

VERBUM

ACÉL ZSUZSANNA
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Romanisztikai Intézet

BLUM, PAUL RICHARD
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Germanisztikai Intézet

BORS EDIT
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Romanisztikai Intézet

CZÖNDÖR KLÁRA
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Romanisztikai Intézet

CSUDAY CSABA
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Romanisztikai Intézet

DOMOKOS GYÖRGY
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Romanisztikai Intézet

EBBERSMEYER, SABRINA
Ludwig-Maximilian-Universität, München

FACCA, DANILO
Warszawa

FÁBIÁN ZSUZSANNA
Eötvös Loránd Tudományegyetem Olasz Tanszék

GUTBROD GIZELLA
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Romanisztikai Intézet

HAJNÓCZI GÁBOR
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Romanisztikai Intézet

HARDI FERENC
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Romanisztikai Intézet

HEGYI ÁGOTA
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Nyelvi Intézet

MARTONYI ÉVA
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Romanisztikai Intézet

PAÁL ZSUZSANNA
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Nyelvi Intézet

PAJORIN KLÁRA
MTA Irodalomtudományi Intézet

REES, VALERY
Northwood

RUSSEL, PAUL A.
Worcester, MA

VASOLI, CESARE
Firenze

ZOPPELLO, MARIATERESA
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Nyelvi Intézet

VERBUM

ARTES

HAJNÓCZI GÁBOR:

Un discepolo del Ficino a Buda. Francesco Bandini 13

BLUM, PAUL RICHARD:

Theoriensynkretismus bei Antonius Zara (1574-1621) aus Istrien ... 21

DOMOKOS GYÖRGY:

Gli incunaboli di Marsilio Ficino in Ungheria 30

EBBERSMEYER, SABRINA:

Physiologische Analysen der Liebe, von Ficino zu Patrizi 36

FACCA, DANILO:

Filosofia e retorica nel commento al *Timeo* di Szymon Birkowski 48

PAJORIN KLÁRA:

Ioannes Pannonius e la sua lettera a Marsilio Ficino 59

REES, VALERY:

Ad vitam felicitatemque: Marsilio Ficino to his friends in Hungary 69

RUSSELL, PAUL A.:

Ficino's *Consiglio contro la pestilentia* in the European Tradition 85

VASOLI, CESARE:

Marsilio Ficino: un nuovo tipo di filosofo e la sua „rete europea” ... 97

CRITICA

ACÉL ZSUZSANNA:

„Deus meus et omnia!” (La totalità del Cantico delle Creature) 111

CSUDAY CSABA:

Aproximación a un cierto límite Análisis narratológico
del cuento „Usted se tendió a tu lado” de Julio Cortázar 123

GUTBROD GIZELLA:

Simone Weil, critique littéraire sur le surréalisme 134

HARDI FERENC:

La quête impossible des premiers héros de la littérature algérienne
de langue française 140

MARTONYI ÉVA:

„L'écrivain pouvait devenir un peintre”
La culture picturale de Balzac 150

| | |
|--|-----|
| PAÁL ZSUZSANNA: | |
| Il tessuto antropologico del „Cristo” di Levi (Aliano, una comunità rurale in Lucania) | 169 |
| ZOPPELLO, MARIA TERESA: | |
| Dalla strada alla vetrata spazio pubblico e spazio privato nel teatro di Carlo Bertolazzi | 177 |
| LINGUISTICA | |
| BORS EDIT: | |
| Temps divisé et temps indivis dans les Confessions de Rousseau | 183 |
| CZÖNDÖR KLÁRA: | |
| El pasado y el presente del judeoespañol Antecedentes históricos | 189 |
| HEGYI ÁGOTA: | |
| L'italiano regionale | 207 |
| RECENSIONES | |
| DOMOKOS GYÖRGY; FÁBIÁN ZSUZSANNA; HARDI FERENC; MARTONYI ÉVA | 217 |

Cathedrae linguarum neolatarum, id est linguae Italicae et Francogallicae et Hispanicae, sua acta litteraria lectoribus cum salute commendant. Quo in communi foro plures tractatus de philologia neolatina a professoribus Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae omnibus amicis litterarum atque neolatarum artium scriptos more academico in lucem proferre volunt. Professores eiusdem universitatis omnes, qui amore philologiae ducuntur, lectores precantur, ut haec scripta benevolento animo accipiant foveantque nec non et ipsi tractatus de studiis litterarum neolatarum suos contribuant.

(6.) ÜRES OLDAL

ARTES

(8.) ÜRES OLDAL

PAUL RICHARD BLUM

EINLEITUNG

„Marsilio Ficino in Mitteleuropa“ – eine Internationale Tagung an der Katholischen Péter Pázmány Universität Budapest, Philosophische Fakultät in Piliscsaba, in Zusammenarbeit mit der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, dem Istituto Italiano di Cultura per l’Ungheria und dem Collegium Budapest

* * *

Anlässlich des 500. Todestags des Renaissance-Philosophen Marsilio Ficino (1433-1499) hat eine Serie von Konferenzen begonnen, die im Oktober 1999 ihren Höhepunkt in Florenz haben wird. Um der europäischen Wirkung des Florentiner Platonikers gerecht zu werden, fand vom 3. bis 5. Mai in Budapest/Piliscsaba eine Tagung über „Marsilio Ficino in Mitteleuropa“ statt, organisiert von Paul Richard Blum. Eröffnet wurde die Tagung durch einen Vortrag des Spezialisten Michael J. B. Allen, aus Los Angeles, der zahlreiche Texte Ficanos ediert, übersetzt und kommentiert hat. Er interpretierte die Entstehung der lateinischen Übersetzung Plotins aus der kritischen Perspektive des Johannes Pannonius, der vor der leichtfertigen Verwendung heidnischer Philosophen zur Verteidigung des Christentums gewarnt hatte¹. Ficanos Wirkung in Mitteleuropa ist zuerst durch die persönlichen Beziehungen seiner italienischen und ungarischen Zeitgenossen mit dem Hof des Matthias Corvinus geprägt. Deshalb untersuchte auch Klára Pajorin die Kritik des und die Persönlichkeit des Johannes Pannonius, während Gábor Hajnóczi, Valery Rees und Cesare Vasoli Ficanos Freundeskreise untersuchten: Ficino war weder ein Universitätsdozent, noch ein einsamer Gelehrter, sondern prägte mit seinem europäischen „Netzwerk“ (Cesare Vasoli) den neuen Typ des weltweit korrespondierenden Philosophen. Seine spezifische Umwandlung des Neuplatonismus wirkte auf die Theorien bis in die Neuzeit (hierzu sprachen

¹ Vgl. Inzwischen: M.J.B. Allen, *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze, 1998.

Alicija Kuczynska, György Geréby, Erzsébet Király, Mónika Imregh, József Pál, György E. Szőnyi und Giorgio Patrizi), sei es in der Kunst, der Literatur oder der Theologie, sowie in der philosophischen Enzyklopädie (Paul Richard Blum am Beispiel des Pázmány-Schülers Antonius Zara aus Istrien). In Polen wirkte die Platonische Kosmologie und die Theorie der poetischen Inspiration besonders weiter (Danilo Facca, Agnieszka Fulinska und Grazyna Urban). Konkrete Einflüsse lassen sich interessanter Weise vor allem in der medizinischen Literatur zeigen, denn der Arztsohn Ficino begleitete seine philosophischen Arbeiten immer auch mit medizinischen Werken. Die Wirkung des Einen breitet sich auf allen Ebenen des Wirklichen aus, bis in die Physiologie der Liebe (Sabrina Ebbesmeyer zeigte das in der Rezeption bei Francesco Patrizi), und bestimmte noch seine Ratschläge für die Bekämpfung der Pest (Paul A. Russell). Zwei Untersuchungen widmeten sich dem ganz neuen Feld der Verbreitung von Ficanos Werken in Bibliotheken. Sowohl die Inkunabeln, die in Ungarn vorhanden sind (György Domokos), als auch die anderen Schriften im Einflußbereich der Habsburger (Alessandra Tarabochia Canavero) zeigen einen deutlichen Vorrang der medizinischen Schriften wie *De vita*, gleich gefolgt von den Editionen seiner Briefe. Es waren also die praktischen Anwendungen und die beispielhaften persönlichen Beziehungen, durch die der Florentiner Philosoph unmittelbar am stärksten wirkte. Denn philosophisch im engeren Sinne ist Ficino ein hervorragender Vertreter der Geistmetaphysik, als Philosoph des Seelenheils, als Arzt und als Freund war er ein Erbe des Humanismus. Und wenn der heutige ungarische Schriftsteller Péter Nádas wiederum die Psychologie der „himmlischen und der irdischen Liebe“ untersucht, belegt das, daß die Verbindung von Spekulation und menschlicher Praxis ein gesamteuropäisches Thema bleibt.

(11.) ÜRES OLDAL

IN DIESEM TEIL VON VERBUM WERDEN
DIE FOLGENDEN ARTIKEL VERÖFFENTLICHT:

GÁBOR HAJNÓCZI:

Un discepolo del Ficino a Buda

PAUL RICHARD BLUM:

Theoriensynkretismus bei Antonius Zara (1574-1621) aus Istrien

GYÖRGY DOMOKOS:

Gli incunaboli di Marsilio Ficino in Ungheria

SABRINA EBBERSMEYER:

Physiologische Analysen der Liebe, von Ficino zu Patrizi

DANILO FACCA:

Filosofia e retorica nel commento al *Timeo* di Szymon Birkowski

KLÁRA PAJORIN:

Ioannes Pannonius e la sua lettera a Marsilio Ficino

VALERY REES:

Ad vitam felicitatemque: Marsilio Ficino to his friends in Hungary

PAUL A. RUSSELL:

Ficino's *Consiglio contro la pestilenzia* in the European Tradition

CESARE VASOLI:

Marsilio Ficino: un nuovo tipo di filosofo e la sua 'rete europea'

Die Redaktion von VERBUM plant, weitere Beiträge der Konferenz zu publizieren.

HAJNÓCZI GÁBOR

UN DISCEPOLO DEL FICINO A BUDA.
FRANCESCO BANDINI

L'umanista fiorentino Francesco Bandini de Baroncelli ha un'importanza particolare nella storia dell'Umanesimo ungherese poiché arrivò alla corte di Mattia Corvino proprio quando vi era costì la massima disponibilità a recepire i principî artistici ed architettonici della tarda cultura umanistica della Firenze medicea. La sua presenza ed attività alla corte di Buda vanno considerate importanti non solo perché il Bandini era discepolo ed amico del Ficino, e così risultava divulgatore delle idee ficiniane, ma anche perché fu lui a portare a Buda il trattato di architettura del Filarete, anzi – come vuole la recente storiografia – egli sarebbe stato una sorta di „mediatore” su questioni architettoniche tra il sovrano e gli architetti italiani divenendo così il maggior promotore dell'architettura rinascimentale in Ungheria.¹

Il personaggio del Bandini non è sconosciuto agli studiosi dell'Umanesimo² e la sua opera letteraria era ritenuta importante per lo stretto rapporto dell'autore con l'Accademia Platonica di Firenze e personalmente con Marsilio Ficino. Da parte degli studiosi ungheresi³ Bandini era considerato come un portavoce del neoplatonismo fiorentino nella corte di Mattia Corvino. Un nuovo aspetto dell'opera del Bandini venne rivelato dal Kristeller, quando nel 1956 egli pubblicò parecchi documenti fino ad allora inediti (ma non del tutto sconosciuti), due dei quali più lunghi, che rivestivano un significato anche sotto il profilo architettonico.⁴ Le opere pubblicate da Paul Oscar Kristeller sono sette lettere scritte tra il 1471 e il 1488 in diversi luoghi (a Napoli, a Ferrara, a Buda e a Vienna) ed indirizzate tutte a Firenze, nonché due opere letterarie – una descrizione di Napoli e un dialogo consolatorio per la morte di Simone Gondi. La pubblicazione di queste opere fu molto importante perché così gli studiosi erano in grado di ricostruire più precisamente le idee e l'attività dell'umanista. Già il Kristeller tentò di dare un'interpretazione delle opere da lui pubblicate estrapolandone anche dei principî artistici/architettonici, prima di tutto dalla descrizione di Napoli. Dobbiamo però constatare che, sebbene le opere pubblicate da Kristeller avessero arricchito il carattere

del personaggio ed avessero approfondito le conoscenze sull'opera letteraria del Bandini, esse non modificavano sostanzialmente l'immagine già esistente intorno all'umanista.

La critica ungherese invece, proprio sotto l'influsso delle suddette pubblicazioni, rivalutò l'importanza del Bandini prima di tutto nel campo della divulgazione dei principî artistici. In base alle lettere di Napoli (1476 c.) e di Vác (1480) l'umanista viene considerato come il sommo portavoce delle idee artistiche del neoplatonismo fiorentino in Ungheria.⁵ È stato rivalutato anche il suo ruolo nelle imprese architettoniche del Re, in quanto egli sarebbe diventato consigliere ed interlocutore del sovrano nei cantieri. Di conseguenza il fatto che il trattato del Filarete fosse portato a Buda proprio da lui, è stato giudicato come una sua azione consapevole, per mezzo della quale egli intendeva trasmettere al Re Mattia la conoscenza dell'architettura classica romana e delle giuste proporzioni degli edifici.⁶

Tale interpretazione dei documenti pubblicati da Kristeller e dei fatti finora conosciuti in relazione all'attività del Bandini a Buda sarebbe utile a spiegare come mai il Re di Ungheria che non aveva un'esperienza diretta né dei monumenti classici né di quelli contemporanei italiani potesse avere un'idea della 'buona architettura'. È sicuramente indiscussa l'importanza del Bandini nel campo della divulgazione dei principî architettonici del Quattrocento italiano in Ungheria. È altrettanto indiscusso il suo ruolo come portavoce dei pensieri del Ficino a Buda, dato che loro due erano in ininterrotta corrispondenza fino al 1489.⁷ È da notare comunque che, malgrado tutto, rimangono aperte numerose questioni concernenti le idee artistiche del Bandini e la sua attività come umanista nella corte.

Prima di tutto ci sembra irrisolto il problema di un'interpretazione dei principî architettonici del Bandini. La domanda è se si possa stabilire il carattere neoplatonico dei principî bandiniani sulla base delle sue opere a noi conosciute. Rimangono aperte numerose domande anche per quanto riguarda il trattato filaretiano. Finora non sono stati chiariti sufficientemente i motivi per cui il Bandini aveva deciso di portare a Buda il trattato del Filarete e non quello dell'Alberti, parimenti disponibile già a quei tempi. Sappiamo che il *De re aedificatoria* dell'Alberti si trovava a Buda in due copie ma finora non è stata chiarita la cronologia della loro acquisizione da parte della biblioteca reale. Rimane pure aperta la domanda perché fosse Bonfini, esperto piuttosto dei problemi morali, a tradurre il trattato del Filarete in latino anziché il Bandini, conoscitore sia della teoria che della prassi architettonica.

Il nostro breve saggio non propone affatto una revisione della valutazione del Bandini. Non presentiamo neanche nuovi documenti che potrebbero modificare l'immagine sviluppatasi intorno all'umanista fiorentino. La nostra proposta è di riesaminare i testi e i fatti confrontandoli con la teoria architettonica contemporanea, cercando di offrire nuovi spunti per un'interpretazione più precisa dell'attività del Bandini nella corte di Buda.

1. *L'Epistola di Napoli come „testimonianza minore”*

Come Arnaldo Bruschi ha dimostrato⁸ il panorama della teoria architettonica dell'epoca è molto più vasto di quello che è segnato dai trattati dell'Alberti, del Filarete e di Francesco di Giorgio. Vanno prese in considerazione le cosiddette „testimonianze minori”, testi non propriamente di carattere teorico (lettere, testi di vario genere) che contengono importanti informazioni sull'architettura.

Uno degli argomenti prediletti dalla cultura architettonica dell'epoca è quello del riferimento all'antichità. Altri argomenti sono quello delle proporzioni, l'esame del rapporto fra architettura e matematica, fra architettura e natura, fra architettura e cosmo. È così che intervengono quei pensieri filosofici, soprattutto neoplatonici, che sono stati esaminati dallo Chastel e dal Wittkower.⁹ Le proporzioni antropomorfe degli edifici sacri ad impianto centrico, forse anche l'idea della città perfetta, si presentano come pensieri neoplatonici.

Ficino stesso, il quale non creò un compatto sistema estetico¹⁰, s'interessa ai problemi dell'architettura, in quanto cita e commenta passi di Platone dove il filosofo mette l'architettura in rapporto con la musica. Ma per il Ficino la bellezza non è altro che lo splendore del volto di Dio, che si rispecchia nel mondo, nell'anima umana e nell'angelo. Questa concezione della bellezza caratterizzerà la teoria artistica solo nel Cinquecento, nei pensieri del Lomazzo, dello Zuccaro e di altri.¹¹

Negli scritti del Bandini troviamo poco o niente di questi pensieri. Delle sue due lettere, quella scritta da Vác (nel 1480) e quella scritta da Napoli (1476 c.), solo quest'ultima può essere definita come „testimonianza minore” di architettura (usando la parola inventata da Bruschi). La prima contiene un'unica espressione architettonica, „villa regis que dicitur Vicegrado”, che è un termine da umanisti ma è ben poco per poter essere esaminato dal punto di vista teoretico.

L'*Epistola* contenente la descrizione della città di Napoli appartiene ad un genere letterario che è tipico dell'epoca e non è un'opera teorica.¹² Essa può essere definita un'opera umanista anche se è scritta in lingua volgare: l'interesse dell'autore per le bellezze architettoniche della città ci svela una figura di formazione umanista. La descrizione degli edifici contiene uno degli argomenti preferiti agli autori rinascimentali che trattano di architettura: l'esaltazione dell'antichità. A Bandini piace ad esempio il Castello Nuovo per l'„arco triumphale su la porta simile a quelli egregii Romani” e, inoltre, secondo lui, Pozzuoli è un luogo dilettevole „per la vista delle mirabili antiquità Romane vi si vegghono”.¹³

La descrizione è basata essenzialmente su esperienze personali ma l'immagine della città va ben oltre il *reportage* soggettivo. Nella descrizione si individua delle caratteristiche che la rendono simile a quelle elaborate dai teorici dell'architettura.

Per il Bandini la città è un'unità, che ha una forma definita ed è circondata da mura. Sono importanti il sito, il clima, la salubrità dell'aria e le condizioni economiche (il porto, la fertilità delle terre, ecc). La struttura della città viene interpretata in chiave sociale; la posizione, l'eleganza, la magnificenza delle case dipendono dallo stato sociale degli abitanti: la nobiltà ha dei palazzi eleganti („Ciascuno de' Signori secondo suo potere tiene ornata famiglia et casa habondante, et simile i gentilhuomini.”) mentre al polo opposto della società stanno gli artigiani (che sono „infiniti et perfecti in ogni mestiero...”). Tra questi due ceti sociali troviamo gli intellettuali che si differiscono secondo le loro professioni. Ci sono quelli che praticano le „liberali arti”, „theologi, philosophi, poeti, huomini eloquentissimi et eruditi, medici et iuristi”, e sono quelli dei „mestieri liberali”, cioè gli artisti, „i musici, sculptori, pictori, architecti et ingegneri”.¹⁴

Infine altre due importanti caratteristiche rendono simile la descrizione di Napoli alle concezioni contemporanee della città: l'intento di idealizzare la città e di esaltare il sovrano. Bandini non trova alcun difetto o errore nella città che egli considera perfetta: „la divitia delle cose è grande, et tutto in perfectione” – scrive, anzi dichiara che essa può essere considerata addirittura come il „paradiso terrestre”.¹⁵ È idealizzata anche la società che è priva di conflitti, le differenze fra i diversi ceti sono solo di carattere professionale e perciò sono assolutamente naturali. La pace interna ed esterna della città viene assicurata dal sovrano, dalla „Maestà del Serenissimo Re”, che viene amato ed esaltato da tutti. Il benessere, la pace ed anche la bellezza dell'architettura dipendono dal suo saggio governo e, d'altro canto, la città è al servizio della sua gloria.

Se vogliamo trovare quelle opere che potevano servire da modello per il Bandini, dobbiamo prendere in esame prima di tutto quel trattato che, per la prima volta nella teoria d'architettura del Rinascimento, dà una descrizione della città ideale: il *Trattato di architettura* di Antonio Averlino, detto il Filarete. L'opera, terminata nel 1464,¹⁶ anche se è rimasta inedita fino alla fine del secolo scorso, era conosciuta nei circoli culturali ed era disponibile in copie manoscritte nelle corti dell'epoca. Degli altri due trattati di architettura che risalgono alla seconda metà del Quattrocento, il *De re aedificatoria* dell'Alberti fu pubblicato a stampa solo nel 1485 ed ebbe minore diffusione del trattato filaretiano, mentre dei *Trattati di architettura ingegneria e arte militare* di Francesco di Giorgio Martini era probabilmente pronta solo la prima versione.¹⁷

Bandini dunque poteva disporre del trattato del Filarete ed è infatti da escludere che egli non lo conoscesse prima della sua partenza per l'Ungheria.¹⁸ Le connessioni esistenti fra la concezione del Filarete e la descrizione di Napoli del Bandini dimostrano questa conoscenza già nel periodo del soggiorno napoletano. Bandini poté riprendere l'idea della città perfetta, della società senza conflitti e del sovrano onnipotente ma pacifico, dal trattato scritto in lingua volgare alla corte di Milano per il du-

ca Francesco Sforza. La concezione della città di nome ‘Sforzinda’ è l’espressione urbanistica degli umanisti e degli architetti dell’epoca, i quali accettano oramai il potere del signore come una realtà. Nel trattato Bandini poté facilmente riconoscere l’opera che era più adatta a soddisfare le esigenze architettoniche e propagandistiche di un sovrano. Così abbiamo trovato non solo il probabile modello della descrizione di Napoli, ma ci siamo anche avvicinati al motivo per cui il Bandini avrebbe voluto portarne una copia a Buda per il suo nuovo signore.

2. *Il Trattato di architettura alla corte di Buda*

Nella seconda metà del Quattrocento a Firenze vediamo fiorire una fase tarda dell’Umanesimo, caratterizzata dall’influsso della cultura un po’ decadente della corte medicea e dalla diffusione dei pensieri del Ficino. Nel campo delle teorie architettoniche l’avvenimento più importante dell’epoca è rappresentato dalla pubblicazione a stampa del *De re aedificatoria* (1485), con la lettera dedicatoria di Angelo Poliziano a Lorenzo de’Medici.¹⁹ L’edizione dell’opera deve essere vista insieme alla pubblicazione della *Vita di Filippo Brunelleschi* scritta da Antonio di Tuccio Manetti sicuramente dopo il 1471.²⁰ In questo periodo le figure dell’Alberti e del Brunelleschi vengono esaltate come eroi di un’epoca precedente e le due pubblicazioni rappresentano la volontà di tornare alla „tradizione” di quell’epoca.²¹

Sorprendentemente il trattato albertiano era già conosciuto prima della sua edizione a stampa. Lo citano ad esempio Flavio Biondo e Matteo Palmieri ed è elogiato dallo stesso Ficino nei suoi commentari al Timeo di Platone.²² Ma il trattato che esprime maggiormente la cultura dell’epoca è quello del Filarete. Era in lingua italiana ed era destinato al principe al fine di informarlo sui principi dell’architettura e di suggerirgli il modo come costruire edifici e città. Quest’architettura è fondamentalmente monumentale, destinata a servire le ambizioni del principe.

Gli edifici descritti dal Filarete, ad esempio la casa del Vizio e della Virtù e la rocca del signore, sono monumentali e questo carattere monumentale del programma architettonico si manifesta anche nell’idea di città. L’altro aspetto di tale concezione architettonica è l’affinità all’allegorismo. Numeri, forme, nomi hanno significati allegorici che si inseriscono in descrizioni mitiche (come ad esempio quella della fondazione della città). Filarete subì un influsso platonico tramite l’amico Francesco Filelfo che incontriamo anche nel *Trattato* come uno dei protagonisti e conoscitore fra l’altro dei segni geroglifici.

Le aspirazioni umanistiche della corte di re Mattia entrarono in rapporto con questa tarda cultura dell’Umanesimo fiorentino. Con la diffu-

sione dei pensieri neoplatonici vi giunsero così le teorie architettoniche di questa cultura aulica. In quest'atmosfera è comprensibile perché il Bandini volesse portare a Buda proprio il *Trattato* del Filarete e presentarlo al re.

In tale contesto oramai non è importante sapere se le copie del *De re aedificatoria* dell'Alberti erano già a Buda in quel tempo oppure no. L'urgente traduzione del testo dall'italiano in latino – anche se i due esemplari in lingua latina del trattato albertiano potevano già trovarsi nella Biblioteca Corvina – si spiega con il mutato interesse intervenuto nel gusto architettonico. L'opera del Filarete era il nuovo 'trattato del signore' che sostituì quello più propriamente vitruviano dell'Alberti.

Non sappiamo se il Bandini avesse conosciuto Vitruvio o no. Nei suoi testi non troviamo alcun'allusione all'opera teoretica dell'architetto romano. Non abbiamo informazioni circa i suoi studi di architettura antica e non ci sono pervenuti appunti o note sui testi classici di architettura, genere tanto di moda nei circoli umanistici dell'epoca.²³ Con molta probabilità egli conosceva piuttosto il linguaggio architettonico dell'epoca che la terminologia classica greco-latina. Forse è in questa sua mancata conoscenza del linguaggio classico dell'architettura che dobbiamo ricercare la spiegazione per cui fu Bonfini e non lui a tradurre infine il *Trattato* del Filarete dal volgare in latino.

3. *Bandini divulgatore di principî architettonici*

Per concludere tutto ciò che è stato detto, forse possiamo definire il ruolo del Bandini nella corte di Buda.

– L'umanista e prete Francesco Bandini, ancora giovane fece la conoscenza di Marsilio Ficino di cui divenne discepolo ed amico, e con cui rimase in contatto fino al 1489. Come membro della potente famiglia dei Bandini, che era avversario acerrimo dei Medici, dovette lasciare Firenze per trasferirsi prima a Napoli poi – in compagnia di Beatrice d'Aragona – a Buda. Dato che suo fratello, Bernardo, partecipò attivamente alla congiura dei Pazzi, Lorenzo de' Medici – con cui era rimasto in stretto rapporto anche durante il periodo napoletano – perdette la fiducia in lui. A Buda divenne una figura importante della corte, ricevendo anche incarichi diplomatici dal re.

– Come membro della cerchia del Ficino partecipò ai raduni neoplatonici anzi fu probabilmente lui ad organizzare il primo simposio nella villa medicea di Careggi. A Buda fu forse il più importante portavoce dei pensieri del Ficino nonché il promotore delle conversazioni neoplatoniche negli ambienti reali e degli eruditi ungheresi.

– Oltre alla sua attività di divulgatore dei pensieri neoplatonici è indiscussa la sua importanza anche nel campo della cultura architettonica

rinascimentale in Ungheria. Come buon conoscitore della teoria e della prassi contemporanee della Firenze di allora, poté dare un' impronta determinante al carattere della committenza architettonica del Re. La sua opera letteraria è abbastanza modesta per poterne ricavare un'estetica architettonica. I testi disponibili non permettono neanche di definire il carattere neoplatonico dei suoi principi architettonici. Nella sua attività di portavoce della cultura architettonica rinascimentale in Ungheria il fatto più significativo rimane l'acquisto di una copia del *Trattato* del Filarete per la corte di Re Mattia, in quanto il trattato – nella traduzione in latino realizzata da Antonio Bonfini – poté servire alla formazione del gusto architettonico del sovrano. Nella corte, dove allora probabilmente erano già disponibili le copie del *De re aedificatoria* dell'Alberti e del *De architectura* di Vitruvio, il trattato filaretiano rappresentò la tarda cultura umanistica nell'architettura e servì a diffondere – ma solo in questo modo non immediato – i pensieri neoplatonici anche nel campo della teoria dell'architettura.

Fonti citate nel testo

[ALBERTI, L. B.], *Leonis Baptiste Alberti de re aedificatoria*, Firenze, Nicolò di Lorenzo Alemanno, 1485. *L'Architettura [De re aedificatoria]*, a cura di Giovanni Orlandi, Ed. Il Polifilo, Milano, 1966.

[BANDINI, F.] *Francisci Bandini de Baronellis in laudem neapolitane civitatis et Ferdinandi Regis brevis epistola ad amicum*, Pierpont Morgan Library, New York. Weigle collection, I, 1-24. Pubblicato da P. O. KRISTELLER, *An unpublished description of Naples by Francesco Bandini*, in *Studies in Renaissance thought and letters*, Roma, 1956, 405-410

[IDEM] *Jacobo Salvato Franciscus Bandinus P.S.D.*, Parigi, Bibliothèque Nationale, ms.lat.7869, ff.70v-72. *Francesco Bandini and his consolatory dialogue upon the death of Simone Gondi*, in KRISTELLER, *Studies...*, cit.434-435

[FICINO, M.], *Marsili Ficini Opera Omnia*, Basilea, (2a ed.) 1576

FILARETE [Antonio Averlino detto II], *De architectura libri XXV, ex Italico traducti et Matthiae regi dicati ab Antonio de Bonfinis*, Venezia, Biblioteca Nazionale di S.Marco, MS Lat.VIII,2 (=2796). Ed. ÁBEL, E.-HEGEDÜS, S., *Analecta nova*, Bp., 1903,55-58

IDEM, *Trattato di Architettura*, a cura di L.Grassi e A.M.Finoli, Ed. Il Polifilo, Milano, 1972

FRANCESCO DI GIORGIO MARTINI, *Trattati di architettura ingegneria e arte militare*, a cura di C. Maltese, trascrizione di L.Degrassi Maltese, Ed. Il Polifilo, Milano, 1967

A. DI TUCCIO MANETTI, *Vita di Filippo Brunelleschi*, ed.critica a cura di D. De Robertis e G. Tantarli, Milano-Firenze, 1976

Note

¹ Vedi R. FEUER-TÓTH, *Art and Humanism in Hungary in the Age of Matthias Corvinus*, Akadémiai, Bp., 1990, 56 sgg, 105 sgg; IDEM, *Humanista batás Mátyás építkezéseiben*, in *Mátyás király 1458-1490*, a cura di G. Barta, Akadémiai, Bp., 1990, 136-155

² A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, 1902, 768 sgg

³ HUSZTI J., *Platonista törekvések Mátyás király udvarában*, Pécs, 1925; IDEM, *Tendenz platonizzanti alla corte di Mattia Corvino*, III, *Francesco Bandini ed i Platonici ungheresi*, „Giornale

Critico della filosofia italiana”, XI (1930), 135 sgg; BALOGH J., *Mátyás király és a művészet*, Magvető, Bp., 1985, 78

⁴ P. O. KRISTELLER, *An unpublished description of Naples by Francesco Bandini*, in *Studies in Renaissance thought and letters*, Roma, 1956, 395-410 és *Francesco Bandini and his consolatory dialogue upon the death of Simone Gondi*, in *Studies...*, cit.411-435

⁵ FEUER-TÓTH, cit.18. „I am inclined to argue that the artistic views of Neoplatonic Humanism were most effectively transmitted to Hungary by Francesco Bandini.”

⁶ „... quandoquidem hinc magnam cum Romana antiquitate certandi copiam tibio oblatam esse duxisti et hoc enim Tua Serenitas omnem symmetriae rationem omniumque aedificiorum structuram accipiet.” Averulinus Antonius, *De architectura libri XXV. Ex Italico traducti et Mathiae regi dicati ab Antonio de Bonfinis. Praefatio*. Ed., ÁBEL, E.-HEGEDŰS, S., *Analecta nova*, Bp., 1903,55-58. Le parole di Bonfini qui citate vengono interpretate come provenienti probabilmente dal Bandini e pronunciate in una ipotetica presentazione dell’opera al Re.

⁷ L’ultima lettera del Ficino indirizzata al Bandini è del 6 gennaio 1489. MARSILI FICINI, *Opera Omnia*, Basilea, (2a ed.) 1576, 895; KRISTELLER, *Studies*, cit.401

⁸ A. BRUSCHI, *Introduzione*, in *Scritti rinascimentali di architettura*, Ed.II Polifilo, Milano, 1978, XXI sgg.

⁹ A. CHASTEL, *Marsile Ficino e l’art*, Genève, 1954; R. WITTKOWER, *Principi architettonici nell’età dell’Umanesimo* Einaudi, Torino, 1964

¹⁰ P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Sansoni, Firenze, 1953, 327 sgg;

¹¹ Cfr. E. PANOFSKY, „*Idea*”, Lipsia-Berlino, 1924, 38 sgg e note 100-104; per il concetto di bellezza vedi C. VASOLI, *L’estetica dell’Umanesimo e del Rinascimento*, in *Momenti e problemi di storia dell’estetica*, P.1.*Dall’antichità classica al Barocco*, Milano, 1959, il cap. *Il platonismo*

¹² Altri esempi citati da Kristeller sono: *De illustrazione urbis Florentiae* di Ugolino Verino, un poema, e *Bononia Illustrata* di Benedetto Morandi che è un’orazione; *Studies*, cit.403

¹³ KRISTELLER, *Studies*, cit.407,409

¹⁴ Loc.cit.408

¹⁵ Ibidem

¹⁶ L. GRASSI, *Introduzione*, in A. AVERLINO detto IL FILARETE, *Trattato di architettura*, Ed.II Polifilo, Milano, 1972, XIII

¹⁷ Leonardo ne possedeva una copia di incerta datazione. Il manoscritto è stato conservato nel Cod. Ashburham 361 [293] della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze. Cfr. C. MALTESE, *Introduzione* in F. DI GIORGIO MARTINI, *Trattati di architettura ingegneria e arte militare*, Ed.II Polifilo, Milano, 1967

¹⁸ FEUER-TÓTH, 60-61

¹⁹ *Leonis Baptiste Alberti de re aedificatoria*, Firenze, Nicolò di Lorenzo Alemanno, 1485, curata da Bernardo Alberti [cugino di Leon Battista Alberti]

²⁰ A. DI TUCCIO MANETTI, *Vita di Filippo Brunelleschi*, ed.critica a cura di D. De Robertis e G. Tanturli, Milano-Firenze, 1976

²¹ Cfr. BRUSCHI, *Introduzione*, cit.XXXXVII

²² Ibidem

²³ Pensiamo ad esempio allo „*Zibaldone*” di Buonaccorso Ghiberti oppure al cosiddetto „*Vitruvio Magliabechiano*” di Francesco di Giorgio Martini.

PAUL RICHARD BLUM

THEORIENSYNKRETISMUS
BEI ANTONIUS ZARA (1574-1621) AUS ISTRIEN

Wenn ein Philosoph wie Marsilio Ficino in einer Kultur präsent ist, dann bedeutet das nicht sofort, daß er auf dem Marktplatz der Meinungen lautstark diskutiert wird. Die vornehmste Präsenz, die sich ein Denker wünschen kann, ist immer noch die Kanonisierung in der Stille. In welchen Formen Ficino wirksam sein konnte, läßt sich daher nicht nur an den Philosophen des 17. Jahrhunderts beobachten, die ihrerseits kanonische Geltung erlangt haben und zugleich andere, frühere verdrängten, wie Descartes, Spinoza oder Hobbes. Gerade die *minores* sind Indikatoren für das verborgene Blühen des Florentiners. Aus dem geographischen und kulturellen Raum, den wir für diese Konferenz bestimmt haben, habe ich einen Autor aus Istrien ausgewählt, der biographisch mit Österreich und mit Ungarn verbunden war, Antonius Zara. Vermutlich ist es das erste Mal, daß Sie diesen Namen hören, und auch das letzte Mal, denn kein philosophisches Handbuch hat ihm je eine Notiz gewidmet.

Antonius Zara wirkte von 1601 bis zu seinem Tode 1621 als Bischof von Pedena (Piben, Pazin, Pisino, Mitterburg) in Istrien.¹ Während seiner Amtszeit veröffentlichte eine philosophische Enzyklopädie mit dem Titel: *Anatomia ingeniorum et scientiarum*.² Deren erstes Kapitel enthält unter der Überschrift „de hominis dignitate“ eine Würdigung des Erzherzogs Ferdinand und seiner Familie in Verbindung mit einer Werbung für die Familie Zara, den Autor Antonius eingeschlossen. Die Familie stammt, wie der Name schon sagt, aus Zadar in Dalmatien. Geboren wurde Antonius 1574 als einer von sechs Brüdern in Aquileia, der Hauptstadt von Friaul, wo sein Vater Orpheus *Capitaneus* war.

¹ Conrad Eubel, *Patritius Gauchat, Hierarchia Catholica mediæ et recentioris ævi*, 4, Münster 1935, 277; Erwin Gatz (Hg.), *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reichs 1448 bis 1648*, Berlin 1996, 770.

² Antonius Zara, *Anatomia ingeniorum et scientiarum sectionibus quattuor comprehensa*, Venetiis (Ambrosius Deus) 1615, 592 S. 4to.

Mit sechs Jahren kam Zara nach Graz, wo er Erster Rektor der Mariensodalität wurde³ und von 1595 bis 1598 an der Jesuitenuniversität Philosophie studierte und 1598 Thesen zur Metaphysik veröffentlichte: *Theses philosophicae de vario ac multiplici ente philosophico*.⁴ Zwar studierte Zara bei dem Professor Hieronymus Laelius,⁵ seine Thesen verteidigte er jedoch unter der Leitung von Péter Pázmány, dem späteren Erzbischof von Esztergom und Kardinal. Warum Pázmány die Promotion übernahm, ist unbekannt, vermutlich war Laelius verhindert,⁶ oder aber Zara ist vielleicht 'sitzengeblieben' und mußte die Klasse bei Pázmány wiederholen, der den nachfolgenden Jahrgang in Philosophie unterrichtete. Jedenfalls erhielt Zara eine gründliche Ausbildung in der jesuitischen scholastischen Philosophie, wie wir auch an seiner *Anatomia* sehen werden, und die ich Ihnen nun vorstellen möchte.

Der Titel, *Anatomia*, könnte vermuten lassen, es handele sich um eine der üblichen Metaphern der Barockrhetorik. Jedoch macht sich in diesem Werk die Metapher selbständig, indem der Autor sie durchaus wörtlich nimmt und eine Physiologie des Wissens und der Wissenschaften anstrebt. Zunächst ist das Werk in „Schnitte“, *Sectiones*, geteilt, die ihrerseits in Haupt (*caput*) und Glieder (*membra*) gegliedert sind.⁷ Denn Anatomie ist „recta membrorum corporis humani divisio“.⁸ Die Systematik der Wissenschaften ordnet er in den Sektionen 2 bis 4 entsprechend den Potenzen des Geistes: Phantasie, Intellekt und Gedächtnis. Bezogen auf die klassischen wissenschaftlichen Disziplinen gehören die Fächer des Quadrivium zur Imagination: Arithmetik, Musik, Geometrie, Astrologie, aber auch Schrift, Magie, Poetik und Rhetorik, sowie Optik und Medizin. Die übrigen Fächer des Trivium, wie Grammatik und Geschichte, aber auch theoretische Jurisprudenz sowie der praktische Teil der Theologie gehören zur Memoria. Zur intellektiven Fähigkeit zählt Zara die Philosophie im engeren Sinne, also Logik, Physik, Metaphysik und Ethik, sowie

³ *Anatomia* S. 23. Die meisten biographischen Daten sind dort S. 21-23 zu entnehmen; darauf scheint sich auch zu stützen: Michaud, *Biographie universelle*, 1854 ff. (Reprint Graz 1970), 45, S. 401 f.

⁴ Péter Pázmány, *Theses philosophicae de vario ac multiplici ente philosophico* [Defendent: Antonius Zara], Graz (Widmanstetter) August 1598, 14 Bl. 4to (zum Inhalt weiter unten). – Zu Pázmány vgl. Paul Richard Blum, *Die Philosophie des Kardinals: Scholastik und Humanismus bei Péter Pázmány SJ*, in: *Sapientiam amemus – Humanismus und Aristotelismus in der Renaissance*, Festschrift für Eckhard Keßler, München 1999, 191-202.

⁵ Johann Andritsch, *Die Matrikeln der Universität Graz*, Bd. 1: 1586-1630, Graz 1977 (Publikationen aus dem Archiv der Universität Graz 6,1)101, Nr. 197, 199: Baccalaureat unter L[aelius], 13. April 1598.

⁶ Laelius ging 1599 zum Theologiestudium nach Rom: Ladislav Lukács, *Catalogus personarum et officiorum Provinciae Austriae S. I., I (1551-1600)*, Rom 1978 (*Monumenta Historica Societatis Iesu* 117), 714.

⁷ *Anatomia*, s. 1 caput, p. 28: *Anatomiae decorum observabo, eamque in quatuor Sectiones disperditam, et unicuique, ne monstrosa sit, unum duntaxat caput attribuo, eique sua membra sponnam.*

⁸ *Anatomia*, s. 3 m. 4, p. 428.

den praktischen Teil der Jurisprudenz und den theoretischen Teil der Theologie. Es ist offenkundig, daß Zara die traditionellen Wissenschaftssystematiken auflöst, und das, obwohl er im Einzelnen die Wissenschaftsdefinitionen durchaus nach traditionellen Quellen verwendet. Zara ist stolz darauf, daß er „non Scholastico, sed meo more“ schreibt und gelegentlich den Lehren der alten wie der neuen Philosophen widerspricht.⁹ Seine eigentümliche Interpretationsweise und das Grundprinzip seiner Enzyklopädie liegt darin, daß er in der ersten Sektion das Ingenium strikt empirisch naturalisiert.

Ausgangspunkt ist die Beobachtung der Verschiedenheit menschlicher Geister, und die beweist und begründet er aus den Qualitäten Warm und Kalt sowie Trocken und Feucht, im Anschluß an Galen, sowie aus den traditionellen anatomischen Gegebenheiten, wonach die Phantasia im vorderen Teil des Gehirns, der Intellekt im höchstgelegenen Bogen und die Memoria im hinteren Teil liegt. Diesen Örtern der geistigen Potenzen entsprechen verschiedene Grade der Temperatur und der Feuchtigkeit. Aus diesen anatomischen Positionen erklärt sich auch, warum die *Anatomia* den Intellekt weder zu Beginn, noch als Abschluß behandelt, sondern als Mitte zwischen Phantasie und Gedächtnis. Während der Intellekt der Ort der eigentlichen philosophischen Tätigkeit ist, dient die Memoria dem Gedächtnis, die Imaginatio dagegen der Vorstellung dessen, was mit den Sinnen aufgenommen worden ist.¹⁰ Bei alle dem kommen auch den einzelnen Disziplinen verschiedene Grade der Qualitäten zu.¹¹ Die Stärke eines Ingeniums leitet er grundsätzlich nicht aus der besonderen Leistung des Intellekts, sondern aus der Anlage und Eignung des Organs ab.¹² Daß er die Funktionen des Verstandes im wörtlichen Sinne als organische Funktionen versteht, geht aus dem Vergleich der Seelentätigkeit mit der Verdauung hervor: So wie es nur eine Fähigkeit zur Verdauung gibt, so ist auch eine Vervielfältigung der Seelen überflüssig: es gibt nur eine Seele, die mit verschiedenen angepaßten Instrumenten verschiedene Funktionen ausübt.¹³

Aus der Vielzahl der ihm bekannten Theorien wählt Zara eine streng naturalistische Interpretation aus, die auf dem System der Vier Qualitäten beruht: Natur ist für ihn die Fähigkeit, die aus der Mischung der Vier Ersten Qualitäten hervorgeht, denn aus ihr wie aus einem immensen Thesaurus gehen die *Ingenia* der Menschen, der Tiere und der Völker (*stirpium*) hervor, desgleichen die Verschiedenheit der Gebräuche und Wissenschaften, wie man sie in diesem Welttheater findet.¹⁴

⁹ *Anatomia*, s. 1 caput.

¹⁰ *Anatomia* s. 3 caput, p. 399.

¹¹ Z. B. p. 457: Et hinc illa ex Sesquitertio Siccitatis gradu grammaticam procreat.

¹² *Anatomia* s. 1 m. 2, p. 34.

¹³ *Anatomia*, s. 1 m. 6, p. 57.

¹⁴ *Anatomia* s. 1 m. 4, p. 42.

Der Bischof-Philosoph hat damit ein Schema erstellt, in dem er bequem das gesamte Wissen seiner Zeit ordnen und Quellen aller Art verwerten kann. Um eine Vorstellung von der Vielzahl der Quellen zu geben, seien einige Autoren aufgezählt, die bei ihm vorkommen: Alkindi, Agrippa von Nettesheim, Boethius, Girolamo Cardano, Nicolaus Cusanus, Jean Fernel, Petrus Fonseca, Girolamo Fracastoro, Hermes Trismegistos, Giovanni Pico della Mirandola, Julius Caesar Scaliger, Seneca, Francisus Toletus, Jacopo Zabarella. Natürlich brauchen wir nicht anzunehmen, daß er diese alle im Original gelesen hat, denn es gehörte zur Praxis des Lernens, wie sie auch im Jesuitenkolleg in Graz vermittelt wurde, Exzerptheft anzulegen und Quellen aus zweiter und dritter Hand zu verwenden, wenn sie zum Argument passen. Die Fülle von Zitaten oder von zitierten Autoritäten gehörte zum wissenschaftlichen Stil, wie heute die Fußnoten.¹⁵

Eine Quelle, die Zara unverkennbar verwendet hat, ist Marsilio Ficino. Offenkundig benutzt er dessen Platon-Übersetzung, so wenn er für den natürlichen, den menschlichen und den göttlichen Ursprung des Geistes auf Platons Staat und zugleich auf Ficanos Kommentar dazu verweist.¹⁶ Auch sein Kommentar zu Plotin ist ihm bekannt.¹⁷ Da er eine naturalistische Interpretation des menschlichen Verstandes vorlegt, ist eine der am häufigsten zitierten Quellen aus dem Corpus der Schriften Ficanos, des Erstes Buch von *De vita*, nämlich *de sanitate tuenda*, in der Ficino eine Diätetik des geistigen Arbeitens bietet. Er übernimmt die Auffassung, daß der Geist auch aus der physischen Nahrung geprägt wird, weshalb er von Ficino, ohne seine Quelle zu nennen, die Vorschrift zitiert, es sollten zweimal täglich leichte Speisen eingenommen werden.¹⁸ Zur Bestätigung, daß die imaginative Geistes- und die sexuelle Zeugungsfähigkeit zusammengehören, zitiert Zara den Genesiskommentar des Jesuiten Benedictus Pererius gemeinsam mit der „Platonischen Theologie“ Ficanos.¹⁹ Denn in der Tat hatte Ficino aus der Tätigkeit der Phantasie, also aus der Seele, die Emotionen Liebe, Freude, Furcht und Schmerz abgeleitet. Denn in seinem neuplatonischen Modell gehen alle Stufen des Geistig-Seelischen bis ins Körperliche ineinander über. Seine Theorie der Liebe und der Leidenschaft (*furor*) gilt sowohl für den Aufschwung der Seele zu Gott als auch für das Sinnliche.²⁰

¹⁵ Anthony Grafton, *Die tragischen Ursprünge der deutschen Fußnote*, Berlin 1995 (The footnote – a curious history, Cambridge, Mass. 1997).

¹⁶ *Anatomia* s. 1 m. 2, p. 36. Desgleichen verweist er auf Ficanos Kommentar zu *Nomoi* 8 (*Anatomia* s. 2 m. 7, p. 225).

¹⁷ Über die Nützlichkeit der Geometrie für die Verwaltung des Staates in Plotin, *Enn.* 3 l. 3 (*Anatomia* s. 2 m. 9, p. 244).

¹⁸ *Anatomia* s. 1 m. 6., p. 61.

¹⁹ *Anatomia* s. 2 caput, p. 140.

²⁰ Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, lat.-dt., übers. v. Karl Paul Hasse, hrsg. v. Paul Richard Blum, Hamburg 1984, besonders die letzte Rede und die Einleitung.

Ficinos *De vita*, diesmal das dritte Buch ist auch seine Quelle für die Lehren von den Talismanen.²¹ Gegen willkürlich erstellte Figuren, wie sie Paracelsus bietet, stellt er die Figur des Kreuzes, das, laut Ficino, schon in der Antike auf die Macht der Sterne zurückgeführt wird und deshalb höchste Macht und die Kräfte und Geister der Planeten.

Neben diesen renaissancephilosophischen Quellen stehen aber auch die scholastisch-aristotelischen Quellen, die Zara während des Studiums in Graz studiert haben dürfte.

Das läßt sich sehr schön an der Disputation ablesen, die Zara zur Promotion veröffentlichte. Wie bekannt, stammen die Thesen solcher Disputationen vom Professor und werden daher auch zu dessen Werken gezählt. Der Student stellte sie aus seinen Kollegmitschriften zusammen und ließ sie vom Praeses der Disputation genehmigen. Wie erwähnt, ist es nicht ganz klar, ob Zara bei Pater Pázmány oder bei Pater Laelius Metaphysik studiert hat. Aber Pázmány war der Praeses. Ob also Zara Pázmánys oder Laelius' Thesen vorgetragen hat, jedenfalls sind sie in der *Anatomia* wiederzufinden, wo es z.B. heißt:

*Ac cum Philosophia in id incumbat, ut rerum varietate mentem perficiat, fit, ut quidquid sub Reale Ens, cuius proprie est Veritas, cadit, id ipsius obiectum sit.*²²

Das entspricht der ersten These von 1598:

*Metaphysicae obiectum praestantissimum Ens quatenus Ens nostra sententia veras habet, realesque Passiones, quae nihil aliud sunt formaliter quam rationes quaedam ex ipso ente originem ducentes (...)*²³

Es fällt auf, daß Zara die Definition der Metaphysik, wie er sie in der Universität gelernt hat, auf die Definition der Philosophie überhaupt ausdehnt. Denn in der Regel wurde in den Schulen die Philosophie in Anlehnung an die Physik definiert, als Wissenschaft aus Ursachen, nicht aber als Wissenschaft vom Seienden. Hier macht sich also in seiner eigenständigen *Anatomia* der Einfluß des Neuplatonismus bemerkbar, der keinen wirklichen Bruch zwischen der Ursachenforschung der sinnlichen Welt und der Erforschung der universalen Seinsprinzipien und der Wahrheit an sich macht.

Bei einem Vergleich der Sektion über den Intellekt, der wie erwähnt den Kernbereich der Schulphilosophie enthält, findet man keine direkten Zitate aus Pázmánys Philosophielehrbüchern, soweit sie bekannt sind, die vorgetragene Lehre entspricht aber, zusammen mit den ange-

²¹ *Anatomia* s. 2 m 2, p. 168; entspricht Marsilio Ficino, *De vita* III, Opera 556.

²² Zara 1615: Sect. 3, membrum 3, p. 419. NB: Diese Definition gilt der Philosophie, das obiectum der Metaphysik wird damit konform definiert, p. 420: Ens, ut Ens est Reale, quo suo amplexu finitum, et infinitum, substantiam, et accidens, creaturas, Deum, et angelos contineat, ut lumine naturali, et philosophico ratiocinio cognosci possunt. Es folgt eine ausführliche Engellehre.

²³ Péter Pázmány, *Theses philosophicae de vario ac multiplici ente philosophico*, Graz 1598, A3. Die Thesen sind eingeteilt: De ente metaphysico, de ente physico, de ente mathematico, de ente morali, de ente logico.

fürten Quellen, im großen ganzen der Pázmányschen Philosophie. So etwa in der Logik, als deren Objekt die Richtigkeit der Tätigkeit des Verstandes definiert und die von anderen Definitionen der Logik abgegrenzt wird. Das kann natürlich die Ursache darin haben, daß sich Laelius' und Pázmánys Philosophiekurs nicht wesentlich unterscheiden – und so sollte es auch sein, denn Einheitlichkeit der Doktrin war oberstes Gebot der Jesuitenphilosophie.²⁴

Wenn auch das Grundprinzip der Enzyklopädie einfach und klar zu sein scheint, so muß man doch fragen, wie es möglich ist, mit vollem Ernst und wissenschaftlichem Anspruch so zahlreiche Theorien und Systeme miteinander zu verknüpfen. Alchemie und Magie, Neuplatonismus und aristotelische Logik, Astrologie und biblische Theologie, Galenische und Paracelsische Medizin sind aus der Perspektive des Wissenschaftshistorikers genau zu unterscheiden und in den einzelnen Lehren auch unvereinbar. Ist denn eine empirische, sensualistische Naturtheorie überhaupt mit einer galenischen Qualitätenphysiologie vereinbar? Und tragen diese ein Wissenschaftssystem als Ganzes? Wie so oft liegt der Schlüssel zur Antwort in der Frage selbst: Was ist das einigende Band von Zaras Enzyklopädie? Zara ist ein typischer Erbe der Renaissancephilosophie, indem er glaubt, überhaupt eine universale Wissenschaftslehre aufstellen zu können.

Teilweise hat er das bei den Jesuiten in Graz zu denken gelernt, im Prinzip aber entfernt er sich von ihnen. Die Schulphilosophie der Jesuiten tendierte vom 16. Jahrhundert an dazu, sich auf die Logik, Physik und Metaphysik zu konzentrieren. Alles, was darüber hinaus ging, lag jenseits der Schule und wurde von Spezialisten getrieben. Auch z.B. Athanasius Kircher war ein Enzyklopädist,²⁵ er erforschte ganz neue oder höchst modische Themen, wie die Erdentstehung oder ägyptische Hieroglyphen. Aber er war kein Schulphilosoph, so wenig wie die Euklid-Ausgabe von Christoph Clavius etwa ein Mathematikbuch für Studenten war.

Naturhistorische Interessen kommen z.B. bei Zaras mutmaßlichem Lehrer Pázmány nur in wenigen Notizen über die Donau und den Nil vor, und an seinem Kursus der Physik kann man beobachten, wie ein jesuitischer Professor mit umfassendem Bildungsgut umgeht.²⁶ Neuere Autoren wie Cardano und Zabarella werden zitiert, aber nur um an ihnen die positive Schuldoktrin zu profilieren. Kopernikus hat Bedeutung, um die Frage nach der Materie des Himmels zu klären, aber die verschiede-

²⁴ Vgl. Paul Richard Blum, *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie – Typen des Philosophierens in der Neuzeit*, Wiesbaden 1998.

²⁵ Thomas Leinkauf, *Mundus combinatus, Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel von Athanasius Kircher SJ (1602-1680)*, Berlin 1993.

²⁶ *Petri Cardinalis Pázmány Opera omnia, Series latina*, ed. Königliche Ungarische Universität, 6 Bde. Budapest 1894-1904, darin Bd. 1: *Dialectica*, 1894, Bd. 2: *Physica*, 1895, Bd. 3: *Tractatus in libros de coelo, de generatione et corruptione atque in libros meteorum*, 1897, recensuit Stephanus Bognár; vgl. Blum, Pázmány.

nen Lehren werden nicht integriert, sondern verarbeitet, und was unbrauchbar ist, wird ausgeschlossen. Demnach konnte Zara in Graz zwar das weite Spektrum philosophischer, theologischer, empirischer und anderer Lehren kennenlernen, nicht aber die enzyklopädische Umarmung, die Inanspruchnahme des Widersprechenden. Diese kommt aus einer anderen Tradition, nämlich aus dem Syskretismus des Florentiner Platonismus. Wie D. P. Walker und andere bereits festgestellt haben, ist die Philosophie Marsilio Ficinos nicht allein ein reiner Platonismus, er geht auch nicht allein selektiv in der Rezeption des Neuplatonismus vor, wie Michael J. B. Allen in seinen Ficino-Forschungen nachgewiesen hat, sondern er amalgamiert selbst schon heterogene Theorien, was durch Giovanni Pico gewiß zu einem Höhepunkt gebracht worden ist.²⁷

Grundlage des Renaissance-Synkretismus ist die Philosophie des Einen. Wenn alles, was ist, aus einem Einen hervorgeht, dann ist zwar nicht alles dasselbe (eine Gefahr, die jedoch auch explizit abgewehrt werden muß), aber dennoch eine Einheit. Dies gilt auch für die Theorien. Man kann nämlich nicht zwischen einer Theorie, einer Weltanschauung einerseits und der metaphysischen Realität unterscheiden. Dieses Privileg hat sich erst die Transzendentalphilosophie erkämpft, und sie hat dafür die Tiefen des Sensualismus und Empirismus durchlaufen müssen. Theorie, auch Naturtheorie, und diese sogar ganz besonders, muß Realität beschreiben und ist somit selbst eine Realität. Wenn diese Theorie in einer Geistmetaphysik begründet ist, dann beherrscht dieser Geist nicht allein die Realität, sondern auch das Organ des Denkens, die rationale Seele. Sowohl für Ficino als auch für Pico besteht die Hauptaufgabe der Seele des Menschen darin, zu Gott als dem wirklichen Ursprung von allem aufzusteigen und auf diese Weise zu allem zu werden, was dieser Ursprung geschaffen hat. Philosophie ist daher Angleichung an die Schöpferkraft Gottes, moralisch gesprochen erwirbt Philosophie das Seelenheil. Dies ist der Ausgangspunkt, von dem aus Ficino die Theorie der Liebe in die höchsten metaphysischen und theoretischen Spekulationen aber auch in die religiöse Praxis und die Physiologie der Erotik führen kann. Aus demselben Grund nähert er sich vor allem in *De vita* der Astrologie und der Magie, denn auch diese machen sich auf technischer Ebene die Wirkungskraft des Geistigen zunutze. Sie haben – wie Pico gezeigt hat – große Mühe, sich von Zauberei abzugrenzen. Aber nicht, weil sie mit spirituellen Kräften hantieren, sondern um sicherzustellen, daß es sich nicht um böse Geister (Dämonen) handelt.

Da also auch das Denken des Menschen Ausdruck der Wirkung des einen Geistes ist, kann es im Prinzip kein wesentlich falsches Denken geben. Konkurrierende Theorien, wie etwa der Atomismus und die aris-

²⁷ Vgl. Paul Richard Blum, Theoriensynkretismus: Bemerkungen zum Hermetismus bei Giordano Bruno, in: Wolfenbütteler Renaissance Mitteilungen 21 (1997) 101-110, mit der nötigen Literatur.

totelische Substanzlehre, sind nur verschiedene Aspekte des einen Denkens, die in verschiedenen Graden die Wahrheit zum Ausdruck bringen. Diese Haltung zu den philosophischen Strömungen läßt sich auch an den von Ficino und Pico benutzten Quellen bestens beobachten. Agrippa von Nettesheim, der diese Quellen in seinem Handbuch zur „Okkulten Philosophie“ zusammengeführt hat,²⁸ hat damit ein Lehrbuch jener Wissenschaften geschrieben, die auf dem Prinzip der praktischen Anwendung geistiger Kräfte basieren. In seiner Polemik gegen die Nichtigkeit der Wissenschaften hat er auch deren Grenzen gezeigt: Wenn die Relation zwischen dem Menschen und dem obersten Wirkprinzip gestört ist, haben alle diese Wissenschaften keinen Sinn, und sie sind gestört, erstens durch die Sündhaftigkeit des Menschen, und zweitens durch das wissenschaftlich nicht beschreibbare, aber auch nicht bestreitbare, Wunder der Erlösung. An der Schwelle zur Reformation hebt Agrippa alle Wissenschaft durch Christusverehrung auf. Das aber war nicht Zaras Problem.

Zara versucht vielmehr das wissenschaftliche Grundprinzip der Einheit aller Wissenschaften durch eine einheitliche Kraft in einem innerweltlichen, empirischen Ausgangspunkt zu finden, und das ist für ihn das *Ingenium*, verstanden als Produkt von Gehirn und Primären Qualitäten.

Diesen Weg haben vor ihm schon andere Denker beschritten, Girolamo Fracastoro versuchte es mit Sympathie und Antipathie als innerweltlichen Kräften, aus denen sich alles, auch die Seele erklären läßt. Bernardino Telesio griff auf die vorsokratischen Qualitäten Warm und Kalt zurück. Girolamo Cardano verwandte die Chiffre „Subtilität“, um eine quasi-empirische Einheit der Welt zu finden. Die Kritik aus aristotelischer Perspektive durch Scaliger zeigt deutlich das universal-realistische Anliegen Cardanos. Es geht eben nicht um eine Theorie, die ihre Kohärenz in der Stimmigkeit von Begriffen hat, sondern um eine solche, die den Begriff der Realität selbst enthält. Die Naturphilosophen der Renaissance fragen nicht: Wie kann man das erklären?, sondern: Was ist das? Die – modern gesprochen – Erklärungsleistung der Begriffe lag nicht allein in ihrer Kohärenz, in ihrer Widerspruchsfreiheit, sondern in den Begriffen selbst, insofern sie die Realität selbst enthielten und an allen empirischen Befunden verifiziert werden konnten.

Daß uns gerade diese Erklärungsprinzipien, wie das Warme und das Kalte, die Subtilität oder die Sympathie phantastisch und unempirisch vorkommen, liegt daran, daß dieser Anspruch in der Folgezeit, etwa durch Bacon, tatsächlich an empirischen Befunden geprüft wurden, daß folglich die Empirie in der Form von Induktion die Führung in der Theoriebildung übernahm, und daß schließlich Methodologie und das Konzept der Teiltheorien entwickelt und wissenschaftlich akzeptabel gemacht wurde, welches das Gegenteil des renaissancephilosophischen Anspruchs war.

²⁸ Wolf-Dietrich Müller-Jahncke, Agrippa von Nettesheim, in: Philosophen der Renaissance, hg. v. Paul Richard Blum, Darmstadt (im Druck).

Zunächst aber wurden – in der Erwartung, den Universalschlüssel gefunden zu haben – Enzyklopädien geschrieben und Systeme entwickelt, die die Wirklichkeit im Ganzen und in geordneter Form enthalten. Eine solche Enzyklopädie ist auch Zaras *Anatomie*.

Das Paradoxe solcher Enzyklopädien besteht allerdings in dem universalen Anspruch und dem persönlichen Einsatz des Verfassers. Jeder Philosoph des enzyklopädischen Zeitalters, und der berühmteste ist Descartes, bot nämlich seine eigene Systematik an, Descartes also die Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa*, aus der er die Prinzipien der Physik ableitet. Auch Zara betont, daß er eine eigenständige Darstellung des Wissenschaftssystems anbietet. Die Persönlichkeit des Verfassers schiebt sich in den Vordergrund. Er selbst ist es, der die Wissenschaften und damit die ganze Welt neu ordnet. Das bringt ihn in Legitimationsprobleme.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich, warum Zara in der ersten Sektion, die von der Würde des Menschen handelt, vor allem von seiner eigenen und der Würde des Mäzens, des Erzherzogs Ferdinand spricht. Wenn die Verschiedenheit der menschlichen Geister aus der Verschiedenheit der natürlichen Gegebenheiten, wie Ernährung, Geographie, Sterneneinflüsse, Erziehung, Sitten und Gebräuchen entsteht, muß der Verfasser seine Dignität in der persönlichen Beziehung seiner Familie zum Herrscherhaus und den historischen Leistungen beider beziehen. Mehr also, also bloß eine Panegyrik des Mäzens enthält Zaras Einleitung zur Enzyklopädie eine systematische Begründung seines Rechts auf eine eigene Philosophie. Der krasse Naturalismus kombiniert mit Lob und Eitelkeit wirkt auf heutige Leser komisch, vielleicht sogar schon auf die Zeitgenossen, und hat ihm offenbar keinen anhaltenden Ruhm eingebracht. Vor allem aber widerspricht dieses Prinzip dem universalen Anspruch der gegenreformatorischen Theologie. Zara versprach in seiner *Anatomia Ingeniorum* auch eine *Anatomia rerum divinarum* – wahrscheinlich hat er erkannt, daß eine solche Anatomie faktisch unmöglich ist.

DOMOKOS GYÖRGY

GLI INCUNABOLI DI MARSILIO FICINO IN UNGHERIA

Questa breve scheda intende tracciare una sezione trasversale dei rapporti tra Ficino e il nostro paese. Si tratterà degli incunaboli presenti attualmente entro i confini dello Stato, anche se, ben sappiamo, tale approccio non potrà che dare un'immagine parziale del problema, almeno per tre motivi:

– la sorte dei libri in Ungheria, come è noto, è stata più variegata che in paesi meno provati da guerre; quindi molti esemplari devono essere andati distrutti e perduti;

– l'analisi, per fornire un quadro alquanto uniforme, dovrebbe estendersi idealmente a tutto il territorio del Regno d'Ungheria dell'epoca, includendo nell'indagine biblioteche della Slovacchia, della Transilvania, ecc. Ciò figura nei progetti futuri, per ora si è potuto raccogliere dati direttamente solo attraverso pubblicazioni al riguardo, senza però trovare riferimenti ficiniani di nostro interesse in nessuna biblioteca della Slovacchia nel volume riassuntivo di Emerich Kotvan¹.

– l'indagine dovrà essere estesa anche temporalmente, almeno alle edizioni del Cinquecento, come è intenzione nostra di fare².

Questi seguenti appunti si limitano quindi ad un materiale ben circoscritto: gli esemplari di opere ficiniane 1. ora presenti 2. nelle biblioteche dell'Ungheria attuale 3. di edizione quattrocentesca.

Il *Catalogus Incunabulorum Hungariae* di Géza Sajó ed Erzsébet Soltész è un punto di partenza obbligato per chi si accinge a farsi un'immagine della provenienza, della fortuna e dell'attuale stato degli incunaboli di un certo autore. Detto volume elenca in tutto 29 incunaboli del nostro Autore che si trovano in Ungheria.

¹ Emerich Kotvan: *Inkunábuly archivov, múzei a niektorych historických kniznic na Slovensku*. Martin, 1964.

² Per quanto riguarda il Sei- e Settecento, abbiamo a disposizione ormai diversi elenchi librari di biblioteche private ed ecclesiali dell'epoca. Così sappiamo che opere di Marsilio Ficino erano presenti nelle biblioteche di Trnava, di Sárospatak, Szatmár e Debrecen.

La Biblioteca Nazionale vanta 9 incunaboli ficiniani, la Biblioteca dell'Accademia delle Scienze 11, la Biblioteca dell'Università Statale 4, mentre gli altri si trovano in biblioteche ecclesiastiche minori: quella diocesana di Székesfehérvár, quella arcidiocesana di Kalocsa, quella del Seminario maggiore di Budapest, quella del Collegio Riformato Calvinista di Debrecen e quella arcidiocesana di Esztergom.

La prima cosa che balza subito agli occhi anche per qualcuno che non è studioso di filosofia ma che conosce le opere del Ficino, l'assoluta mancanza di certe opere e di certe edizioni e la sovrabbondanza (relativa) di altre.

Tale constatazione sta alla base del progetto di ricerca promosso dalla nostra Cattedra di Italianistica e da alcuni professori dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. La nostra intenzione è quella di indagare sulle singole copie per capire le circostanze del loro arrivo nel nostro paese, le persone che avevano adoperato il libro, la fortuna secolare del volume fino alla sua collocazione nella biblioteca dove ora si trova e, in quanto possibile, tracciare in generale gli effetti indiretti dell'utilizzo di queste opere.

Senza andare nei particolari sulla storia delle singole biblioteche, conviene rilevare che mentre i singoli esemplari custoditi nelle biblioteche minori vi sono collocati da diversi secoli, le grandi biblioteche sono di interesse minore dal nostro punto di vista, essendo i volumi raccolti di provenienza almeno secondaria.

1. I POSSESSORI DEI VOLUMI

Partiamo dalla Biblioteca Nazionale, dove ho potuto prendere in mano ben 9 volumi ficiniani in edizione quattrocentesca. La biblioteca, essendo di fondazione relativamente recente (1802), non promette grandi scoperte per quanto riguarda i rapporti italo-ungheresi dell'epoca. 3 di questi esemplari provengono dalla biblioteca dell'aristocratico ungherese Sándor Apponyi (*Epistolae*, Venezia, 1495; *De triplici vita*, Firenze, 1489; *De triplici vita*, Venezia, 1498) e due erano appartenuti al collezionista ottocentesco Miklós Jankovich (ambidue *Epistolae*, Nürnberg, 1497). I proprietari precedenti, dove è possibile rintracciarli (in alcuni esemplari sono sistematicamente cancellati), sono da cercarsi in Inghilterra (Sunderland Library³), Germania (persone ignote, segnalate con la sigla o col nome intero: Eras-

³ OSZK Inc. 358, CIH 1327 a

mus Prueschenisch, Eger-Cheb, 1636; Daniel Hartnack ‘Pomeranus’, 1661; poi l’Accademia di Francoforte), Italia (Doctor Johannes Hymerius di Cremona) o senza identificabilità geografica: Hain Jobb, M.B., un Med. Palat.⁴ od una persona che ha disegnato lo stemma proprio con l’aquila dimezzata sopra un campo a scacchiera sul frontespizio interno delle *Epistolae*, nel posto lasciato libero a questo scopo⁵.

Passando alla Biblioteca dell’Accademia delle Scienze ho avuto l’opportunità di consultare in questa sede ben 11 incunaboli ficiniani. 4 di questi, come si capisce subito consultando il Catalogo Sajó-Soltész, sono stati acquistati da György Ráth⁶ e quattro da Ferenc Vigyázó⁷, con molta probabilità, all’estero. In uno dei volumi è rimasta anche l’indicazione del prezzo di un antiquario francese, 300 franchi⁸. Così, i possessori originali dei volumi non sembrano essere stati in rapporto con l’Ungheria: *Joannis a Via* nel 1554⁹, un monastero di Baumburg¹⁰, un certo *Comes Hercules Silva*¹¹, Bibliothéque de St. Philippe¹². Per i restanti volumi, in due non troviamo note di possesso¹³, mentre l’ultimo sembra essere appartenuto e molto usato da generazioni di dottori medici: *Adamus Werner Med. Doctor*, (cancellato) Ex testamento vili Scheulin Leiphaimensis, *Jacob Carl Med. Doctor*. Ovviamente si tratta ancora dell’opera *De triplici vita*, in legatura unica con due altri volumi del Cinquecento: uno medico edito a Napoli, un altro, astrologico, a Cracovia.

Passando oltre, la Biblioteca dell’Università di Budapest è ancora più rilevante per il nostro interesse, anche se gli esemplari sono solo quattro. Questa biblioteca, infatti, non solo è erede della Biblioteca di Tirnavia, cioè dell’Università fondata nel 1635 da Péter Pázmány in questa città che già a sua volta serviva come rifugio per libri del territorio occupato dai Turchi, ma raccoglieva anche le biblioteche minori degli Ordini religiosi aboliti alla fine del Settecento dall’imperatore Giuseppe. Possiamo supporre in questo caso quindi una provenienza anche se non del tutto controllabile, presumibilmente intrecciata con le sorti del nostro paese. Le note di possesso identificabili sono *Bartholomeus ??*, poi 1643, *Alummarii Agriensi*¹⁴, un certo *Constantius Maria Zinelli*¹⁵, un medico ungherese che fa annotazioni in ungherese¹⁶, e un certo *Joannes Kurpesz*¹⁷ che doveva essere

⁴ OSZK Inc. 357, CIH 1325 a

⁵ OSZK Inc. 357 b, CIH 1325 b

⁶ Acad Ráth 1489, 1494, 1462, 1462a.

⁷ Acad. 628, 620, 721, 849.

⁸ Acad. 620, CIH 1326 f.

⁹ Acad. Ráth 1489, CIH 1325 d

¹⁰ Acad. Ráth 1494, CIH 1326 h

¹¹ Acad. Ráth 1462 a, CIH 1327 d

¹² Acad. 628, CIH 1327 c

¹³ Acad. 366, 448.

¹⁴ Bp. Univ. 628., CIH 1326 c

¹⁵ Bp. Univ. 629/a, CIH 1326 d

¹⁶ Bp. Univ 835b, CIH 1328 b

pure medico dal tipo di annotazioni e dall'odore di medicina che ancora oggi, dopo secoli, il volume esala.

Da questa stessa biblioteca è stata creata all'inizio dell'Ottocento la Biblioteca del Seminario maggiore, affiancata a quella settecentesca dell'Ordine dei Paolini, nell'edificio dei quali si trovava e tuttora si trova questa istituzione. Architettonicamente si tratta della più bella ed unitaria biblioteca della capitale, eppure dovetti constatare sul luogo la perdita del volume che nel Catalogo figura ancora come custodito qui. Il padre bibliotecario ha dato l'informazione che centinaia di volumi prestigiosi sono stati rubati nell'anno 1988, tra cui anche l'incunabolo che mi interessava.

Per quanto riguarda le biblioteche minori, ho avuto il tempo di raccogliere informazioni solo su due dei quattro incunaboli che si trovano lontano da Budapest. Non ho notizie dell'esemplare custodito a Székesfehérvár. L'esemplare di Debrecen, secondo fonti attendibili non reca una nota di possesso.

L'esemplare della Biblioteca Arcivescovile di Kalocsa¹⁸ giunse in Ungheria probabilmente nel corso del Cinquecento, almeno questo si può dedurre dalla nota di possesso: *Nicolaus Hermannus d.d. Domino ungaro Volfango (...) amico suo anno MDL*. Purtroppo proprio la parola che servirebbe di più all'identificazione del signore ungherese, risulta di difficile lettura.

L'esemplare custodito alla Biblioteca Arcivescovile di Esztergom (II,35) è stato rilegato in stile rinascimentale in pelle di capra con ogni probabilità in Ungheria, alla fine del Quattrocento, assieme al volume (sempre in quarto) delle Glosse sull'Apocalisse di Giovanni da Viterbo, dell'Ordine dei Predicatori (domenicano). Sulla prima pagina troviamo tre note di possesso, non molto difficili da decifrare: la seconda si riferisce probabilmente ad un proprietario, un certo Joannes Sancti Crucis, la seconda, dei primi anni del Seicento, si riferisce al canonico di Esztergom Simon Bánovszky, recando la data 1617, anno in cui è nominato da Péter Pázmány prevosto maggiore di Torna. Sarà stato lui a lasciare il volume alla Biblioteca, con tutta la sua casa ed eredità di Torna¹⁹. La prima nota di possesso sembra però svelare una sorte interessante del libro. Diversamente da quanto afferma il volume *Rilegature rinascimentali ungheresi*²⁰, la più attendibile lettura sarebbe a mio avviso la seguente: *Anno Domini 1536 capta fuit tassionae per Johannem Regem*. I personaggi da identificare potrebbero essere quindi il Re ungherese János Szapolyai e forse il condottiero italiano Annibale Tasso, attivo in quell'epoca alla difesa di diverse fortezze contro il Turco. Non si conoscono le circostanze storiche tra le quali il

¹⁷ Bp. Univ. 629, CIH 1326 e

¹⁸ Kalocsa, Bibl. Arcidioc. Inc. 203.

¹⁹ KOLLÁNYI, Ferenc: *Esztergomi kanonokok 1100-1900*, Esztergom, 1900., p. 204.

²⁰ Sz. Koroknay Éva: *Magyar reneszánsz könyvkötések, Művészettörténeti füzetek*, 6. Bp. Akadémiai Kiadó, 1973.

condottiero avrebbe avuto occasione e motivo per offrire un volume di interesse medico e teologico al re ungherese.

2. LE NOTE IN MARGINE, LE LETTERE INIZIALI

Per quanto riguarda le altre note, cioè quelle che si riferiscono al contenuto del libro, si offre un ampio campo alla ricerca.

Trattandosi di opere di lingua latina le note in margine sono prevalentemente nella stessa lingua. Ho trovato un solo esemplare che porta note apparentemente coeve in ungherese²¹: una volta ‘el’tt’ per *ante* e una volta ‘kömény’ per *marathi*, ma anche in questo volume le altre note sono in latino: *pituuta unde dicat?* Questo volume sembra essere stato usato come manuale di medicina e i suoi ignoti possessori vi annotavano in margine in parte le cose che non capivano in parte quelle da adoperare nella prassi. Si tratta di almeno due persone dal colore degli inchiostri usati e dalle cancellature „arrabbiate” delle note precedenti.

Le decorazioni aggiunte alla forma stampata sono poche: si tratta di una sola lettera iniziale miniata, in un esemplare delle *Epistolae* (1497, Nürnberg) custodito alla Biblioteca Nazionale e proveniente dalla collezione Jankovich²². Presente la riscrittura in rosso (qualche volta rosso e blu) delle lettere iniziali stampate nello stesso volume²³ come anche in certi altri.

3. LE RILEGATURE

Sono diversi i volumi di particolare interesse da segnalare, perché di rilegatura contemporanea o quasi. Il primo è quello della Biblioteca Arcivescovile di Esztergom, riconosciuto come opera di rilegatura ungherese della fine del Quattrocento, fatta in pelle di capra e recentemente restaurata, in buono stato²⁴. Un'altra rilegatura bellissima contemporanea alla edizione (1497, Nürnberg) deve essere considerata quella delle *Epistolae* conservata alla Biblioteca Nazionale, una volta appartenuta alla collezione di

²¹ Bp. Univ. Inc 835 b, CIH 1328 b

²² OSZK Inc. 857, CIH 1326 a

²³ OSZK Inc. 857, CIH 1326 a

²⁴ Sz. Koroknay Éva: Magyar reneszánsz könyvkötések, Művészettörténeti füzetek, 6. Bp. Akadémiai Kiadó, 1973. p. 77.

Miklós Jankovich²⁵. Per rilevare un terzo volume, bisogna accennare all'edizione delle *Epistolae* conservata alla Biblioteca dell'Accademia, appartenuta alla collezione di György Ráth²⁶, perché per rilegare il volume è stato adoperato un pezzo di pergamena del Duecento, contenente un manoscritto sulla Vita dei Santi, precisamente la vita di Santa Agnese.

²⁵ OSZK Inc. 857, CIH 1326 a

²⁶ Acad. Ráth 1489, CIH 1325 d

SABRINA EBBERSMEYER

PHYSIOLOGISCHE ANALYSEN DER LIEBE, VON FICINO ZU PATRIZI

1. Mit dem Titel meines Beitrags *Physiologische Analysen der Liebe, von Ficino zu Patrizi* möchte ich die Aufmerksamkeit auf einen Aspekt der Liebestheorien der Renaissance lenken, der in der Renaissanceforschung lange Zeit ein Schattendasein geführt hat. Denn wer sich als Renaissanceforscher mit der Liebe beschäftigt, der beschäftigt sich in erster Linie mit dem *Symposion*-Kommentar Ficinos und den darin enthaltenen, zweifellos wichtigen metaphysischen und erkenntnistheoretischen Dimensionen, bzw. mit den Nachwirkungen dieser Theorie Ficinos im 16. Jahrhundert.¹

In neuerer Zeit mehren sich jedoch Arbeiten, die zeigen, daß auch andere Traditionen der Liebesbehandlung in der Renaissance gepflegt wurden, in denen die Liebe nicht durch den Rekurs auf ein metaphysisches Bezugssystem verstanden und erklärt wurde, sondern in denen die Liebe als ein natürliches Phänomen begriffen wurde, das folglich durch natürliche Ursachen zu erklären ist. Zu diesen Traditionen gehört die Behandlung der Liebe als Krankheit, eine Tradition, die seit der Antike besteht und in der Renaissance eine spezifische Ausprägung erhielt.²

Daß diese Traditionen nicht nur neben der der platonisierenden Liebeserörterung der Renaissance bestanden, sondern mit eben dieser seit Ficinos *Symposion*-Kommentar auf verschiedene Weise verbunden waren,

¹ Vgl. hierzu etwa die aufschlußreichen Arbeiten von Werner Beierwaltes (*Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus*, Heidelberg 1980), Paul Richard Blum („Selbstbezug und Transzendenz in der Renaissance-Philosophie bei Cusanus, Ficino und Pico“, *Rationalität und Innerlichkeit*, hg. H.-B. Gerl-Falkovitz, Hildesheim/ New York 1997), Jean Festugière (*La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XV^e siècle*, Paris 1941) und selbstverständlich auch das grundlegende Werk von Paul Oskar Kristeller (*The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York 1943).

² Von den neueren Forschungen zu diesem Thema seien nur die wichtigsten Publikationen genannt: *Anteros*, hg. U. Langer/ J. Miernowsky, Orléans 1994; *Eros and Anteros. The Medical Traditions of Love in the Renaissance*, hg. D.A. Beecher/ M. Ciavolella, Toronto 1992. Mary Frances Wack *Lovesickness in the Middle Ages. The Viaticum and Its Commentaries*, Philadelphia 1990. Carolina Gasparini „L'Anteros di Battista Fregoso“, *Giornale storico della letteratura italiana* 162 (1985), 225-249. Massimo Ciavolella *La 'malattia d'amore' dall'Antichità al Medioevo*, Rom 1976.

möchte ich anhand von zwei Texten von Francesco Patrizi da Cherso (1529-1597) exemplifizieren, die beide, auf die eine oder andere Weise, von der Liebe handeln. Damit meine ich die beiden Dialoge *Il Delfino overo del Bacio* und *L'amorosa filosofia*.³ Beide Texte scheinen in ihrer formalen Struktur den beiden zentralen platonischen Texten über die Liebe, dem *Symposion* und dem *Phaidros*, mehr oder weniger stark nachgebildet zu sein, doch der Inhalt der Texte ist von dem, was man unter platonischer Liebe, auch in der Renaissance, versteht, weit entfernt, denn von himmlischer Liebe, die uns den Göttern nahe bringt, handeln diese Texte überhaupt nicht. Und so betont Patrizi auch wiederholt, daß er Neues und Unerhörtes zu sagen habe.

Ziel meiner kurzen Ausführungen ist es zu zeigen, daß Patrizi bestimmte Elemente eines bereits bestehenden Diskurses über die Liebe aufnimmt, die seit Ficino im Zusammenhang mit der platonischen Liebe erörtert werden, wenngleich sie selbst nicht originär platonisch sein müssen. Dabei beziehe ich mich nur auf solche Texte der Renaissance, die explizit die Liebe zum Thema haben. Patrizis Originalität wird damit nicht angetastet; es geht mir hier primär darum zu zeigen, daß ein naturphilosophischer und naturalistischer Blick auf die Liebe nicht Patrizis Erfindung ist, sondern daß sich dieser Blick in vielen Texten über die Liebe in der Renaissance findet, deren Abhängigkeiten von medizinischen und naturphilosophischen Theorien der Zeit meines Erachtens noch nicht hinreichend erforscht sind. Bevor Patrizis Texte betrachtet werden, sei zunächst in Erinnerung gerufen, daß und zu welchem Zweck Ficino in seinem *Symposion*-Kommentar physiologische Analysen integriert.

2. In seinem *Symposion*-Kommentar, genannt *De amore*, preist Ficino die Liebe als einen Impetus, der den Menschen zu seiner eigentlichen Bestimmung und zu Gott verführen vermag.⁴ Die Darlegung dieser Natur der Liebe ist Ficanos eigentliche Anliegen, im Preisen der Liebe kommen der Platoniker und der Christ Ficino überein. Doch Ficino kommt gelegentlich auch auf das sinnliche Liebesverlangen zu sprechen, für das er ganz andere Worte findet: *libido* bzw. *cupido tangendi* ist für Ficino in der Tat ein

³ Francesco Patrizi *Il Delfino overo del Bacio*, in: *Lettere ed opuscoli inediti*, hg. D. Aguzzi Barbagli, Florenz 1975. 137-164; ders. *L'amorosa filosofia*, hg. J.Ch. Nelson, Florenz 1963. Zu Patrizi allgemein vgl. Cesare Vasoli *Francesco Patrizi da Cherso*, Rom 1989. Zu Patrizis Auseinandersetzung mit der Liebeshematik vgl. insb. Danilo Aguzzi Barbagli „Un contributo di Francesco Patrizi da Cherso alle dottrine rinascimentali sull'amore“, *Yearbook of Italian Studies* 2 (1972) 19-50.

⁴ Vgl. etwa: „Cetera siquidem numina vix tandem postquam diu quesiveris se parumper ostendunt. Amor etiam quesituris obcurrit. Quapropter huic multo magis quam ceteris homines se debere fatentur.“ Marsilio Ficino *Comentaire sur le banquet de Platon* (lat./franz.), hg. R. Marcel, Paris 1956 (=M). 262. – Die von Paul Richard Blum besorgte Neuausgabe der deutschen Übersetzung (Marsilio Ficino *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, übers. K.P. Hasse, hg. u. eingel. v. Paul Richard Blum, Hamburg 1984) gibt den lateinischen Text von Marcel mit an.

besonders großes Übel, geradezu eine Krankheit, mit pejorativen Urteilen spart er nicht. Diese Liebe führe den Menschen nicht zum Heil, sondern in die Rettungslosigkeit.⁵ Gleichwohl ist sich Ficino bewußt, daß sich beide Liebesarten nicht problemlos trennen lassen und daß auch der göttlich Liebende in unvermeidbare Konfusionen gerät. Immer wieder kehrt er in seinem *Symposion*-Kommentar auf diese Problematik zurück und sucht nach einem angemessenen und erträglichen Ausdruck für die unaufheb- bare Ambivalenz der Liebe.⁶

Obgleich sich im *Symposion* selbst keine physiologischen Analysen der Liebe finden lassen, integriert Ficino an zwei Stellen seines Kommen- tars ausführliche medizinische Betrachtungen der Liebe.⁷ Diese beiden Passagen seien im folgenden kurz betrachtet, wobei es hier nicht darum geht, sie umfassend zu analysieren, sondern schlicht darum, die Motive für ihre Abfassung und die Anknüpfungspunkte an den platonischen Text zu rekonstruieren.

Anlaß für die erste Passage bildet die in der Diotima-Rede von Pla- ton angegebene Abstammung des *Eros* von der „Dürftigkeit“.⁸ Platon be- nennt mit dieser Metapher einen zentralen, oft mit negativen Emotionen verbundenen Aspekt der Liebe, nämlich die Bedürftigkeit desjenigen, der das Geliebte begehrt, aber nicht besitzt. Platon gibt keine ausführliche Begründung für diese Seite der Liebe, aber er liefert ein treffendes Bild dafür. Ficino nun rationalisiert diese mythische Vorstellung, indem er das Bild durch medizinische Vorstellungen expliziert. Dabei bezieht sich Fici- no, der auch Medizin studiert hat, auf gängiges medizinisches Handbuch- wissen, insbesondere auf die Humoralpathologie: durch die mentale Fixie- rung auf das Vorstellungsbild der geliebten Person verändere sich das Säfteverhältnis im Körper des Liebenden, gelbe und schwarze Galle näh- men zu, der Liebende ist krank und unglücklich. Als Therapie empfiehlt Ficino, in Anlehnung an den Mediziner Rhazes, Beischlaf, Fasten, Trun- kenheit und Spaziergänge.⁹

Von solchen Dingen ist im *Symposion* freilich nichts zu lesen. Fragt man sich, warum Ficino eine solche Analyse in seinem Kommentar zum *Symposion* integriert, so muß man den Blick von der platonischen Vorgabe lösen. Ficino bezieht sich hier auf eine alte und mächtige Tradition der Liebesanalyse, die auch in der Renaissance gepflegt wurde. Indem Ficino diese Tradition aufgreift und in seinem *Symposion*-Kommentar verwendet,

⁵ Vgl. etwa M 142f., 159, 246 u. 260.

⁶ Die sachliche Verschränkung von metaphysischen und physiologischen Betrachtungsweisen der Liebe gelingt Ficino, indem er sich an entscheidenden Stellen begrifflich auf die Wort- und Metaphernfelder des Lichtes und des Sehens, die in beiden Sphären beheimatet sind, stützt. Vgl. dazu ausführlicher: Sabrina Ebbersmeyer „Die Blicke der Liebenden. Zur Theorie, Magie und Metaphorik des Sehens in ‘De amore’ von Marsilio Ficino“, *Blick und Bild*, hg. T. Borsche/ J. Kreuzer/ Ch. Strub, München 1998. 197-211.

⁷ Vgl. Ficino *De amore* VI,9 (M 213-217) und VII,3-12 (M 244-257).

⁸ Vgl. Platon *Symposion* 203b-c.

⁹ „Eumque Rasis medicus cohitu, icunio, ebrietate, deambulatione curari precepit“, M 214.

legt er nahe, daß sich die medizinische Behandlung der Liebe nicht im Widerspruch zur platonischen Verherrlichung der Liebe befindet, sondern im Kontext der Philosophie Platons erst ihre deutliche Bestimmung erhält. Diese Funktion der medizinischen Analysen Ficinos tritt in der zweiten Passage noch deutlicher hervor.

Für die zweite und umfassendere medizinische Passage im *Symposium*-Kommentar läßt sich nicht so leicht ein Anknüpfungspunkt im *Symposium* finden. Doch Ficino bezieht sich hier auch gar nicht auf diesen Text, sondern nennt explizit einen anderen platonischen Dialog, den *Phaidros*. Dort handelt Platon in der Tat mit stärkerer Tendenz zu physiologischen Analysen und naturphilosophischen Erklärungen von der Liebe.

Zunächst kann sich Ficino darauf beziehen, daß Platon im *Phaidros* von zwei Arten des liebenden Wahnsinns spricht, nämlich von einem göttlichen und einem aus Krankheit stammenden.¹⁰ Diese Unterscheidung greift Ficino auf, und er führt den Verlauf des krankhaften Liebeswahnsinns näher aus, wobei er weit über die platonische Vorlage hinausgeht. Bei der Frage nach der Übertragbarkeit der Krankheit kommt er jedoch – wenn auch ohne ausdrückliche Nennung Platons – auf platonische Vorstellungen zurück: Ficino beschreibt die Übertragung der Liebeskrankheit einerseits als einen Zauber, andererseits als eine Ansteckung, die sich medizinisch erklären läßt. Mittels Humoralanalyse und *spiritus*-Lehre beschreibt Ficino, wie die Liebe durch den Blick – dessen Sehstrahl feinste Bluteilchen mit sich führt – übertragen wird.¹¹ Diese Vorstellung der Übertragung der Liebeskrankheit ist in medizinischen Zusammenhängen nicht gängig. Platon äußert im *Phaidros* in der Tat – und zwar im Zusammenhang mit der Frage nach dem Entstehen der Liebe und Gegenliebe (*anteros*) – etwas ganz ähnliches: zunächst ströme die Quelle des Liebreiz

„reichlich gegen den Liebhaber, und teils strömt sie in ihn ein, teils von ihm, dem Angefüllten, wieder heraus; (...) und so geht auch die Ausströmung der Schönheit wieder in den Schönen durch die Augen, wo der Weg in die Seele geht, zurück und, wenn sie dort angekommen ist, befeuchtet sie reichlich die dem Gefieder bestimmten Ausgänge, treibt so dessen Wachstum und erfüllt auch des Geliebten Seele mit Liebe. (...) Er liebt also, wen aber, weiß er nicht, ja überhaupt nicht, was ihm begegnet, weiß er oder kann er sagen, sondern wie einem der sich von einem andern Augenschmerzen geholt, hat er keine Ursache anzugeben; denn daß er wie in einem Spiegel in dem Liebenden sich selbst beschaut, weiß er nicht.“¹²

¹⁰ „Plato noster furorem in *Phedro*, mentis alienationem definit. Alienationis autem duo genera tradit. Alteram ab humanis morbis, alteram a deo provenire existimat.“ M 245f. Vgl. Platon *Phaidros* 244aff.

¹¹ Vgl. M 246-249.

¹² Platon *Phaidros*, 255c-d (zitiert nach: Platon *Werke* (griech./dt.), Darmstadt 1977. Bd. 5, übers. F. Schleiermacher u. Dietrich Kurz).

Auf diese Passage scheint sich Ficino zu beziehen, wenn er von der Liebe als von einer durch den Blick übertragenen Krankheit spricht.¹³ Von *spiritus* spricht Platon freilich nicht, aber daß die *spiriti* des Liebenden zur Geliebten überfliegen ist ein Topos, der sich bei vielen Dichtern des *dolce stil nuovo* findet, von denen sich Ficino vielleicht hat inspirieren lassen.¹⁴ Ficinios Theorie mag heute vielleicht befremdlich erscheinen, aber in der Renaissance wurde sie nicht nur von seinen Schülern, wie Francesco Catani da Diacceto, sondern auch von Medizinern aufgegriffen.¹⁵

Diese kurzen Reflexionen mögen genügen, um zu belegen, daß auch Ficino von der Liebe als von einem natürlichen Phänomen handelt, das sich medizinisch betrachten läßt, und daß er dabei Vorgaben der platonischen Texte aufnimmt und mit zeitgenössischen medizinischen Theorien amalgamiert. Kommen wir nun zu Patrizi.

3. Patrizi war mit der Philosophie Ficinios vertraut, von der er, wie bereits gut dokumentiert ist, nicht unbeeindruckt blieb.¹⁶ Mit der Liebe, deren Behandlung in der platonischen Tradition zu Hause ist, hat sich Patrizi mehr als einmal beschäftigt. Er selbst betrachtet die Liebe aber stärker aus der Perspektive der aristotelischen Naturphilosophie, und er ist sich bewußt, daß sich diese Herangehensweise nicht ohne weiteres in die gängige platonische Liebesanalyse integrieren läßt.¹⁷ In zwei Dialogen sucht Patrizi nach Lösungen für dieses Problem.

¹³ Mit dieser Vorstellung ist Ficino nicht etwa völlig unzeitgemäß, sondern auf der Höhe seiner Zeit. Die Frage nach einer Ansteckung und Übertragbarkeit von Krankheiten ohne direkten Kontakt und *per distans* stellte in der Renaissance ein ernsthaftes Problem dar. So sucht etwa auch Girolamo Fracastoro (1478-1533) nach einer Lösung für die „contagio, quae ad distans fiat“ und nennt in diesem Zusammenhang auch eine Augenkrankheit, die Trüfängigkeit, bei der man sich dadurch ansteckt, daß man einen Erkrankten bloß anschaut (vgl. Girolamo Fracastoro *De Contagionibus, morbisque contagiosis & eorum curatione* (1546). In: *Opera I*, Lyon 1591, 109f.)

¹⁴ Vgl. etwa Dante Alighieri *Vita nuova*, in: *Opere*, testo critico della Società Dantesca Italiana (2. ed.), Florenz 1960. 5-6, 11, 15, 21 u. 35.

¹⁵ Francesco Catani da Diacceto *De Amore libri tres*, in: *Opera omnia*, Basel 1564, 90-129 (insb. 123-129). Vgl. auch die medizinischen Werke von Jean Aubery *L'antidote d'amour*, Paris 1599 (insb. 89ff.) und Franciscus Valleriola *Observationum medicinalium libri sex*, Lyon 1573 (insb. 92-109). Für weitere Belege vgl. Donald E. Beecher „Quattrocento Views on Eroticization of the Imagination“, *Eros and Anteros...* (siehe Anm. 2), 49-65.

¹⁶ Vgl. Maria Mucillo „Marsilio Ficino e Francesco Patrizi da Cherso“, *Marsilio Ficino e il Ritorno di Platone*, 2 Bde., hg. G.C. Garfagnini, Florenz 1986. II,615-679.

¹⁷ In einem kurzen *Discorso* Patrizis zu Gedichten von Luca Contile, auf den Aguzzi Barbagli 1972 (siehe Anm. 3) aufmerksam gemacht hat, der aber bisher in der Forschung wenig berücksichtigt wurde, äußert sich Patrizi so: „Ne si maravigli alcuno s'io non parlerò al presente, alla maniera Aristotelica. Percioche quanto e' s' ha da libri suoi, egli non intese cosi alta filosofia, ne tampoco l'amorosa: della quale io ho al presente da ragionare.“ Francesco Patrizi *Discorso*, in: Luca Contile *Le Rime*, Venedig 1560, 14r-24v. 14v-15r.

Il Delfino ovvero del Bacio ist ein Dialog zwischen Patrizi selbst und einem gewissen Delfino.¹⁸ In der Struktur des Textes kann man eine Anlehnung an einen platonischen Dialog über die Liebe sehen. Wie im *Phaidros* so unterhalten sich auch hier zwei Männer über die Liebe, von denen der eine den anderen über die Liebe belehrt.¹⁹ Der Lehrende ist hier Patrizi selbst, der sich als einen Eremiten bezeichnet. Das Wissen, das Patrizi von der Liebe hat, ist kein gewöhnliches, denn die Worte, die er spricht, stammen nicht von ihm selbst, sondern werden ihm von gewissen *spiriti amorosi* eingegeben. Ganz ähnlich gibt Sokrates im *Phaidros* an, daß ihn „etwas Göttliches angewandelt hat“, als er plötzlich von einem ungewöhnlichen Fluß der Rede ergriffen wurde.²⁰ Doch bei Patrizi ist nicht immer ganz klar, wer eigentlich spricht, ob er selbst oder der „Geist“, und die ganze Konstruktion ist nicht frei von Ironie.

Die Distanz im Inhalt zwischen Patrizi und Platon könnte nicht größer sein. Während Platon im *Phaidros* die Göttlichkeit der Liebe darlegt, gibt Patrizi eine physiologische Begründung für das „Mysterium der geheimen Gründe für diese Liebessüße“²¹, die der Kuß enthält. Die Untersuchung des Kusses wird von Patrizis Dialogpartner als *così difficile, e così nuovo*²² bezeichnet. Und er fügt hinzu, daß er bei den Autoren ergebnislos nachgeforscht habe, die über die Liebe geschrieben haben, dort habe er zwar viele schöne Dinge gefunden, doch nichts über den Kuß.²³

Sollte er wirklich nachgelesen haben, dann muß er sich getäuscht haben, denn über den Kuß wurde schon einiges geschrieben. Aber vielleicht war auch das, was andere geschrieben haben, für seine Frage nicht von Bedeutung. Von einem Kuß der Seele, die sich in Liebe mit Gott vereinigt, haben nicht nur zahlreiche mittelalterliche Mystiker gehandelt, sondern auch Giovanni Pico in seinem *Commento* zu einer Canzone von Girolamo Benivieni, Benivieni selbst in seinem *Comento* zu seinen eigenen Gedichten und Leone Ebreo in seinen *Dialoghi d'amore*.²⁴ Doch dieser

¹⁸ Zu der bisher ungeklärten Frage, wer sich hinter dieser Figur verbirgt, vgl. die Anmerkungen der Herausgeber in Patrizi *Il Delfino...* (siehe Anm. 3), 135.

¹⁹ Eine ähnliche Struktur findet sich auch bei Pietro Bembo *Degli Asolani*, Venedig 1505.

²⁰ Vgl. Platon *Phaidros* 238c. – In Variationen findet sich dieses Motiv auch in anderen Texten über die Liebe der Renaissance, vgl. etwa Giovanni Nesi *Oratio de charitate* (1486), ediert in: Cesare Vasoli „Giovanni Nesi tra Donato Acciaiuoli e Girolamo Savonarola. Testi editi e inediti“, *Memorie domenicane* 4 (1973) 103-179. 152-160; vgl. auch die Schlußbrede des Bembo in Baldassare Castigliones *Cortegiano*.

²¹ „il misterio delle segrete cagioni di questa amorosa dolcezza“, Patrizi *Il Delfino...* (siehe Anm. 3), 145.

²² *Ebd.* 135

²³ „Sono anco ricorso a quelli scrittori, i quali scivono d'amore, ne' quali nel vero io ritrovo molte belle et meravigliose cose, ma del bacio, niuna, come che egli niuna forza, o valore, fosse in amore.“ *Ebd.* 136.

²⁴ Giovanni Pico della Mirandola *Commento sopra una canzone de amore...* In: *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti varii*, hg. E. Garin, Florenz 1942, 459-581. 557f. Girolamo Benivieni *Comento sopra piu sue canzone et sonetti dello amore et della bellezza divina*, Florenz 1500, 123r. Leone Ebreo *Dialoghi d'amore* (1535), hg. S. Caramella, Bari 1929, 177f.

Seelenkuß ist es offensichtlich nicht, zu dem Delfino Erklärungen sucht. Ihn interessiert der reale Kuß.

Um diesen Kuß scheinen sich die Autoren über Liebe tatsächlich weniger gekümmert zu haben. Einer hat sich jedoch dazu zu Wort gemeldet, nämlich Bembo als Figur in Castigliones *Cortegiano* (1528).²⁵ Bembo sieht sich dort vor die schwierige Aufgabe gestellt, einem sinnenfreudigen höfischen Publikum die platonische Liebe nahe zu bringen. Schließlich verfällt er auf eine gewitzte Argumentation, in der er überraschenderweise beweist, daß in der vernünftigen Liebe (*amor razionale*), die er propagiert, manches erlaubt sei, was in der sinnlichen (*amor sensuale*) zu tadeln wäre. Denn in der vernünftigen Liebe, so führt Bembo aus, dürfe die Dame durchaus bis zum Kuß gehen. Der Kuß, expliziert Bembo, sei zwar auch eine Verbindung der Körper, doch hauptsächlich eine solche der Seelen, und bewirke, daß die Liebenden ihre Seelen tauschen und miteinander verbinden. Der Vorteil der vernünftigen im Gegensatz zur sinnlichen Liebe besteht also darin, daß man bei ihr mehr und sinnlicher genießen kann als bei der sinnlichen Liebe. Zur Unterstützung seiner These, daß der Kuß in einem Seelentausch bestehe, bezieht sich Bembo auf die wichtigste Autorität in Liebesfragen, auf Platon. Der hat so etwas zwar weder im *Symposion* noch im *Phaidros* gesagt, jedoch wird ein Gedicht überliefert, das man in der Renaissance in der Regel für authentisch hielt, in dem beschrieben wird, wie die Seele des Liebenden beim Kuß auf die Lippen tritt und in den Geliebten übergehen möchte. Während Bessarion, Ficino und Giovanni Pico noch ihre Schwierigkeiten mit diesem in der Renaissance populären Gedicht haben und dessen Bedeutung auf die eine oder andere Weise abschwächen müssen,²⁶ versteht Bembo bzw. Castiglione das Gedicht ganz konkret und schließt: „und deshalb sagt der göttlich liebende Platon, daß seine Seele beim Kuß auf die Lippen trete, um sich vom Körper zu trennen“²⁷.

Doch auch diese Erklärung des realen Kusses als Seelentausch scheint die Frage des Delfino nach der Süße des Kusses nicht zu beantworten. Ebensowenig könnte ihm Flaminio Nobili weiterhelfen, der den Kuß immerhin eindeutig als eine „Verbindung der Körper“ bezeichnet, dessen Wirkweise jedoch nicht weiter untersucht.²⁸ Die Antwort, die Patrizi ihm

²⁵ Baldassare Castiglione *Il Cortegiano, con una scelta delle opere minore*, hg. B. Maier, Turin 1955.

²⁶ Bessarion hält die platonischen homoerotischen Gedichte nicht für echt (vgl. Bessarion *In Calumniatorem Platonis libri IV* (lat./griech.), ediert in Bd. 2 von: Ludwig Mohler *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, 3 Bde., Paderborn 1923-42. Vgl. insb. II, 491-493). Ficino hält sie für echt, ist jedoch der Ansicht, Platon spreche dort nicht von der wahren und zu lobenden Liebe (vgl. Marsilio Ficino *De divino furore*, in: *Lettere I*, hg. S. Gentile, Florenz 1990, 19-28. Insb. 23). Giovanni Pico schließlich unterlegt den Gedichten einen allegorischen Sinn (vgl. Giovanni Pico *Commento...* (siehe Anm. 24), insb. 558).

²⁷ „e però il divinamente innamorato Platone dice che baciando venne gli l'anima ai labri per uscir del corpo.“ Castiglione *Il Cortegiano* (IV, 64)... (siehe Anm. 25), 531.

²⁸ „il bacio (...) è pur congiugnimento di corpi“, Flaminio Nobili *Trattato dell'Amore Humano* (1567), hg. P.D. Pasolini, Rom 1895. 24r.

gibt, und von der er ganz begeistert ist, fällt stark physiologisch aus: es seien die *spiriti*, die für die Süße des Kusses verantwortlich seien, und der, der küßt, trinkt unsichtbar von diesen *spiriti*.²⁹ Zunächst wird deshalb erläutert, weshalb die *spiriti* durch die Liebe süß werden, dann, wie sie vom Liebenden geküßt werden.

Bei seiner Erläuterung der Wirkweise der *spiriti* bezieht sich Patrizi stark auf Ficinos *Symposion*-Kommentar, den er über weite Strecken paraphrasiert. Ficino hat, wie weiter oben näher ausgeführt, in der sechsten Rede seines *Symposion*-Kommentars ausführlich von der Liebe als von einer Krankheit gehandelt, die durch den Blick und durch die Übertragung von *spiritus* ausgelöst werde. Dieser Auffassung schließt sich Patrizi an, doch die im gleichen Kontext von Ficino vorgenommene Bestimmung dieser Krankheit als eines bösen Zaubers, weist er explizit zurück. Für ihn besteht die Wirkweise nicht in Zauberei, sondern in einer „Naturkraft“ (*virtù naturale*), und er fügt gleich einen Grundsatz der aristotelischen Naturphilosophie hinzu, nämlich daß „zwischen Ursache und Effekt immer ein Mittel sein muß“.³⁰ Bei seiner weiteren Erläuterung der Wirkweise des Kusses geht Patrizi dann eigene Wege, denn von den verschiedenen Kußarten und ihrer Süße hat in der Tat, soweit ich weiß, keiner der Liebestheoretiker der Renaissance vor ihm gehandelt.³¹

Auf den ersten Blick mag der Dialog *Il Delfino* wenig mit der platonischen Tradition der Liebesbehandlung gemeinsam haben. Bei genauerer Betrachtung hat sich jedoch gezeigt, daß sich Patrizi trotz seiner starken naturphilosophischen Ausrichtung inhaltlich wie formal auf zentrale Texte der platonischen Tradition bezieht. Diese Orientierung Patrizis an zwei in der Renaissance rivalisierende Traditionen³² tritt in dem Dialog *L'amorosa filosofia* noch deutlicher hervor.

4. Den Dialog *L'amorosa filosofia* hat Patrizi 1577 in Modena geschrieben, aber nicht vollendet.³³ Auch in diesem Dialog läßt sich eine formale An-

²⁹ Patrizi *Il Delfino*... (siehe Anm. 3), 144.

³⁰ „E questa cosa per certo non è per incanto o per malia, ma è virtù naturale. E la natura non opera gli effetti suoi, se non per alcun mezo, et era l'occhio di lei e quello di lui.“ *Ebd.* 157.

³¹ Aguzzi Barbagli (1972, siehe Anm. 3) weist darauf hin, daß Patrizi sich bemüht, zeitgenössische physiologische Erkenntnisse – denen er in Padua ernsthafte Studien gewidmet hat – für die Analyse des Kusses fruchtbar zu machen.

³² Die Polemik über den Vorrang der platonischen oder der aristotelischen Philosophie wurde in Italien zunächst von Griechen, dann von Latein schreibenden Autoren geführt. Zur Geschichte dieser Polemik vgl. etwa John Monfasani „Il Perotti e la controversia tra platonici ed aristotelici“, *Res Publica Litterarum* 4 (1981) 195-213.

³³ Der Text wurde von Patrizi nicht veröffentlicht und erst in diesem Jahrhundert ediert. Zur Entstehung und Bedeutung des Dialogs vgl. John Charles Nelson: „L'amorosa filosofia' di Francesco Patrizi da Cherso“, *Rinascimento* II,II (1962) 89-106; Cesare Vasoli: „L'amorosa filosofia' di Francesco Patrizi e la dissoluzione del mito platonico dell' amore“, *Rivista di Storia della Filosofia* 38 (1988) 419-441.

lehnung an einen platonischen Text feststellen. Patrizi ahmt mit seiner *‘Liebesphilosophie’* die Struktur und die Verschachtelung des platonischen *Symposions* nach: jemand berichtet Freunden von einem Gastmahl, bei dem er zugegen war, und wo jemand, nämlich Patrizi selbst, von einem Gespräch mit einer Dame berichtet, die ihn in Liebesdingen unterrichtet hatte. – Wie eben auch von Sokrates berichtet wird, daß er beim Gastmahl von seiner Lehrerin Diotima gesprochen habe. Bei der „neuen Diotima“³⁴ handelt es sich um Tarquinia Molza, eine wegen ihrer Gelehrsamkeit von Patrizi sehr verehrte Frau³⁵. Ihre Autorität wird vor allem in der Einleitung des Dialogs begründet: dort wird sie wie eine Heilige beschrieben und sogar mit göttlichen Prädikaten gelobt.³⁶

Ihre Stilisierung dient jedoch nicht dazu, metaphysische oder theologische Aussagen über die Liebe zu treffen, denn die Liebeslehre der Tarquinia Molza steht in krassem Gegensatz zur Metaphysik: Alle Erscheinungsformen der Liebe, so lautet ihre Lehre, lassen sich auf eine „natürliche Selbstliebe“ (*naturale philautia*) zurückführen, die sich als ein „*occulto stimolo di natura*“³⁷ verstehen läßt; selbst die Liebe zu Gott wird auf das zurückgeführt, was den Menschen mit allen Geschöpfen gemeinsam ist: das durch einen natürlichen Antrieb bestimmte Verlangen nach dem eigenen Wohl (*proprio bene*) und der eigenen Erhaltung (*propria conservazione*)³⁸. Statt einen dem Kontext angemessenen theologischen oder metaphysischen Liebesbegriff zu propagieren, vertritt Tarquinia mithin eine stark naturphilosophisch orientierte Position.

Tarquinias Lehre wird – unterstützt durch die Inszenierung des Dialogs – als eine neue und bisher ungehörte Lehre präsentiert. Immer wieder wird die Neuheit der Lehre betont.³⁹ Doch wie steht es mit dieser Neuheit? Die Selbstliebe ist schon bei den Griechen ein Thema, das kontrovers diskutiert wurde. Für Platon, der den *eros* so sehr preist, ist der Begriff *philautia* negativ besetzt. In den *Nomoi* schreibt er:

„Denn der Liebende wird blind für das, was er liebt,⁴⁰ so daß er das Gerechte, das Gute und das Schöne falsch beurteilt, weil er das Seine stets höher als das Wahre schätzen zu müssen meint; (...) Von eben diesem Fehler rührt auch her, daß die eigene Unwissenheit allein als Weisheit erscheint; die Folge ist, daß wir, während wir, genau gesagt, gar nichts wissen, dennoch alles zu wissen glauben, und weil wir nicht anderen das, was

³⁴ „nuova Diotima“, Patrizi *L'amorosa filosofia...* (siehe Anm. 3), 65.

³⁵ Ihr hat Patrizi auch das dritte Buch seiner *Discussiones peripateticae*, gewidmet, wo er ihr nicht nur eine umfassende philosophische Bildung bescheinigt, sondern insbesondere bemerkt, daß sie „große Fortschritte in der Physiologie gemacht habe“ (In magnos profectus in Physiologia fecisti), vgl. Patrizi *Discussiones peripateticae*, Basel 1581. 289.

³⁶ Vgl. etwa „incomprendibile“ (Patrizi *L'amorosa filosofia...* (siehe Anm. 3), 5, 6, 31, 32, 33) und „ineffabile“ (*ibd.* 6, 7, 31, 33).

³⁷ Patrizi *ibd.* 130.

³⁸ Vgl. *ibd.* 120f.

³⁹ „una nuova filosofia di amore“, *ibd.* 7; vgl. auch *ibd.* 113; 123; 133.

⁴⁰ Vgl. auch Platon *Politeia* V, 474d-e.

*wir nicht verstehen, auszuführen überlassen, begehen wir unvermeidlich Fehler, wenn wir es selbst ausführen. Darum muß der Mensch die allzu große Selbstliebe (to sphodra philein hauton) meiden und stets demjenigen nachstreben, der besser ist als er, ohne irgendeine Scham hierbei vorzuschützen.*⁴¹

Die Konzentration auf sich selbst und mangelnde Bereitschaft, sich auf andere einzulassen, führt dazu, so darf man mit Platon folgern, die eigene Unwissenheit als Weisheit mißzuverstehen. Wer jedoch einen anderen liebt, der weiß, daß ihm noch etwas fehlt.

Ganz anders spricht Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* über die Liebe zu sich selbst. Für ihn bildet das Verhältnis, das man zu sich selbst hat, die Grundlage für dasjenige, das man zu anderen hat.⁴² Daher ist die richtig verstandene Selbstliebe auch wichtiger als jede andere Liebe, und so kommt er zu dem Schluß: „Jeder ist sich selbst der beste Freund, und darum soll man auch sich selbst am meisten lieben.“⁴³ Diese Selbstliebe wiederum ist für Aristoteles in der Natur begründet.

Patrizi greift also mit dem Urteil, die Selbstliebe liege jeder anderen Liebe zugrunde, eine alte aristotelische Überzeugung auf. Und er ist nicht der erste Autor der Renaissance, der diese Überzeugung in einem Text über die Liebe äußert. Wie John Charles Nelson gezeigt hat, hatte schon Mario Equicola eine ähnliche Meinung in seinem 1536 erschienenen *Libro di natura d'amore* vertreten.⁴⁴ Doch ein signifikanter Unterschied zwischen beiden Autoren bei der Beurteilung der Selbstliebe besteht darin, daß für Equicola das letzte Ziel dieser Liebe die Lust (*voluptà*) ist⁴⁵, während es für Patrizi eher in der Selbsterhaltung besteht. Aber Equicola ist nicht der einzige, der über die Selbstliebe geschrieben hat. Dies möchte ich im folgenden mit drei Hinweisen belegen.

1. Agostino Nifo nimmt in seinem *De amore* explizit zu der Überzeugung Equicolas, jede Liebe entstamme der Selbstliebe, Stellung. Zwar kommt er zu einem anderen Ergebnis als Equicola, aber sein Text belegt, daß Equicolas Position diskutiert wurde.⁴⁶

2. Auch Sperone Speroni beschäftigt sich mit der Selbstliebe. In seinen beiden *Discorsi dell' amore di se stesso*, die im Zusammenhang mit den Vorarbeiten zu seinem *Dialogo di amore* – in denen er die Selbstliebe jedoch nur streift – entstanden sind, erwägt er das Pro und Kontra der

⁴¹ Platon *Nomoi* V, 731e-732b (zitiert nach: Platon *Werke* (griech./dt.), Darmstadt 1977. Bd. 8/1: *Nomoi* I-VI, übers. K. Schöpsdau).

⁴² Aristoteles *Nikomachische Ethik*, übers. E. Rolfes, hg. G. Bien, Hamburg 41985. Vgl. insb. IX,4 u. IX,8, 1168b5.

⁴³ Vgl. *Ebd.* IX,8, 1168b10.

⁴⁴ Vgl. Nelson (siehe Anm. 33).

⁴⁵ Mario Equicola *Il Libro di natura d'amore* (1525), Venedig 1536: „Adunque concludemo l'huomo in tutti suoi effetti, & attioni non pensare, ne operare altro che amor se stesso, et di questo amare dicemo essere ultimo fine la volupta.“ 196r-v.

⁴⁶ Agostino Nifo *De pulchro liber + De amore liber II*, Rom 1531. Vgl. insb. *De amore*, Kap. 72: „A Philautia non omnem amorem proficisci“, fols. 114r-115v.

Selbstliebe.⁴⁷ Speroni hält dafür, daß die Selbstliebe eine *cosa naturalissima* sei, die den Menschen im Sein erhält und die, insofern sie natürlich ist, nicht zu tadeln ist.⁴⁸ Ja mehr noch, da sie uns auch dazu bewegt, uns selbst zu erkennen, ist sie eine *cosa virtuosissima*.⁴⁹ Auch wenn Patrizi diese *discorsi* nicht gekannt haben dürfte, belegen sie dennoch, daß die Selbstliebe ein virulentes Problem in der Renaissance war.

3. Benedetto Varchi schließlich stellt in seinen *Lezioni sopra alcune quistioni d'amore* unter vielen anderen auch die Frage, ob man einen anderen mehr als sich selbst lieben könne. Bei seiner Erörterung bezieht er sich insbesondere auf Aristoteles und zitiert dessen Diktum, daß die Liebe die natürliche Grundlage jeder anderen Liebe sei. Varchi schließt die Erörterung über die Selbstliebe mit den Worten: „uns reicht es gezeigt zu haben, daß jede menschliche Liebe Anfang, Mittel und Ziel in der Selbstliebe hat“.⁵⁰

4. Wenn Varchi der Selbstliebe schon so einen exponierten Platz einräumt, was ist dann, so darf man fragen, das Neue an der Darstellung Patrizis? Es fällt auf, daß Patrizi, im Unterschied zu den eben genannten Autoren, die Selbstliebe nicht in einem Traktat, sondern in einem Dialog erörtert.⁵¹ Durch die Wahl der Darstellungsform zeigt sich, daß sich Patrizi nicht primär an ein akademisches Publikum richtet, dem die aristotelischen Ansichten ohnehin vertraut sein dürften. Er greift vielmehr ein Genre auf, in dem platonische Vorstellungen beheimatet sind, und ersetzt den traditionellen Inhalt durch seine naturphilosophischen Überlegungen. Wie Cesare Vasoli treffend bemerkt hat, ist es Patrizi um die Auflösung des „platonischen Mythos“ von der Liebe gegangen.⁵² Dem sei hinzugefügt, daß die signifikante Neuerung Patrizis nicht darin besteht, die Liebe als in der Selbstliebe begründet zu sehen – eine Ansicht, die in den Liebestexten der Renaissance bereits zu einem Allgemeinplatz geworden war –, sondern sie besteht darin, daß Patrizi die Erörterung der Liebe auf die Erörterung der Selbstliebe reduziert und alle

⁴⁷ Sperone Speroni *Discorso primo & secondo dell'amor di se stesso*. In: *Opere*, 5 Bde., Venedig 1740. II, 521-534. – Zu Speronis Beschäftigung mit dem Thema Liebe vgl. die Untersuchung von Jean-Louis Fournel *Les dialogues de Sperone Speroni: libertés de la parole et règles de l'écriture*, Marburg 1990, insb. 49-71

⁴⁸ „Lo amar se medesimo è cosa naturalissima, e comune non solamente a tutti li uomini, ed animali, e vivente, ma ad ogni cosa che ci è, la quale naturalmente ama la sua salute, e tutto quello, onde ella ha che si salvi. Ma tanto maggiore dee esser l'amore, onde ama l'uomo se stesso, di qualunque altra cosa, quanto l'uomo è più nobile, ed è più degno di esser amato. Or se egli è naturale, non può esser vizioso.“ *Ebd.* 524.

⁴⁹ „Dico adunque che l'amar l'uomo se stesso non solamente è naturale, onde diciamo che vizioso son sia, ma dico che è cosa virtuosissima, piena di gran prudenzia e di sapienzia; onde non può non essere virtù, e virtù grande sopra d'ogni altra“. *Ebd.*

⁵⁰ „A noi basta aver provato, che tutti gli amori umani hanno principio, mezzo e fine dall'amor proprio“. Benedetto Varchi *Opere*, 2 Bde., Mailand s.d. II, 553a.

⁵¹ Allerdings hatte schon Pietro Bembo, wenn auch nur ganz am Rande, die von Gott verlichene Selbstliebe in seinen Dialogen *Degli Asolani* (Venedig 1505) erwähnt.

⁵² Vgl. Vasoli (siehe Anm. 33).

anderen Fragen- und Problemkreise unberücksichtigt läßt. Mit dieser Reduktion schafft Patrizi den Raum für eine metaphysikfreie philosophische Betrachtung der Liebe.

5. Mit Blick zurück auf die eben skizzierten Zusammenhänge möchte ich abschließend folgendes bemerken: Genuin platonisch ist zweifellos die Vorstellung der Göttlichkeit der Liebe und folglich auch die Erklärung ihrer Wirkweise und ihrer Effekte durch den Rekurs auf metaphysische Konzepte, wie die Vorstellung der Göttlichkeit der Schönheit und der Liebe. Doch die sogenannte platonisierende Liebesphilosophie der Renaissance war schon von Anfang an – damit meine ich hier: seit Ficino – auch mit der Liebe als einem natürlichen Phänomen beschäftigt. Für diesen Blick auf die Liebe liefert Platon zwar einige Hinweise, doch in der Renaissance existiert bereits ein elaboriertes technisches Vokabular der aristotelisch-naturphilosophischen und medizinischen Traditionen, auf das die Autoren der Renaissance zurückgreifen können und dies auch tun. Diese, aus der Sicht der platonischen Liebesanalyse, Nebentraditionen sind daher für das Verständnis der Texte über die Liebe der Renaissance nicht zu unterschätzen.

Patrizis Dialoge dokumentieren eindringlich, daß sich die Entwicklung der platonischen Tradition des Denkens in der Renaissance, selbst auf so einem angestammten Gebiet wie dem der Liebesanalyse, nicht ohne Berücksichtigung anderer philosophischer Traditionen – hier der aristotelischen und der medizinischen – angemessen verstehen läßt. Dieses Eindringen anderer Traditionen führt freilich zu Transformationen, die schließlich die platonischen Vorgaben nur noch rudimentär erkennen lassen. Es ist selbstverständlich ein großer Unterschied, ob man – wie in *L'amorosa filosofia* – die Liebe auf Selbstliebe reduziert und die Liebe damit als einen natürlichen Trieb bezeichnet, oder ob man – wie in *Il Delfino* – en détail die Wirkweise des Kusses physiologisch rekonstruiert. In beiden Fällen jedoch wird von der Liebe als von einem natürlichen Phänomen gehandelt, das sich durch naturphilosophische Kategorien begreifen läßt. Während Platon die Liebe noch bis in ihre physiologischen Effekte hinein als ein metaphysisches Phänomen erklärt, scheint sich die Sache bei Patrizi endgültig umgekehrt zu haben.

DANILO FACCA

FILOSOFIA E RETORICA NEL COMMENTO AL *TIMEO* DI SZYMON BIRKOWSKI

Tra il gennaio 1609 ed il gennaio 1612 Szymon Birkowski, professore di filosofia dell'Accademia di Zamość (nato a Leopoli, filologo, compì gli studi filosofici a Cracovia e quelli medici a Padova, pubblicò in pratica solo una traduzione del *De collocatione verborum di Dionigi di Alicarnasso*, morì nel 1626) „legge” ai suoi allievi i seguenti testi: Charpentier *Descriptio universae naturae*, Galeno *Ars parva*, *Timeo* (di cui appunto tratteremo), *Metafisica*, *Etica Nicomachea* e *Politica*, nell'ordine. In questo ciclo triennale, Birkowski era stato docente di „filosofia della natura”, di „logica e metafisica” e di „filosofia pratica” di volta in volta. Non è solo versatilità intellettuale quella di Birkowski; si trattava anche della necessità di servire ai bisogni della scuola e di coprire i ruoli che di anno in anno restavano scoperti per varie circostanze contingenti. L'Accademia di Zamość era un ginnasio accademico, sorto alla fine del '500, ispirandosi ai programmi umanistici sturmiani e melantoniani¹; l'idea originaria del suo fondatore – Jan Zamojski, grande figura di politico e mecenate – era quella di preparare i rampolli della piccola e media nobiltà polacca, che non potevano permettersi studi all'estero, per la vita politica, militare, per l'amministrazione². In qualche modo essa doveva fare anche concorrenza alle scuole gesuitiche (Zamojski non dimenticò mai che fu il Collegio Romano a „soffiargli” un giovane talento come Marcin Cerniglecki, autore di un corso di logica assai diffuso nelle scuole del XVII secolo) che allora stavano facendo progressi vistosi anche in Polonia.³ In minor misura doveva concorrere con i ginnasi protestanti. L'Accademia originariamente non doveva essere una *Universitas* – come

¹ Cfr. I. Dąbska, *Filozofia w Akademii Zamojskiej w dobie Renesansu in Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVII wieku*, a cura di L. Szczucki, Wrocław 1978, pp. 87-114.

² S. Grzybowski, *Jan Zamojski jako wychowawca młodzieży szlacheckiej in W kręgu akademickiego Zamościa*, a cura di H. Gmiterek, Lublin 1996, pp. 83-93.

³ Cfr. I. Dąbska, *Logika w Gimnazjum Akademickim Gdańskim in eadem, Znak i myśli*, Warszawa 1975, pp. 225-250, p. 223; la Dąbska riprende qui il giudizio di J. K. Kochanowski, *Dzieje Akademii Zamojskiej*, Warszawa 1899-1900. Ma vedi anche S. Grzybowski, *op. cit.*, p. 85

peraltro prevedeva la bolla pontificia del 1594⁴ che le consentiva di rilasciare diplomi universitari in „arti”, medicina e diritto – ma, come pensava il suo fondatore, una scuola „civile” in cui predominavano gli studi retorici e poi quelli giuridici. In questo quadro il programma di studi filosofici intendeva offrire un corso completo e sistematico, funzionale alla natura della scuola; si trattava cioè di fornire degli elementi di filosofia ai futuri studenti di diritto e di „scienze politiche”. In questo contesto appare – un poco a sorpresa – il *Timeo*. A dire il vero, nei programmi stesi a fine secolo da Zamojski stesso e dai suoi collaboratori era prevista la *Metafisica* aristotelica accanto al *Parmenide*⁵, una buona intuizione dal punto di vista storico, ma che fu lasciata cadere. È, infatti, probabile che ad un certo punto il mito cosmogonico timaico, con il suo fascino anche letterario, venisse preferito alla dialettica filosofica del *Parmenide*, troppo difficile per un pubblico di adolescenti (a queste due opere fu poi aggiunto anche il *De natura deorum* ciceroniano). In ogni caso è chiaro che *Metafisica* aristotelica e *Timeo* sono considerate da Birkowski opere solidali: quest’ultima guarda al mondo dalla prospettiva di Dio, dell’*opifex*, che lo ha costituito; la *Metafisica* di Aristotele, invece considera i principi generali della realtà senza risalire al processo della sua costituzione (Birkowski intende l’espressione *ens quatenus ens* in quest’ultimo senso)⁶. Il *Timeo* è una metafisica che in più si apre ad una prospettiva teologica, la quale invece non è tematizzata in Aristotele. La „onto-teologia” – giusto per usare un termine oggi di moda – costruita da Birkowski era solo il secondo momento degli studi filosofici del programma. Prima di essi, infatti, venivano quelli di „filosofia pratica”, perché secondo Platone – dice Birkowski – filosofia della natura e metafisica sarebbero vuota „metereologia” se prima il Bene non venisse esposto nella sua dimensione morale e politica⁷. Il complesso degli studi filosofici, infine, doveva introdurre quelli storici e giuridici, negli anni finali del corso dell’Accademia. Interessante fin d’ora notare che per realizzare un piano di studi filosofici completo e sistematico paragonabile a quello delle scuole gesuitiche e protestanti, veniva utilizzato quasi esclusivamente uno strumento altrove in disuso, cioè il commento continuo.

Il nostro commento al *Timeo* (conservato alla Biblioteca Nazionale di Varsavia con quello che rimane della Biblioteca dell’Accademia di Zamość

⁴ Cfr. *Leges sive privilegium vetus Academiae Zamoscensis*, Biblioteca Nazionale di Varsavia, manoscritto BOZ (Biblioteka Ordynacji Zamojskich) 1591, e anche il vecchio articolo (1929) di S. Kot, *Publikacje nowych uniwersytetów w XVI w. Królewic i Zamość ora in Polska złotego wieku i Europa. Studia i szkice*, Warszawa 1987, pp. 290-303.

⁵ Su cui cfr. J.A. Wadowski, *Anacephaleosis professorum Academiae Zamoscensis (Fontes et Commentationes historiarum scholarum superiorum in Polonia illustrantes I, 1573-1605)*, Warszawa 1899-1900, p. 78 e 79; S. Lempicki, *Działalność Jana Zamojskiego na polu szkolnictwa 1573-1605*, Kraków 1921, p. 200.

⁶ Cfr. il commento di Birkowski alla *Metafisica*, Biblioteca Nazionale di Varsavia, ms. BOZ 1524.

⁷ *Excellentissimi ac doctissimi Simonis Birconis philosophiae et medicinae doctor in Platonis Timaeum seu de natura dialogum commentarius*, Biblioteca Nazionale di Varsavia, ms. BOZ 1523, pp. 1-230, p. 2 e 3.

dopo le distruzioni dell'ultima e di altre guerre – il nostro manoscritto può considerarsi un miracoloso superstite), comprende 230 pagine di fitta scrittura e fu letto nel semestre invernale del 1610. La copia che abbiamo – e lo stesso vale per tutti i commenti superstiti di Birkowski – fu trascritta da Tomasz Zamojski, figlio di Jan Zamojski. Siamo cioè di fronte ad un commento ed ad un corso di filosofia *ad usum delphini*, anche se abbiamo motivo di ritenere che Tomasz doveva seguire lo stesso programma degli altri studenti della scuola. In ogni caso, tra i commenti di scuola di Birkowski⁸, quello al *Timeo* ha certamente un carattere particolare. Tutti gli altri, infatti, di solito sono poco più che parafrasi, che anatomizzano il testo oppure lo riducono a „sillogismi”, per usare il termine corrente, ma che sono in realtà ragionamenti ipotetici sul modello stoico. Al massimo troviamo qualche citazione di un autore classico, ma molto raramente. Insomma, il lavoro di un professore, competente e versatile, ma pedissequo e poco originale. Nel caso del *Timeo*, invece, c'è sicuramente qualcosa di più; non solo incontriamo – cosa unica per Birkowski – delle digressioni, degli approfondimenti tematici, non solo si moltiplicano le citazioni delle autorità antiche e moderne (il che è pure un *unicum* per il nostro autore); oltre a tutto questo c'è un genuino dato culturale ed intellettuale e cioè la evidente e sincera ammirazione per la bellezza del mito timaico: la cosmogonia raccontata da Platone esercita un evidente fascino sul glossatore, molto di più delle aride pagine della *Metafisica* che egli quasi parallelamente andava commentando. Birkowski, per capire e spiegare il *Timeo* ha preso o ripreso in mano un'abbondante letteratura platonica, neoplatonica e platonizzante: Plutarco, Plotino, Porfirio, Proclo, Psello, Ermete Trismegisto, Apuleio, i padri della Chiesa con Agostino in testa, Calcidio e poi tra i moderni Bessarione, Pico e Gianfrancesco Pico, Agrippa, Reuchlin, Steuco, cabalisti (Paolo Ricci), medici (Fernel, Lemnio) e così via. Il *princeps platoniorum* è però Ficino, l'autorità che ha recuperato il platonismo antico e lo ha riproposto al mondo moderno; fonte che Birkowski utilizza abbondantemente, per esempio riportando brani interi dal commento al *Timeo*, per esempio a proposito della struttura matematico-musicale dell'anima⁹; è comunque soprattutto il Ficino della *Theologia platonica de immortalitate animae*, un po' meno quello dei commenti e dei trattati. L'impressione nel complesso è di tornare alla stagione d'oro del neoplatonismo fiorentino e rinascimentale, nel clima della *perennis philosophia* e della concordia filosofico teologica. Interessante notare che nel coro platonico c'è una vistosa assenza, e cioè quella di Francesco Patrizi da

⁸ Si sono conservati, oltre al già citato commento alla *Metafisica*, un commento alla *Politica* (BOZ 1517), al *De natura deorum* (BOZ 1522), alla *Ars parva galenica* (BOZ 1520), nonché delle *quaestiones* su la *Descriptio universae naturae* di Jacques Charpentier (BOZ 1520). Pare invece che siano andate perdute le opere di Birkowski di tema logico, forse dei commenti agli *Analitici secondi*. Cfr. J. A. Maciejowski, *Dodatki do piśmiennictwa polskiego od czasów najdawniejszych aż do roku 1830*, Warszawa 1852, t. III, B, p. 230 e ss.

⁹ In *Timaeum*, cit., pp. 87-90. Cfr. M. Ficino, *In Timaeum*, 36

Cherso, l'unico dei *recentiores* di una certa importanza che non viene nominato neanche una volta (e sappiamo che a Zamość le sue opere c'erano e che venivano lette), che tra l'altro recentemente si era interessato proprio al *Timeo*¹⁰. La cosa non è senza significato. Un paio di anni prima un collega di Birkowski, l'allora rettore della scuola Adam Burski – anche lui educatore filosofico di Tomasz Zamojski –, durante un corso introduttivo alla filosofia, riprese il mito della sua origine sapienziale, pre-greca, e la fece derivare in ultima analisi dai colloqui edenici tra Jahwe e Adam¹¹. Incidentalmente il discorso era caduto sugli *Oracoli caldaici*, non molti anni prima pubblicati dal Patrizi, a proposito dei quali Burski aveva sollevato un discreto, ma fermo dubbio di autenticità. Burski ricorda come secondo Patrizi questa sedicente rivelazione contenga addirittura i dogmi fondamentali della religione cristiana, trinità, incarnazione e così via. Burski, che è fondamentalmente un filologo, si limita a indicare che questi testi non possono essere antichi come si vorrebbe, ma è chiaro che un argomento del genere, che insinua che quella „antichissima rivelazione” è in fondo un plagio o una compilazione, basta a mandare all'aria l'intera operazione¹². L'orientamento di un „estremista” della *prisca theologia* come Patrizi doveva essere considerato a Zamość con sospetto. Spunti di concordismo platonico aristotelico mosaico non mancano certo – e vedremo il loro senso – ma sicuramente vengono purificati di elementi che potessero risultare controversi. D'altra parte quelli non erano più tempi adatti per entusiasmi ermetici o in generale per ritorni di fiamma di certo spirito rinascimentale. Nel 1610 l'influenza della cultura controriformistica in Polonia è sempre più forte (il fratello di Szymon Birkowski, Fabian, noto predicatore, è uno dei suoi esponenti di punta), il periodo d'oro delle libertà polacche è forse già passato e, soprattutto, non c'è più un uomo dell'autorità e della cultura di Jan Zamojski a garantire l'autonomia della scuola, l'indipendenza dell'insegnamento da vincoli confessionali. Così – e torniamo a Birkowski – nel nostro commento domina un atteggiamento prudente, attento a evitare interpretazioni pericolose del significato della tradizione platonica e della perenne filosofia.

Prendiamo una delle digressioni che interrompono l'esposizione continua, e cioè quella dal titolo *An sit mundus creatus*¹³. Platone, con quel suo „ἦ ὦ ἦ □ ■ ¶ ■” (28b) aveva dato del filo da torcere ai commentatori di tutte le epoche. L'opinione di Birkowski è molto cauta: si può difendere l'idea che per Platone il mondo sia creato, ma questo non elimina tutte le difficoltà: bisogna spiegare perchè egli altre volte dice che il mondo è

¹⁰ Cfr. C. Schmitt, *L'introduction de la philosophie platonicienne dans l'enseignement des universités à la Renaissance in Platon et Aristote à la Renaissance, XVI colloque international de Tours*, Paris, 1976, pp. 93-104.

¹¹ *Elementa philosophiae*, ms. BOZ 141, ff. 9r-24r.

¹² *Op. cit.*, f. 16v.

¹³ *In Timaeum, cit.*, pp. 26-30.

„eterno”, nonostante quella felice intuizione che invece vuole che il mondo „si generi”¹⁴. Si può provare a giustificare Platone – Birkowski è consapevole che si tratta di integrare dall'esterno il suo pensiero: si può intendere che il mondo è „eterno” in quanto paradigma ideale della realtà che si trova „in mente Dei”¹⁵, o che è eterno perchè così sembra nel suo insieme rispetto alle singole cose che passano¹⁶; dunque l'intuizione platonica potrebbe essere mantenuta, nonostante l'apparente contraddizione nelle parole del filosofo ateniese. Il *Timeo* però non è e non sarà mai la *Genesi*, le indecisioni di Platone dicono che egli ha intravisto certi lampi di verità, ma¹⁷ „*obscurae et involute*”; il suo orizzonte è pur sempre quello della filosofia pagana: la sua convinzione che gli astri sono degli dei per esempio è falsa, empia e non è suscettibile di giustificazione¹⁸. Una cosa d'altra parte è vera: con Platone più che con qualsiasi altro la filosofia pagana ha visto lontano e almeno in una cosa non c'è differenza tra le enunciazioni del *Timeo* e quelle di Mosè: „vidit quod omnia erant bona”¹⁹; sul piano dell'ottimismo cosmologico, del giudizio sull'armonia del mondo e sulla bontà del suo artefice, i due antichi racconti sono ugualmente chiari e suonano univoci. La filosofia platonica ha descritto perfettamente l'ordine provvidenziale che regge l'universo e su questo punto la Rivelazione e le Sacre Scritture non hanno nulla da aggiungere.

Fatte le dovute precisazioni e stabilito una volta per tutte che non si può „mosaicizzare” tanto facilmente Platone, l'utilità del discorso platonico sta proprio in questa apertura verso le spiegazioni „ultime”, verso la dimensione soprannaturale. Ricordiamo alcuni temi approfonditi dal commento: i demoni esistono, nonostante quello che pensano gli empici medici, che attribuiscono certi effetti alle discrasie umorali ignorando la potenza di queste creature ribelli²⁰. Esistono pure i miracoli, perchè le *leges* naturali sono sospese alla volontà divina che le può interrompere quando vuole per agire direttamente sopra la natura, se non addirittura contro di essa²¹. L'anima è immortale ed è la forma individuale e sostanziale di ciascuno²². Platone, insomma, ha perlomeno individuato alcuni temi di quella che si sarebbe poi chiamata teologia. Non sempre è pervenuto alla verità, ma è chiaro che egli è orientato verso le „cose divine”, un'immagine di Platone del resto consueta nel Rinascimento e per Birkowski direttamente legata alla lettura di Ficino (niente di strano che i libri di quest'

¹⁴ *Op. cit.*, p. 26.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 28.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 25.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 29.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 25.

²⁰ *Op. cit.*, p. 121 e ss.

²¹ *Op. cit.*, p. 137 e ss.

²² *Op. cit.*, p. 194 e ss.

ultimo siano classificati tra quelli „teologici” negli elenchi della biblioteca di Zamość²³). Per non aver capito le intenzioni profonde del suo maestro (e forse per odio nei suoi confronti²⁴) Aristotele ha criticato il caposaldo della dottrina platonica, cioè la teoria delle idee, a cui Birkowski dedica le prime e più lunghe digressioni del commento. Nella piccola teologia platonica di Birkowski, questa dottrina è una specie di baricentro, ed egli la riferisce in una versione che deriva dalla filosofia medioplatonica: le idee sono i pensieri eternamente pensati dalla mente divina, e dunque il vero vincolo che tiene assieme l'assoluto Uno e i molti, Dio e la Natura. Per difendere questo principio viene mobilitata tutta la macchina da guerra della filosofia perenne: Plotino, Porfirio, Proclo, Giamblico, Psello, S. Agostino, Bessarione, Pico, Steuco, senza dire che già secoli prima di Platone ci aveva pensato l'„antichissimo” Ermete Trismegisto a sostenere la realtà delle idee, intese appunto come pensieri eterni della mente divina. E Aristotele? Lo Stagirita si è fermato alle forme delle cose sensibili e non ha proceduto oltre. Non solo, ma da questo punto di vista „fisico” ha osato criticare il suo maestro²⁵. Platone insomma ci ha dato un'immagine fedele ed esauriente dell'ordine cosmologico, Aristotele ha elaborato una metafisica limitata dal fatto di essere funzionale ai suoi interessi naturalistici, una dottrina dei principi dell'esperienza. Mentre Aristotele si è limitato all'*ens quatenus ens*, Platone – vedendoci meglio – ha dato un senso a questa ricerca aprendola ad una prospettiva teologica. Questo significa che, fatte le debite precisazioni, una conciliazione è sempre possibile, proprio perchè in fin dei conti le differenze dipendono dai diversi orientamenti dei due maestri – etico-teologico l'uno, scientifico naturalistico l'altro – complementari e non contrastanti. In realtà la tesi delle idee come pensieri di Dio ritorna in altri testi usciti dall'Accademia di Zamość²⁶, così come ritorna il principio di considerare Aristotele vittima di un fraintendimento poco più che verbale: lo schema concordistico è qui prima di tutto quello di Antioco di Ascalona, noto naturalmente attraverso Cicerone („differunt verbis, non rebus” è la formula più volte ripetuta). Sul confronto tra Platone ed Aristotele o meglio fra le tradizioni che da loro derivano, si sviluppano le altre digressioni.

Vediamo qualche altro esempio e torniamo perciò ai demoni (li si può chiamare direttamente angeli e diavoli); da quando c'è la filosofia non si è mai dubitato della loro esistenza²⁷. Si discute – è vero – se questo vale anche per Aristotele, ma in realtà tutto quello che si può dire a proposito

²³ Cfr. *Catalogus librorum Bibliothecae Academiae Zamoscensis*, BOZ 1582, ff. 1r-114r, f. 2v.

²⁴ In *Timaeum*, cit., p. 26.

²⁵ *Op. cit.*, pp. 35-48.

²⁶ Cfr. per esempio il commento manoscritto all'*Etica Nicomachea* di Adam Burski del 1611 (Biblioteca Nazionale di Varsavia, BOZ 1515, ff. 1r-336v, f. 33r), dove nella parte introduttiva viene richiamata proprio questa dottrina e proprio per evitare il fraintendimento tra le „idee” platoniche e le „forme” aristoteliche.

²⁷ In *Timaeum*, cit., p. 125.

dello Stagirita è che egli non affronta il problema direttamente; ma non è affatto detto che neghi i diavoli, anzi è più probabile che li ammetta. Che cosa altro sarebbero, infatti, quelle sue intelligenze motrici, se non sostanze separate affini ai demoni²⁸? Birkowski è ben al corrente delle recenti dispute in merito, cita Lemnio, Cardano e soprattutto Pomponazzi, *De incantationibus* naturalmente. È interessante però che in questo caso l'insistenza sul tema dell'universale consenso faccia chiudere un occhio (e anche due) a Birkowski: l'aristotelico Pomponazzi potrebbe addirittura avere ragione nel negare l'esistenza dei demoni; non è forse vero che questi sono stati scacciati definitivamente dal mondo con la venuta di Gesù?²⁹ Per l'opinione di Pomponazzi, pur aberrante in sé stessa, si può quindi trovare una qualche giustificazione; gli empi dunque vanno cercati – come abbiamo accennato sopra – tra i medici con le loro teorie materialistiche, che riducono i fenomeni demoniaci a discrasie umorali³⁰. La filosofia è invece unanime. Sul senso di questa forzatissima concordia dovremo comunque tornare alla fine.

Semplicemente aporetico è invece il discorso sull'anima: qui le cose sono difficili – ammette Burski. I platonici – Ficino in testa – parlano di un „ingenium superinfusum” ed immortale³¹; le teorie di Aristotele, invece, sono di segno opposto: non c'è parte dell'anima che non sia l'atto di un corpo³². Birkowski non prende direttamente partito per l'uno o per l'altro, quello che piuttosto gli interessa è mostrare quali sono le difficoltà del problema e i punti deboli delle soluzioni proposte: pare, infatti, che le filosofie non riescano a restituire la verità su questo tema, e cioè che l'anima è forma sostanziale unica ed individuale, ed anche immortale. Esse si aggrovigliano in una antinomia: da un lato i principi della filosofia di Aristotele portano inevitabilmente a negare l'immortalità dell'anima, e d'altra parte lo Stagirita non è coerente con sé stesso perché parla di una mente che viene da fuori³³. Ma anche le dottrine platoniche, che invece garantiscono l'immortalità, presentano degli inconvenienti: uno per tutti, la teoria della metempsicosi, di per sé stessa empia, ma che in termini puramente filosofici esprime la difficoltà di mantenere un legame sostanziale tra anima e corpo³⁴. Birkowski si mette allora a ragionare da platonico, presentando la questione dal punto di vista di un filosofo accademico. È a questo punto che il ricorso a Marsilio Ficino diventa quasi sistematico: innanzitutto, la metempsicosi, che è stata fomite di eresie, potrebbe essere solo una metafora poetica, una allegoria morale – come quando si dice

²⁸ *Op. cit.*, p. 124.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Op. cit.*, p. 125.

³¹ *Op. cit.*, p. 142. Birkowski si riferisce al commento al *Simposio*.

³² *Op. cit.*, p. 143.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Op. cit.*, p. 144-145.

che qualcuno è un animale, senza intendere letteralmente che la sua anima è quella che un tempo fu l'anima di un cane³⁵. Ma questo evidentemente non basta ad eludere il problema di fondo del platonismo: per esso l'anima intellettiva viene creata da Dio e perciò è separata ed immortale; le altre parti inferiori sono invece inseparabili dal corpo e mortali, perché create dalle cause seconde che il *Timeo* chiama „dei minori”. La dicotomia dell'anima umana, non è un'appendice del sistema: lo stesso impianto cosmologico timaico la esige, l'una e l'altro sono solidali³⁶. Di nuovo è Marsilio Ficino a proporre la possibile soluzione „ex mente Platonis”: in sintesi, le facoltà inferiori della sensibilità non sono veramente nuove essenze dell'anima, ma disposizioni accidentali che essa acquista quando acquista un corpo. Quando invece lo lascia essa lascia anche quelle, le quali allora semplicemente cessano di esistere³⁷. I problemi però non sono finiti; come si trasmette l'anima al corpo? Visto che la metempsicosi è una favola, non resta che il dire che essa passa attraverso il seme della generazione naturale. Ma questo dovrebbe allora valere anche per la parte intellettiva, visto che l'anima è una ed indivisibile. È possibile che la parte intellettiva passi nel seme?³⁸ In definitiva Birkowski lascia aperta la questione e si accontenta di incalzare il lettore con sempre nuove domande. Qui ed in altri casi particolarmente complicati la filosofia non sa dare una descrizione coerente ed esauriente della realtà delle cose. Birkowski allora ripete una formula lapidaria sulla quale dobbiamo fermare la nostra attenzione: „Melius est hic dubitare quam pro certo aliquid affirmare”³⁹.

L'interesse per questa espressione è dovuto al fatto che essa non è affatto casuale, nè isolata. Si tratta di una formula che a Zamość significava inequivocabilmente una cosa sola e cioè il richiamo all'orientamento scetticeggiante del Cicerone degli *Academica*, come dimostrano altri testi di altri membri del corpo insegnante dell'Accademia, in particolare il già citato Adam Burski⁴⁰. Le radici di questa predilezione sono in parte da ricercare nel soggiorno parigino di Jan Zamojski e nei contatti con Ramo e la sua scuola (Talon). Non bisogna però dimenticare il significato autonomo del ciceronanesimo polacco, che è molto di più di un orientamento letterario o di una corrente stilistica. È cioè anche questo, ma con radici sociali e culturali profonde nella Polonia del '500, esso è una parte essenziale

³⁵ *Op. cit.*, p. 144. Birkowski si riferisce al XVII libro della *Theologia platonica* ed al commento al IX libro delle *Leggi*.

³⁶ *Op. cit.*, p. 196 e ss.

³⁷ *Op. cit.*, p. 198. Birkowski cita da *Theologia platonica*, III, 8.

³⁸ *Op. cit.*, p. 199 e ss.

³⁹ *Op. cit.*, p. 200.

⁴⁰ La parte finale dei citati *Elementa philosophiae* non è che un centone di testi ciceroniani che vuole mostrare come la perfetta educazione dell'oratore e dell'uomo politico si sposi preferibilmente alla opzione filosofica neoaccademica, soprattutto quella scettico-probabilistica di Filone di Larissa.

della cultura nazionale o almeno di quella delle classi egemoni⁴¹. Nel caso di Zamość, la cosa è vera più che mai, l'Arpinate è il vero santo patrono dell'Accademia, l'ideale intellettuale ed antropologico che sta dietro a questo modello di educazione, la sintesi cioè tra l'uomo di cultura e l'uomo di stato. Oltre a ciò, tuttavia, il richiamo insistito a Cicerone, ed in particolare al Cicerone degli *Academica* significava in questi anni ed in questa scuola qualcosa di ancora più preciso; era infatti il tentativo di difendersi dalla influenza del neostoicismo lipsiano che nella stessa Zamość e negli ambienti vicini alla corte stava crescendo in modo abbastanza spettacolare⁴². Per semplificare potremmo dire che abbiamo due figure simbolo: da un lato Cicerone allievo di Filone di Larissa, filoscettico, antidogmatico, tollerante, difensore delle libertà repubblicane (e non c'è bisogno di ricordare il peso fondamentale di questa ideologia della libertà, nella cultura della piccola e media nobiltà polacca, ma anche in quella di Jan Zamojski); dall'altro Lipsio – con la sua *Politica*, ma anche con il suo Tacito – filoassolutista, criptomachiavellico, e inoltre dogmatico e fautore di una limitazione della libertà confessionale. Questo contesto esterno ci ricorda che siamo in un momento di passaggio della cultura polacca – dal Rinascimento alla Controriforma, per usare una formula – ma su questo dobbiamo limitarci a questi cenni.

C'è poi il contesto interno di questi passaggi del commento di tono probabilistico, cioè il lavoro scolastico, la *routine* delle lezioni e degli esercizi; Cicerone a Zamość veniva utilizzato fin dalle classi inferiori come libro di testo; egli è prima di tutto maestro di retorica e di dialettica, che costituiscono parte essenziale della didattica ad orientamento pratico e civile di Zamość. Il primato di queste discipline nella vita dell'Accademia deve naturalmente servire da criterio nel valutare il nostro commento: gli approfondimenti tematici, infatti, le digressioni filosofico-teologiche di cui abbiamo riferito, rivelano chiaramente la loro destinazione. Birkowski, pensiamo, non fa altro che organizzare la trattazione di alcuni temi notevoli (creazione, demoni, anima) secondo degli schemi precisi: si parte infatti da un *topos* retorico o dialettico, per es. il *consensus omnium* sulla questione dell'esistenza dei demoni; oppure il principio che *in magnis sat est et voluisse*, nel caso del pagano Platone che può essere scusato se in una materia così ardua come la creazione ha inteso solo alcune scintille della verità; oppure l'aporia, nel caso della relazione filosofica sull'anima (essa deve essere forma sostanziale e individuale, ma allora è mortale; essa deve essere immortale e allora non si sa come può essere principio formale dell'individuo ecc.), oppure ancora il tema dell'analogia – identità e differenza – tra il fare del demiurgo divino e quella pallida imitazione di esso che è l'opera uma-

⁴¹ St. Kot, *Wpływ starożytności na teorie polityczne Andrzeja Fryczy z Modrzewa*, Kraków 1911, specialmente la prima parte di questo studio.

⁴² C. Backvis, *Szkice o kulturze staropolskiej*, Warszawa 1975, p. 266 e *passim*; Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Warszawa 1992, p. 104 e 105.

na⁴³, e così via. Attorno a questi schemi di argomentazione o discussione viene raccolta una serie di opinioni e di autorità illustri, una riserva di idee che di volta in volta servono o per argomentare *pro et contra* una certa tesi; o per illustrare un problema da diversi lati; oppure ancora per produrre una soluzione seguendo una pista preconstituita. Questa massa di citazioni è insomma un materiale grezzo, che presumibilmente i giovani allievi – ragazzi tra i 15 ed i 16 anni, che avevano già alle spalle un certo *training* retorico-dialettico – dovevano sviluppare in diverse forme: esercitazioni, elaborati, declamazioni, discussioni simulate, tutte cose che avevano regolarmente luogo nella vita della scuola.

Abbiamo dunque uno speciale ed a suo modo irripetibile impasto platonico-aristotelico-ciceroniano, nel quale la filosofia si trova subordinata ad una certa didattica e serve da strumento nelle arti del discorso e della discussione. Sarebbe fuori luogo dunque parlare di una forma di „platonismo” di Birkowski, in senso filosofico-dottrinale (quando per esempio si troverà a commentare le critiche alla teoria delle idee della *Metafisica* aristotelica, non farà che ripeterle ed accettarle, senza muovere nessun rilievo ad Aristotele⁴⁴; è per lui come cambiarsi di vestito, secondo lo spirito del professore di scuola che spiega obiettivamente il testo e basta). La destinazione scolastica del commento, la destinazione a questa particolare scuola, va quindi sempre tenuta in conto nel dare un giudizio. Se vogliamo formularne uno potrebbe pertanto dire così: Birkowski doveva ravvisare nel *Timeo* di Platone un testo importante dal punto di vista educativo e questo per due ragioni.

In primo luogo perchè dal racconto cosmogonico di Platone, in uno spazio di pagine relativamente limitato, emergono quasi tutti i principali problemi di una filosofia ad orientamento teologico, attorno ai quali si è affaticata una illustre tradizione di commentatori, Dottori e Padri della Chiesa. Questa tradizione non sempre però è unanime, ma non è detto che questo sia un male: mettere l'accento sulle „*diversae sententiae*”, sulla perennità dei problemi e sulla precarietà delle soluzioni veniva incontro perfettamente all'esigenza pedagogica di allenare i giovani a diverse abilità pratiche (dimostrare, ma anche parlare davanti ad un'assemblea, discutere, convincere, confutare), il che era tra gli scopi principali della scuola. Meno stimolante, da questo punto di vista, la *Metafisica* aristotelica, testo meno suggestivo visto il suo orientamento piattamente „ontologico” – così almeno lo intende Birkowski. Il commento birkowskiano a quest'ultima è una semplice illustrazione testuale, di lettura e di studio piuttosto noiosi (più in generale colpisce che nella copiatura di migliaia di pagine come queste del commento alla *Metafisica* consistesse in sostanza il „metodo” didattico che si volle applicare a Tomasz Zamojski; un lavoro quasi solo di quantità che colpisce se si pensa alla eccezionale educazione ricevuta dal padre Jan

⁴³ In *Timaeum*, cit., p. 23 e ss.

⁴⁴ In *Metaphysicam Aristotelis*, cit., f. 20 r e ss.

Zamojski, che frequentò le migliori scuole ed università – Strasburgo, Parigi, Padova –, e che fu a contatto con le *elites* culturali dell'epoca).

In secondo luogo, in questo commento vi è un elemento per così dire „perenne” e che doveva aver colpito Birkowski, se questi si decise ad inserire il *Timeo* nel suo corso all'ultimo momento al posto del *Parmenide*. Si tratta cioè della suggestione che deriva dalla cosmogonia timaica, lo stupore per l'ordine e la bellezza della *machina mundi* platonica. E insieme a questo l'invito a cercare oltre al caos delle apparenze l'impronta del divino artefice e della sua bontà. Birkowski, evidentemente affascinato dai valori etico-estetici del cosmo timaico, ritiene indispensabile trovare per essi un posto nel programma del suo corso: il commento si apre con la dichiarazione⁴⁵ che per Platone gli studi fisici e metafisici hanno soprattutto un ruolo complementare rispetto allo studio dell'etica e della politica, perché hanno lo scopo di mostrare che *bonum* ed *esse* sono compenetrati. Affermazione non puramente accademica nel *curriculum* zamosciano del 1610, ma in perfetta sintonia con l'ispirazione di questa *ratio studiorum* tardo rinascimentale.

A questo giudizio sia lecito aggiungere, in conclusione, un altro di carattere storico più generale. Alla luce del commento al *Timeo*, Szymon Birkowski appare per molti aspetti un epigono. Questo è uno degli ultimi commenti continui scritti a Zamość, da qui a qualche anno anche in questa scuola si useranno solo corsi sistematici aristotelico-tomisti o al massimo sintesi e addirittura sinossi della *Metafisica*⁴⁶. Spariranno anche Platone e Cicerone. Del resto questo sincretismo o eclettismo ciceronian-aristotelico-platonico, erede della cultura umanistico-rinascimentale, nel 1610 non è forse più un elemento creativo o alla moda nemmeno in Polonia, dove faceva progressi di giorno in giorno la cultura dei gesuiti e della Controriforma. Il mondo platonico di Birkowski infine è in larga misura quello italiano e fiorentino di fine '400 ed inizio '500: Bessarione, Pico, Agrippa, Reuchlin, Steuco, cabala, magia, ermetismo e soprattutto Marsilio Ficino. A proposito di Ermete Trismegisto e a proposito di epigonismo: a Birkowski non interessano più di tanto le rivelazioni dell'antichissima sapienza o l'antichissima teologia e abbiamo anche provato a vedere perché. Però per lui Hermes (in particolare il *Pimander*) è ancora un „antiquissimus scriptor”⁴⁷, molto anteriore allo stesso Platone. Più o meno in quegli anni Isaac Casaubon minava le fondamenta di questa sublime illusione rinascimentale, chiudendo l'epoca d'oro della *prisca theologia*⁴⁸.

⁴⁵ In *Timaeum*, cit., p. 1-2

⁴⁶ Cfr. J.A. Wadowski, *Dodakti do piśmiennictwa polskiego*, cit., p. 299 e ss. Wadowski poteva ancora vedere la biblioteca di Zamość integra.

⁴⁷ In *Timaeum*, cit., p. 35.

⁴⁸ *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI*, Francofurti 1614, ex. I, diatr. X.

PAJORIN KLÁRA

IOANNES PANNONIUS
E LA SUA LETTERA A MARSILIO FICINO

Nel 1930 fu pubblicata la monografia di József Huszti intitolata *Tendenze platonizzanti alla corte di Mattia Corvino*, nella quale l'autore descrisse dettagliatamente la corrispondenza tra Ioannes Pannonius¹ e Marsilio Ficino, richiamando l'attenzione alla validità della critica dell'epistolografo ungherese sul Ficino e alla sua importanza dal punto di vista della storia delle idee e chiarì tutto ciò che era noto della persona di Ioannes Pannonius². L'autore di questo saggio fu costretto ad affermare che le ulteriori ricerche sulla vita e persona di Ioannes Pannonius erano state infruttuose³. Dalla pubblicazione di questo saggio la ricerca dell'Umanesimo ungherese trascurava ingiustamente questa precoce, se non la prima critica di gran valore dal punto di vista della valutazione della filosofia ficiniana. Florio Bánfi nel suo articolo pubblicato nel 1968⁴ tentò di identificare l'epistolografo ungherese con un certo agostiniano Ioannes de Varadino, ma Bánfi con quest'articolo invece di aumentare ha diminuito l'interesse della ricerca dell'Umanesimo ungherese sulla persona di Ioannes Pannonius e sulla sua lettera scritta al Ficino. Prendendo dettagliatamente in considerazione l'argomentazione di questo saggio, la sua identificazione sembra del tutto arbitraria e priva di ogni fondamento. Bánfi costruì la persona di questo agostiniano Ioannes de Varadino in base a due fonti e pensò che questa persona costruita nel modo menzionato fosse identica a Ioannes Panno-

¹ Dobbiamo constatare che l'avviso di Tibor Klaniczay (*Tracce di un'accademia platonica nella corte di Mattia Corvino*, in *Humanitas e poesia. Studi in onore Gioachino Paparelli*, ed. Luigi Reina, Salerno, Laveglia, pp. 109-110, n20) è in certa misura attuale anche oggi: „Nella letteratura che si occupa di Marsilio Ficino si confonde costantemente questo 'Joannes' Pannonius col poeta Giano Pannonio. Quando ... Joannes Pannonius scrisse la sua ben conosciuta lettera al filosofo fiorentino, il poeta Giano era morto già da circa 15 anni!”

² József Huszti, *Tendenze platonizzanti alla corte di Mattia Corvino*, Milano – Roma, Bestelli e Tumminelli, 1930 (Estr. dai fascicoli I–IV. del „Giornale critico della filosofia italiana” IX (1930) [pp. 1-37, 135-162, 220-236, 272-287]) pp. 155-162. – Sulla corrispondenza vedi ancora: Raymond Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)* Paris, 1958, pp. 583-586 e passim.

³ Huszti, *Tendenze platonizzanti* cit., p.157.

⁴ Florio Bánfi, *Ioannes Pannonius-Giovanni Unghero: Váradi János*, in „Irodalomtörténeti Közlemények” LXXII (1968), pp. 194-200.

nius, compagno epistolare del Ficino. Bánfi trovò una piccola poesia in un codice della Biblioteca Apostolica Vaticana scritta da un diplomatico raguseo, Giunio de'Gradi, che tra l'epoca di Sigismondo di Lussemburgo e il 1472 fu tre volte in Ungheria. La poesia lontana dall'Umanesimo nel suo argomento e nello stile, secondo il suo titolo fu dedicata al frate Ioannes de Varadino. Quest'ultimo chiese a Gradi: Chi fu maggiore, Giovanni Battista o Giovanni evangelista?⁵ Bánfi non sapeva nient'altro della persona del monaco Ioannes de Varadino che il titolo di questa poesia. L'unico motivo dell'identificazione delle due persone poteva essere il fatto che anche il monaco, come il compagno epistolare del Ficino si chiamava Giovanni. In base alla lettera mandata al Ficino e alla deduzione derivata dalla domanda della persona alla quale fu dedicata la poesia e dalla poesia stessa dobbiamo però constatare che Ioannes Pannonius superò notevolmente nel livello spirituale e nella cultura tanto il destinatario della poesia quanto l'autore di quella.

L'ipotesi di Bánfi che il 'monaco Ioannes Pannonius' fosse agostiniano è basata su una voce del catalogo dei manoscritti della Biblioteca Reale di Monaco (di Baviera) che indica l'agostiniano Ioannes Varadiensis come autore di un commentario di 16 fogli al *Cantico dei Cantici*. Secondo la descrizione del catalogo il codice che contiene il commentario è del XIV-XV secolo. Bánfi su questo fatto disse semplicemente che questa datazione era „senz'altro sbagliata” dichiarando tutto questo probabilmente senza aver visto il codice stesso, come ci suggerisce il suo saggio. Non si rese conto neanche del fatto – rivelato proprio da lui – che questo commentario del *Cantico dei Cantici* oltre quello di Monaco aveva ancora tre manoscritti, fra i quali uno è del Trecento. Il saggio di Bánfi c'informa inoltre che due di queste tre copie ignorano il nome dell'autore, sulla terza è indicato il nome di Ioannes Russel, frate minore di Canterbury alla fine del Duecento. Non avendo confutato queste informazioni a disposizione Bánfi afferma che Ioannes de Varadino, il frate quattrocentesco sia identico all'autore agostiniano del commentario del *Cantico dei Cantici*, e allo stesso tempo a Ioannes Pannonius⁶. In base al suo saggio sembra che questa identificazione non sia accettabile.

Florio Bánfi stava cercando sotto il nome di Ioannes Pannonius, critico del Ficino, un prete retrogrado, intatto dalla cultura dell'epoca. Ignorava il fatto sottolineato da Huszti che il nostro epistografo fu una persona di eccellente cultura umanistica, che aveva studiato il greco e il latino a Firenze e si interessava soprattutto – come sappiamo dalla lettera del Fi-

⁵ *Pulchrum Responsum Junii De Gradis Militis R. fratris Joanni De Varadino Interroganti: Quis esset maior, an Ioannes Baptista vel Euangelista?* (Florio Bánfi, *Giunio de'Gradi da Ragusa e la sua amicizia con Giovanni da Varadino*, in „Archivio storico per la Dalmazia”, XIII (1938), p. 278; ID., *Ioannes Pannonius* cit. p. 197. Vedi la poesia ibid.)

⁶ Bánfi, *Ioannes Pannonius* cit., pp. 195-198.

cino – dei poeti⁷. Dopo l'articolo di Bánfi egli non è più quel pensatore chiaro, logico e critico, come era rappresentato da Huszti, e come sembra essere alla luce delle ricerche più recenti. Bánfi mette in dubbio l'affermazione di Huszti – fatta in base all'opinione di Della Torre – che la lettera di Ioannes Pannonius sia „un ricordo molto importante”⁸ e dice che Huszti „ha sopradrammatizzato” questa corrispondenza. Egli non trovò nella lettera di Ioannes Pannonius e nella risposta di Ficino nessuna traccia della passione di cui aveva parlato Huszti. Con questo saggio Bánfi riuscì a far perdere l'importanza di tutta la corrispondenza, a diminuire il significato della questione per l'opinione pubblica scientifica ungherese. Egli scrisse, „la sola lettura delle lettere può convincere tutti dell'infondatezza delle esagerazioni di Huszti”⁹. Rileggendo la corrispondenza io sono convinta che Huszti non ha esagerato, e che le sue affermazioni erano giuste in confronto a quelle di Florio Bánfi. (Si veda la lettera di Ioannes Pannonius sotto, in allegato.)

Ioannes Pannonius potè scrivere la sua lettera al Ficino all'inizio del 1485 secondo Huszti¹⁰. Questa datazione è stata approvata da Kristeller, dicendo che la data della risposta ficiniana fosse dopo il mese di aprile del 1485¹¹. Ioannes Pannonius aveva studiato a Firenze più di venti anni prima; tornò in Ungheria dopo il 1463, perché il Ficino cominciò a tradurre tutte le opere di Platone in quell'anno¹². Quest'opera grandiosa venne anche stampata nel 1484¹³ e il Ficino verosimilmente ne mandò qualche copia anche a Buda. Ioannes Pannonius forse aveva letto il proemio di quest'opera (cfr. „in prooemio tuo super Platonem”) da Francesco Bandini a Buda. La lettera indirizzata al Bandini può esser identica a quella in cui il Ficino informa di aver terminato la traduzione del XXX. libro di Plotino e che in quest'opera fu guidato dalla provvidenza divina¹⁴. L'altra opera il cui proemio lesse dal Bandini, era il capolavoro del Ficino, la *Theologia Platonica*, nata fra il 1469-1474, pubblicata nel 1482¹⁵. Dobbiamo però notare che nella sua lettera Ioannes Pannonius parlò solamente del proemio di quest'opera e non disse che aveva letto l'opera stessa, come affermò nella sua

⁷ Cfr. Marsilii Ficini [...] *Opera* [...] *omnia*, I, Basileae 1576, pp. 871-872; *Analecta nova ad historiam renascentium in Hungaria litterarum spectantia*, ed. Eugenius Abel, Stephanus Hegedüs, Budapestini 1903, pp. 278-281.

⁸ Huszti, *Tendenze platonizzanti* cit., p. 159; Arnaldo Della Torre, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, 1902, p. 45, 544, 589, 789.

⁹ Bánfi, *Ioannes Pannonius* cit., p. 199.

¹⁰ Huszti, *Tendenze platonizzanti* cit., p. 156.

¹¹ Paulus Oscanus Kristeller, *Supplementum ficinianum*, vol. 1, Florentiae, Olschki, 1937 (rist. 1973), p. CLVIII.

¹² *Ibid.*, p. CXLVI.

¹³ *Ibid.*, p. LXI.

¹⁴ Cfr. „Ita profecto iubet deus omnipotens, hac nos divina providentia ducit, hac ergo sequamur.” (Ficino *Opera* cit., p. 871; *Analecta nova* cit., p. 278.

¹⁵ Kristeller, *Supplementum ficinianum* cit., pp. LXXIX-LXXXI.

risposta il Ficino aggiungendo che Ioannes Pannonius forse non aveva neanche capito le cose lette nella sua *Theologia*¹⁶.

Come è ben noto Ficino nella *Theologia Platonica* si incaricò di difendere, appoggiare la religione cristiana e di dimostrare l'immortalità dell'anima con l'aiuto della 'pia philosophia' ovvero 'prisca theologia' che si estende da Ermete Trimegisto e Zoroastro ai neoplatonici. Nel proemio della sua opera disse che Sant'Agostino, il padre della Chiesa fra tutti i filosofi aveva scelto Platone da imitare, perché il filosofo greco era stato sempre più vicino alla verità cristiana. Sant'Agostino, scrisse Ficino, affermava che i platonici cambiando un po' sarebbero diventati cristiani¹⁷. Ioannes Pannonius rispose a quest'affermazione scrivendo che la teologia degli antichi (come la cosiddetta „naturale”, „comune” veniva chiamata dal Ficino) non è cristiana. Il Ficino nel proemio della *Theologia Platonica* scrisse anche dei suoi motivi di scrivere quest'opera. Indica la provvidenza divina come uno dei motivi, la quale – come scrive – aveva deciso che egli avrebbe appoggiato almeno con l'aiuto dei pensieri platonici l'ingegno corrotto di tanti il quale da solo rispettava difficilmente la legge divina¹⁸. Ioannes Pannonius rifiutò questo concetto e questa spiegazione con i suoi argomenti relativi all'attività precedente del Ficino.

Ioannes Pannonius indicò il punto più debole della filosofia ficiniana menzionando le dichiarazioni astrologiche del Ficino, cioè il concetto non chiarito della provvidenza e del fato, accompagnato da altri problemi teologici e filosofici. Questi sono anche oggi tra i temi centrali della ricerca ficiniana, e sono presenti anche nella vasta bibliografia sul rapporto tra il Ficino e l'astrologia, il quale è un fenomeno assai complesso e allo stesso tempo incoerente e contraddittorio¹⁹. Nell'opera inedita e incompiuta del filosofo

¹⁶ Cfr. „Si nostra quae legisse te dicis, intellexisses, non dubitares nunc, qua potissimum ratione nostra haec veterum renovatio divinae providentiae serviat.” (Ficini *Opera* cit., p. 87; *Analecta nova* cit., p. 279.)

¹⁷ „Praesertim cum Plato de his ita sentiat, ut Aurelius Augustus eum, tamquam christianae veritati omnium proximum, ex omni philosophorum numero elegerit imitandum, asseruitque Platonicos, mutatis paucis Christianos fore.” (Marsile Ficini, *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*, ed., trad. Raymond Marcel, t. 1, Paris, Le Belles Lettres, 1964, p. 36.)

¹⁸ Cfr. „Reor autem, nec vana fides, hoc providentia divina decretum, ut et perversa mulatorum ingenia, quae soli divinae legis auctoritati haud facile cedunt, platonice saltem rationibus religioni admodum suffragantibus acquiescant [...]” (ibid.)

¹⁹ Vedi principalmente Paul Oskar Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1972, ad ind.; Eugenio Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Bari - Roma, 1976, ad ind.; Giancarlo Zanier, *La medicina astrologica e la sua teoria*:

Marsilio Ficino e i suoi critici contemporanei, Roma, L'Ateneo e Bizzarri, 1977; Carol V. Kaske, *Ficino's Shifting Attitude Towards Astrology in the „De vita coelitus comparanda”, the Letter to Poliziano, and the „Apologia” to the Cardinals*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, II, a cura di Gian Carlo Garfagnini, Firenze, Olschki, 1986, pp. 371-381; D. P. Walker, *Ficino and Astrology*, ibid., pp. 341-349.

(*Disputatio contra iudicium astrologorum*, 1477, dedicata all'umanista ungherese Péter Váradi)²⁰, e dopo nei suoi commentari di Plotino (1486-1490) si dichiarava contrario agli avvisi degli astrologi, ma tante sue affermazioni ci informano della sua inclinazione all'astrologia. La prova più lampante del suo atteggiamento, come è ben noto, è il terzo libro dell'opera intitolata *De vita*, cioè il trattato medico del 1489 dedicato al re Mattia Corvino intitolato *De vita coelitus comparanda* che è pieno di idee astrologiche e magiche assolutamente bizzarre.²¹

Dei numerosi esempi che provano che il Ficino credeva in certa misura nelle profezie e nei giudizi astrologici ne citiamo ora uno, con relazione ungherese. Quando Miklós Báthory, vescovo di Vác²², con il consenso del Bandini e riferendo anche al re Mattia Corvino, lo invitò in Ungheria, il Ficino rifiutò con il motivo che il suo ascendens, Saturno che si trovava nel segno dell'Acquario, gli vietava di lasciare la patria. Aggiunse a questa spiegazione indiscutibile che: „Nam Platonici putant humanos eventus a stellis quidem interdum significari, incitari vero frequenter a daemonibus stellarum, quasi pedissequis, peragi denique ab hominibus pro conditione rerum nobis propinquiorum”²³. Questa lettera venne scritta dopo il 25 maggio 1479²⁴. Questa sua spiegazione con riferimento ai platonici concorda con le sue teorie espresse nella *Theologia Platonica* e inoltre chiarisce la sua inclinazione all'astrologia e i suoi moventi dell'attività pratica. La posizione dei pianeti descritta a Báthory è dal suo oroscopo di nascita, e si trova insieme ad altre informazioni astrologiche anche nella sua risposta a Ioannes Pannonius. In questa lettera il Ficino stesso ammette che ciò dà l'impressione di un uomo rinnovatore delle cose antiche, ma nega che questo sia anche realizzato²⁵. Huszti ha notato che la risposta in questione del Ficino è piuttosto un riconoscimento che un rifiuto²⁶.

Ioannes Pannonius toccò anche il punto più nevralgico dell'attività scientifica del passato Ficino. Quello „filosofo o poeta” di cui scrisse che il Ficino l'aveva propagato nel passato, altro non può essere che Lucrezio. È

²⁰ Sebastiano Gentile, *Marsilio Ficino e l'Ungheria di Mattia Corvino*, in *Italia e Ungheria all'epoca dell'Umanesimo corviniano*, a cura di Sante Graciotti, Cesare Vasoli, Firenze, Olschki, 1994, p. 92, n15. Su Péter Váradi, chiamato dal Ficino Petrus Pannonius, vedi *Új Magyar Irodalmi Lexikon*, red. Péter László, 3, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1994, p. 2200.

²¹ Su quest'opera vedi Cesare Vasoli, *Un „medico” per i „sapienti”: Ficino e i Libri de vita*, in ID., *Tra „maestri” umanisti e teologi. Studi quattrocenteschi*, Firenze, Le Lettere, 1991, pp.120-141.

²² Su Miklós Báthory vedi *Új Magyar Irodalmi Lexikon*, cit., 1, p. 158.

²³ Ficini *Opera* cit. p. 884; *Analecta nova* cit., p. 284.

²⁴ Cfr. con la lettera del Ficino scritta a Miklós Báthory, datata „Octavo Kalendas Junias MCCCCLXXIX”, Ficini *Opera* cit., p. 782; *Analecta nova* cit., pp. 274-275.

²⁵ „... non inficior equidem in hac ipsa figura Saturnum in Aquario ascendentem et Solem Mercuriumque in nona coeli plaga aspectumque reliquorum Planetarum ad ipsam nonam significare hominem rerum antiquarum innovatorem, sed efficere nego” (*Analecta nova* cit., p. 280.)

²⁶ Huszti, *Tendenze platonizzante* cit., p., 162.

noto che il giovane Ficino fu influenzato dalla filosofia epicurea, il cui influsso si sente anche nella sua opera intitolata *De voluptate* (1457)²⁷. Dopo lasciò l'epicureismo, lo considerava un errore giovanile, e ne taceva. Solo in una lettera del 1492 indirizzata a Martinus Uranius confessò che „da bambino” aveva scritto dei „commentini” a Lucrezio, „non sapendo neanche come”, i quali vennero dopo da egli stesso bruciati²⁸. Secondo Kristeller che ci ha informato di questo fatto la data di nascita di questi commentari è verso il 1457²⁹. Il Ficino avendo trovato il ruolo del teologo platonico, difensore della religione cristiana diventò un nemico combattente dell'epicureismo. Questo fatto è manifestato nella *Theologia Platonica*, nell'ultimo capitolo dove ribatte i tre argomenti dei „Lucretiani” contro la „religio”³⁰. Sicuramente non era molto contento leggendo i riferimenti alla sua giovanile propaganda di Lucrezio, i quali si riferiscono nello stesso tempo alla suo voltafaccia ideologico. Nella sua risposta non ci reagisce neanche.

Secondo Huszti Ioannes Pannonius è un pensatore umanista in opposizione al neoplatonismo, e merita un posto nella storia della filosofia ungherese³¹. Ma come si può trovare il suo posto nella storia dell'Umanesimo ungherese, se della sua persona sappiamo solo il nome e le informazioni ricavate dalle lettere scambiate con il Ficino? Il tono della lettera e la risposta ficiniana suggeriscono che sia un personaggio importante di alto stato sociale. A questo punto di nuovo vien fatto di domandare spontaneamente: chi fu Ioannes Pannonius? Secondo la mia supposizione egli è identico a János Vitéz iunior, princeps della Sodalitas Litteraria Danubiana, che era parente di János Vitéz, scrittore e arcivescovo di Strigonio, e del poeta Janus Pannonius.

Ultimamente Ágnes Ritoókné Szalay scriveva di János Vitéz jr., descrivendo il suo ambiente umanista di Veszprém³². Consultando Ágnes Ritoókné Szalay, è venuto fuori che anche lei pensa che l'identificazione di Ioannes Pannonius fatta da Bánfi non sia accettabile, e sostiene che la persona in corrispondenza con il Ficino sia János Vitéz iunior. La mia consulente mi sollecitava a pubblicare la nostra ipotesi unanime, ma nata indipendentemente, e di darne anche la possibile argomentazione.

²⁷ Kristeller, *Supplementum ficinianum* cit., p. CXV.

²⁸ „... adeo ut neque commentariolis in Lucretium meis quae puer adhuc nescio quomodo commentabar deinde pepercerim, haec enim sicut Plato tragoedias elegiasque suas Vulcano dedi” (Ficini *Opera* cit., p. 933, cita Kristeller, *Supplementum ficinianum* cit., p. CLXIII). – Cfr. „...quendam philosophum sive poetam, utpote adhuc adolescens leviter propagasti ...” etc., vedi la lettera di Ioannes Pannonius sotto, in allegato.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ficini, *Théologie Platonicienne* cit. pp. 283-296.

³¹ Huszti, *Tendenze platonizzante* cit., p. 162.

³² Ágnes Ritoókné Szalay, *A veszprémi Camena* (La Camena di Veszprém), in *Klaniczay-Emlékönyv. Tanulmányok Klaniczay Tibor emlékezetére* (Memoria di Klaniczay. Saggi in memoria di Tibor Klaniczay), red. József Jankovics, Budapest, Balassi Kiadó, 1994, pp. 101-109.

János Vitéz iunor (☞1499) ricevette il dottorato in diritto canonico presso l'università di Padova nel 1468. Dopo il fallimento della congiura del 1472 contro il re Mattia Corvino, per un po' di tempo non abbiamo notizie di lui, essendo parente dell'arcivescovo strigoniense János Vitéz e di Janus Pannonius probabilmente anche egli era sospettato o caduto in disgrazia. Dalla seconda metà degli anni 1470 apparisce nella vita politica ungherese, il re Mattia Corvino gli affidò la direzione di ambasciate all'estero. Dal 1480 Vitéz jr. visse a Roma, come ambasciatore di Mattia Corvino presso la Santa Sede e ritornò in Ungheria solo dopo la morte del re (1490). Dal 1481 fu vescovo di Szerém, dal 1489 vescovo di Veszprém. Nel conflitto di successione dopo la morte del re Mattia appoggiò Massimiliano, figlio dell'imperatore Federico III, da cui ebbe l'amministrazione del vescovato viennese. Secondo il suo professore, Galeotto Marzio egli era intelligente e „in studiis humanitatis eruditus”, i contemporanei italiani affermavano il suo italiano eccellente. Faceva studiare a Roma i suoi parenti capaci, appoggiava umanisti, la sua corte vescovile di Veszprém era frequentata da umanisti ungheresi e stranieri (come per esempio Girolamo Balbi)³³.

È vero che non sappiamo degli studi di Vitéz iunior a Firenze, ma non c'è neanche nessun dato contrario. Il suo nome nella forma conosciuta da noi assieme al titolo di canonico di Zagabria si trova per la prima volta il 18 marzo 1467 alla facoltà di giurisprudenza dell'università di Padova, dove un mezzo dopo lo troviamo come testimonio d'esame sotto il nome di Magister Ioannes de Ungaria ormai con il suo titolo di preposto di Varadino³⁴. Da queste due notizie possiamo supporre che anche il nome Magister Ioannes de Ungaria trovato il 4 gennaio 1464 a Padova si riferisca a lui³⁵. Non si sa dove abbia studiato Vitéz jr. l'artes o le humaniora, e dove abbia acquistato il titolo di magister. Secondo il racconto di Galeotto Marzio Vitéz jr. fu il suo allievo³⁶, ma questo poteva avvenire o prima del 1461 o dopo il 1463, sicché Marzio tra le due date il più delle volte non fu in Italia³⁷. Come abbiamo visto questo è il periodo, quando Ioannes Pannonius studiò a Firenze e il greco.

³³ Galeottus Martius Narniensis, *De egregie, sapienter, iocose dictis ac factis regis Mathiae*, ed. Ladislaus Juhász, Lipsiae, Teubner, 1934, pp. 26-27; Jenő Ábel, *Die gelehrte Donau-Gesellschaft des Conrad Celtis in Ungarn*, „Literarische Berichte aus Ungarn”, 1880, pp. 321-349; Vilmos Fraknói, *Mátyás király magyar diplomatái* (I diplomatici ungheresi del re Mattia), „Századok”, 1899, 291-309, 389-410; Ritoókné Szalay, *A veszprémi Camena* op. cit.

³⁴ Endre Veress, *Matricula et acta Hungarorum in universitatibus Italiae studentium*, vol. 1.: Padova, Budapest, 1915, p. 13.

³⁵ Ibid. p. 12.

³⁶ Martius, *De egregie ... dictis ac factis ... regis Mathiae* cit., p. 26.

³⁷ Jenő Ábel, *Galeotto Marzio életrajza* (La vita di Galeotto Marzio), in *Analecta ad historiam renascentium in Hungaria litterarum spectantia*, Budapestini 1880, pp. 240-245.

Osserviamo inoltre che nella seconda metà del Quattrocento in Ungheria, come in altri paesi europei, per esempio in Germania, l'uso del nome doppio, o del cognome fisso fu ancora allo stato embrionale³⁸. Non aveva neanche János Vitéz, arcivescovo di Strigonio e zio di Janus Pannonius e di János Vitéz jr. un nome di famiglia ereditato. L'arcivescovo si nominava Ioannes de Zredna e il suo nome Vitéz non fu usato dai contemporanei. Il cognome usato da noi ebbe dai posteri, sicuramente in base al nome di János Vitéz jr. che fu un suo nipote. Non aveva neanche Janus Pannonius un nome distintivo fisso, o cognome nel senso moderno. Egli riceveva il nome Pannonius – come variante umanista del nome distintivo Hungarus, Ungaro etc. – nell'ambiente ferrarese di Guarino Veronese. Sembra che per la prima volta durante il Quattrocento Janus Pannonius fosse nominato Pannonius³⁹, ma questo nome era assai raro in funzione di cognome (secondo le informazioni a disposizione lo portava come nome letterario solamente Janus Pannonius e lo scrittore Andreas Pannonius che viveva in Italia), dopo i letterati ungheresi all'estero lo usavano come terzo elemento di nome. Sembra che durante gli anni padovani neanche il cognome di János Vitéz jr. fosse stabile, supponiamo questo – come abbiamo visto sopra – dal fatto che egli cambiava i nomi Ioannes Vitéz e Ioannes de Ungaria. Egli seguendo l'esempio del suo parente famoso Janus Pannonius poteva chiamarsi, oppure esser chiamato da altri Ioannes Pannonius. Questo cognome poteva esser usato da lui giustamente, se teniamo presente che secondo alcuni sia stato cugino paterno del poeta. È ovvio che questo nome che diventava famoso con Janus Pannonius si sentiva bene in ambiente umanista.

Non è una contraddizione, ma un'affermazione della nostra ipotesi il fatto che János Vitéz jr. negli anni 1480 visse a Roma. Secondo la testimonianza di una sua lettera rimastaci, il 26 febbraio 1485 si trovava nel campo di Mattia Corvino all'assedio di Vienna⁴⁰. È assai possibile che in questo periodo abbia visitato il suo vescovato di Szerém e anche Buda. Come abbiamo visto la risposta del Ficino a Ioannes Pannonius fu scritta subito dopo l'aprile 1485. Queste due date cioè coincidono bene.

Secondo la risposta ficiniana, Ioannes Pannonius si interessava di più dei poeti – ovvero dei poeti antichi. Da altre fonti possiamo solo affermare che a Vitéz jr. piacevano i poeti umanisti, alcuni di essi furono anche appoggiati, aiutati da lui. Di questo possiamo avere tante informazioni dal

³⁸ Béla Kálmán, *A nevek világa* (Il mondo dei nomi) Budapest, Gondolat, 1973, pp. 63-65.

³⁹ Tibor Klaniczay, *Die Benennungen 'Hungaria' und 'Pannonia' als Mittel der Identitätssuche der Ungarn*, in *Antike Rezeption und nationale Identität in der Renaissance insbesondere in Deutschland und in Ungarn*, hrsg. von Tibor Klaniczay, S. Katalin Németh, Paul Gerhard Schmidt, Budapest, Balassi Kiadó, 1993, p. 99.

⁴⁰ Vedi la sua lettera scritta al prevosto di Pozsony, in: Nándor Knauz, *A pozsonyi káptalannak kéziratjai* (I manoscritti del capitolo di Pozsony), „Magyar Sion” IV (1866), p. 609.

saggio sopramenzionato di Ágnes Ritoókné Szalay. In questo saggio viene pubblicata anche una piccola poesia scritta da Girolamo Balbi verso il 1488-1489 dedicata „ad oratorem Pannonium”. L’autrice del saggio suggerisce che questo oratore altro non può essere, che János Vitéz iunior. Le prime righe della poesia si riferiscono all’erudizione greca del destinatario: „Olim Palladie musas aluistis Athene / Larigerosque tulit Graecia clara viros”⁴¹. Questo coincide con la notizia sulla cultura e erudizione umanistica di Ioannes Pannonius presa dalla sua lettera al Ficino. Se supponiamo che le due persone sia la stessa e identica persona, possiamo meglio capire il fatto che János Vitéz jr. venne eletto il princeps della Sodalitas Litteraria Danubiana in presenza del fondatore Conrad Celtis⁴².

Dalla risposta del Ficino⁴³, descritta dettagliatamente da Huszti⁴⁴, Ioannes Pannonius poteva capire che il suo avviso di tono aspro, ma amichevole era stato inutile. Sembra che sul suo orizzonte apparissero già nel 1485 i segni che segnalavano altre possibilità di rafforzare la religione cristiana. Non passava neanche un decennio, e il Ficino fu attaccato molto più seriamente e con maggior pubblicità di quella di Ioannes Pannonius. Questa volta fu un famoso umanista italiano, Giovanni Pico della Mirandola, che pubblicò nel 1494 la sua grandiosa opera contro l’astrologia divinatoria (*Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, 1493-1494), nella quale il Ficino non fu osteggiato, ma tutti sapevano e anche il Ficino sentiva che l’attacco era indirizzato anche a lui⁴⁵. In questo periodo Giovanni Pico della Mirandola e altri umanisti fiorentini aspettavano il rafforzamento della religione cristiana dalla realizzazione delle profezie e delle esigenze di Savonarola, e non più da Ficino.

IOANNES PANNONIUS MARSILIO FICINO PLATONICO S. P. D.*

Legi Budae in epistola ad Bandinum, item in prooemio tuo super Platonem et in proemio theologiae tuae, quantum astruas providentiae, quod aliquis esse fati suspicabitur. Primo non video equidem, ad quid serviat providentiae renovatio antiquorum. Deinde non est Christiana illa anti-

⁴¹ Ritoókné Szalay, *A veszprémi Camena*, cit., p. 104.

⁴² Sulla Sodalitas Litteraria Danubiana vedi Ábel, *Die gelehrte Donau-Gesellschaft* cit., (sopra, n32); Tibor Klaniczay, *Celtis und die Sodalitas litteraria per Germaniam*, „Chloe. Beihefte zum Daphnis”, Bd. 6.: *Respublica Guelpherbytana. Festschrift für Paul Raabe*, hrsg. von Martin Bircher, August Buck, Amsterdam, Rodopi, 1987, pp. 79-105.

⁴³ Ficini *Opera* cit., pp. 871-872; *Analecta nova* cit., pp. 280-281.

⁴⁴ Huszti, *Tendenze platonizzante* cit., pp. 160-162.

⁴⁵ Cfr. Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino* cit., p. 294.

* (Dall’edizione di Ábel e Hegedüs, in *Analecta nova* cit., p. 278.)

quorum Theologia. Praeterea memini, cum olim in Italiam profectus Latinis literis et Graecis erudirer Florentiae, me a duobus vestrum astrologis audivisse, te ex quadam siderum positione antiquas renovaturum philosophorum sententias. Quamquidem positionem siderum etsi audiverim, non satis recolo, sed te arbitror meminisse, immo et per te invenisse. Adduxerunt item illi astrologi ad suum iudicium confirmandum, quod fatali quodam tempore antiquum cytharae sonum et cantum et carmina Orphica oblivioni prius tradita luci restituisses. Mox et Mercurium trismegistum antiquissimum traduxisti et Pythagorica multa; item carmina Zoroastris explanavisti et antequam Florentia huc redirem transferendo Platoni manum inieceras, iisdem (ut equidem suspicor) astronomicis auspiciis. Quod autem haec non tam providentia, quam fato quodam fiant abs te, illud etiam argumento est, quod ante haec omnia antiquum quendam philosophum sive poetam, utpote adhuc adolescens leviter propagasti, quem deinde meliori fretus consilio suppressisti et (ut audio) pro viribus extinxisti, neque fuerat illud divinae providentiae munus, quod ipse aetate prudentior factus merito iudicasti damnandum. Equidem te amice moneo, caveas, ne forte curiositas quaedam sit isthaec renovatio antiquorum, potius quam religio.

VALERY REES

AD VITAM FELICITATEMQUE:
MARSILIO FICINO TO HIS FRIENDS IN HUNGARY

Between 1477 and 1490 Marsilio Ficino sent an abundant flow of study material to his friends in Hungary.¹ This paper will focus on what we can discover of his aims in this enterprise. How effective he was in achieving his aims can be dealt with only tangentially, for that is a very wide subject and one which I have tried to address in various aspects elsewhere.² But concentrating on Ficino's writings to his friends in Hungary during this fourteen year period yields some interesting rewards.³

During this period Ficino's supporters in the Hungarian court received the *De Christiana Religione*, published in Florence in 1476; Books III and IV of the collected *Letters*, sometime in the early 1480s⁴; the *Life of*

¹ An excellent review of the connections between Ficino and Hungary, backed up by supporting data from the Florentine State Archives is given by Sebastiano Gentile in 'Marsilio Ficino e l'Ungheria di Mattia Corvino,' in *Italia e Ungheria all'epoca dell'Umanesimo corviniano*, ed. S. Graciotti e C. Vasoli, Florence, 1994, pp. 89-110.

² V. Rees, 'Pre-Reformation changes in: Hungary at the end of the fifteenth century' in: *The Reformation in Eastern and Central Europe*, ed. K. Maag, Aldershot, 1997 and 'Education and the Church in Hungary and Transylvania, 1490-1530,' a paper delivered to the Reformation Colloquium, Oxford, 1998.

³ The present paper formed the basis of my contribution to the conference entitled Marsilio Ficino and Central Europe held in Budapest, May 1998 under the sponsorship of Pázmány Péter Catholic University, Collegium Budapest, and the Hungarian Academy of Sciences. In preparing it for publication, I have tried to take account of the stimulating discussions that arose, for which I would like to record my warmest appreciation. In particular, I would like to thank Michael Allen for his kindness in reading my final draft and for his most helpful suggestions, which I have incorporated. I would also like to acknowledge the long-standing support and encouragement of all my colleagues on the Ficino translation team in London at the School of Economic Science.

⁴ A fine illuminated presentation copy was despatched in September 1482 but was lost en route, and a replacement had to be made. Individual letters from those volumes would of course have arrived earlier, including the *Life of Plato*, revised in 1477 for Hungary. This revised version incorporates information on Plato's birth chart taken from Firmicus Maternus' *Mathesis*, VI, 30, 24, which was not available to Ficino when he wrote the earlier version. Whether it came from a Hungarian manuscript known to Bandini or others in Hungary is an interesting question. Shayne Mitchell, citing *Iulii Firmici Materni Matheseos libri VIII*, ed. W. Kroll and F. Skutsch, Leipzig 1897-1913 (repr. Stuttgart 1968), records the discovery of Firmicus Maternus by Francesco Pescennio Negro in Orossend but not until 1489-1491. See

Plato, included in Book III, may also have arrived as a separate work as early as 1477.⁵ It was to be used as an introduction to the Plato dialogues sent, after problems and delays, in 1484-5.⁶ Ficino's translation of Synesius on *Dreams* was also sent in 1484-5. Meanwhile the eighteen books of his own *Platonic Theology* had arrived in 1482, straight after their publication. The *De Vita* in its ornamented state may never have reached Buda⁷ but the plain exemplar was available by November 1489. In 1488 or 1489 Valori's presentation copy of Books I to VIII of the *Letters* arrived. Iamblichus' *Mysteries of the Egyptians and Assyrians* was copied for sending as soon as the translation was ready in 1489, despite some dissatisfaction

Shayne Mitchell, *The Image of Hungary and Hungarians in Italy 1437-1526*, PhD dissertation, Warburg Institute, London, 1994. A complete manuscript appeared in the Laurentian Library in Florence (Laurentianus XXIX 31) superseding a defective 13th century copy which lacked the relevant section and confirming interest in this writer at the Medici court, but not until 1479. An examination of this and two other contemporary manuscripts in Nürnberg (Norimbergensis cent. V 60 dated 1468) and Naples (Neapolitanus V A 17 15th century but undated) may reveal the source of the new information referred to, but I have not been able to pursue this. Its significance is that when Ficino refers to Bandini and Báthory as his own eyes in Hungary, in 1479, this is generally taken as referring to the outward flow of knowledge from Florence to Hungary and recalling the sparks of light that pour out from the heart through the eyes, spreading knowledge, cf. *De Amore* VII. and *Letters of Marsilio Ficino*, School of Economic Science, London, Vol. 3, p. 98 note 39.2. But if the astrological information incorporated in the letter was supplied by Báthory and Bandini, Ficino may also be acknowledging an inward flow of information, to Ficino, through their eyes. For further details of the manuscripts available see Firmicus Maternus, *Mathesis*, ed. P. Monat, Paris, 1992, Vol. 1, pp. 26-36.

⁵ Csaba Csapodi lists it separately in The Corvinian Library, History and Stock, Budapest, 1973, p. 218. He also summarises the information available on each of the individual works listed in this paper.

⁶ These delays were partly related to an episode described in three letters expressing dismay at the misdemeanours of the copyist engaged for the initial transcription of Ficino's Plato translations by the Duke of Urbino. This unnamed scribe not only made mistakes but subsequently used the books as collateral against payment of his lodging bills when the Duke died and his wages failed to materialise. This resulted in the 'captivity' of the books which Ficino likens to Plato's own captivity in Aegina. See Marsilio Ficino, *Epistolarum Liber VII*, letters 23, 33 and 43, *Opera Omnia*, pp. 856, 858 and 862.

Letters not yet published in the English translation series are referred to by the Book and letter number of the Latin, as here, as well as the page on which they are to be found in *Opera Omnia*, Basel 1576 (and its 1959 reprint). For letters that have been translated into English, the references given are those of the English edition, *The Letters of Marsilio Ficino*, School of Economic Science, London, citing volume and page as well as year of publication (from 1975 onwards). It should be noted that the Latin Books III and IV dedicated to Matthias appear in English as Volumes 2 and 3 respectively. Translations of Books V and VI are in print (as Volumes 4 and 5), and Book VII (Volume 6) is due to be published in 1999. The missing *Liber II*, being different in nature from the other books, will be published later. Three of its five treatises have been translated into German by Elisabeth Blum, Paul Richard Blum and Thomas Leinkauf, *Marsilio Ficino: Traktate zur platonischen Philosophie*, Berlin, 1993.

Volume 5 of the English translation also contains a facsimile reprint of the Latin text of the 1495 Venice edition. It is planned to repeat this improvement in succeeding volumes.

⁷ The presentation copy of the *De Vita* has the Medici coat of arms painted over that of Matthias perhaps because it was not ready to leave Florence before the King's death. See Csaba Csapodi, *Bibliotheca Corviniana*, Budapest, 1969 (English Edition), p. 53.

with its textual inadequacies⁸. Finally, 1490 saw the arrival of a comparative flood of books, eagerly awaited: the full Plotinus translations and commentaries, Pythagoras' *Symbola* and *Golden Verses*,⁹ Porphyry's *De Abstinentia*, Psellus on *Daemons*, and Priscus Lydus on *Theophrastus and the Mind*.

It is not clear when Ficino's translation of Hermes Trismegistus reached Buda. According to Naldi, this volume occupied the foremost place among the Greek authors in the Corvina Library.¹⁰ But the fact that it was so well known and well loved by the King and his circle suggests that the Latin translation was available to them. Antonio Bonfini incorporates substantial quotations from Hermes' *Pimander* in the speeches allotted to Matthias in the dialogue of the *Symposium*.¹¹ The appeal of Hermes at the Hungarian court may indeed give us some clues about the appeal of Ficino too. For the Hermetic writings, despite their puzzling aspects, are simple, direct and poetic. They speak of man's divine nature and how, through intelligence of the heart,¹² the human soul may be reunited with the source of all.

The other important work sent before the period we are discussing was the *De Amore*, Ficino's commentary on Plato's *Symposium*. An early dedication copy of this was sent to Janus Pannonius as early as 1469. Through his acquaintance with Janus Pannonius in the mid 1460s, Ficino had every reason to believe that in Hungary were men who would have an interest in the ideas that were beginning to distinguish the Academy of Florence from other groups of scholars.¹³ What were the real relationships between the individuals whose Platonic interests have been recorded, and the provider of this generous flow of

⁸ This time the deficiencies were with the Greek text available to Ficino.

⁹ Ficino made working translations of four other Pythagorean works too but these were not sent. They are the four treatises of Iamblichus, *De Secta Pythagorica*, namely *De Vita Pythagorica*, *Protrepticus*, *De Communi Mathematica Scientia* and *In Nichomaci Arithmetica Introductionem*. See Michael J. B. Allen, *Nuptial Arithmetic*, esp. p. 32 and n. 70.

¹⁰ Naldo Naldi, *De laudibus bibliothecae libri IV ad Mathiam Corvinum Pannoniae regem*, written between 1484 and 1486 according to Jolán Balogh, *A művészet Mátyás király udvarában*, (Art at the court of King Matthias), Budapest, 1966, p. 658.

¹¹ Antonio Bonfini, *Symposion de virginitate et pudicitia coniugali*, ed. S. Apró, Budapest, 1943. One example is III, 44-48, 'Of everything that takes upon itself the name of good, Hermes tells us that nothing can really be called good besides God Himself who is that true highest good itself: Nothing can be called good besides God Himself who is that true consciousness itself; nothing can be called good unless it comes very close to God by its likeness to Him. This Egyptian King of divine inspiration tells us that God is the light and the life, the father, from whom man is born and to whose light and life each is able to return again if he has come to know that he is made from light and life.' (My translation.) This work was written in 1484-5 but not presented until September 1486. It also contains many passages presenting Platonic ideas in very clear and simple form, as well as a hymn which Bonfini ascribes to Orpheus (*Symposion* III,66-69) which is actually part of the *Poimandres* of Hermes Trismegistus translated by Ficino (*Libellus* I, 31).

¹² For the heart as a centre of spiritual understanding, see Hermes, *Corpus Hermeticum*, ed. Brian P. Copenhaver, Cambridge, 1992, esp. pp. 17 and 24.

¹³ Pannonius' stay in Italy included a visit to Florence where he met Ficino. See Marianna Birnbaum, *Janus Pannonius, Poet and Politician*, Zagreb, 1981, p.165 and *Vespasiano da Bisticci, Renaissance Princes, Popes and Prelates*, ed. M. P. Gilmore, New York, 1963, pp. 192-7

material? For convenience I shall divide them into two groups, the Hungarians and the Italians.¹⁴

First the Hungarians: to Nicholas Báthory, the Bishop of Vác, Ficino sent three letters, to Peter Váradi one letter, to a Janus Pannonius, whose identity has been much discussed, there is one letter, a response to one included from him, though this may be a literary device.¹⁵ Peter Garázda is mentioned but receives no letters, King Matthias is the recipient of five. This makes ten letters in all, to Hungarians at Matthias' court – not a large number.¹⁶

Besides the Hungarians there are several Italians who had Hungarian connections or spent time in Hungary, some of whom played an important role in what was happening there. Of these, far and away the most important was Francesco Bandini. He received eighteen letters from Ficino in these fourteen years. Filippo Buonaccorsi, called Callimachus,

¹⁴ This is a somewhat arbitrary distinction. Generations of nationalistic historiography have emphasised differences, but both Hungary and Italy in the fifteenth century were countries of multiple allegiances. Moreover Hungarians educated in Italy were self-consciously international. Nevertheless, in noble circles there was a degree of loyalty to the idea of being Hungarian, reflected in the distinctive myth-history established for Hungary by Bonfini in his *Rerum Hungaricum Decades*, written 1487-1496 and pursued by later writers. See Amedeo di Francesco, 'Il mito di Mattia Corvino nei canti storici ungheresi del XVI secolo' in *Matthias Corvinus and the Humanism in Central Europe*, ed. T. Klaniczay and J. Jankovics, Budapest, 1994. Furthermore, the Latin spoken in Hungarian student houses in the universities of Vienna or Paris may also have sounded quite different to the local variety, and the separation of Latin and Italian is quite clear from Matthias' inability to understand the architectural treatise of Filarete that Bandini brought back for him from Italy in 1488 until it was translated for him from Italian into Latin (by Bonfini).

¹⁵ The original Janus Pannonius, Bishop of Pécs, had been dead for a decade. The identity of this new John the Hungarian has been the subject of various suggestions of which the two leading contenders are Janos Váradi, see F. Bánfi, 'Joannes Pannonius – Giovanni Unghero, Váradi János' in *Irodalomtörténeti Közlemények* LXXII (1968) pp. 194-200 and János Vitéz the younger, Bishop of Szerém and, like his relative the famous Janus Pannonius, also a nephew of Matthias' great Chancellor also called János Vitéz. This latter identification is supported by Klára Pajorin in her paper *Ioannes Pannonius e la sua lettera a Marsilio Ficino*, delivered at this conference, with persuasive if not conclusive evidence. It is also espoused by Marianna Birnbaum, *op. cit.* and cf. *The Orb and the Pen*, Budapest, 1996, pp. 75-6. Yet Michael Allen's demonstration of the strong Augustinian basis of the views expressed rather favours Bánfi's earlier proposal. However I would like to suggest a further possibility, that this vigorous exchange may represent an imaginary engagement, either with the earlier and famous Janus Pannonius, or indeed with one of the other candidates. Ficino would have perhaps composed the letter from Janus himself. Certainly it raises the very issues on which Ficino was keen to publicise his point of view, against charges of *curiositas* and undue interest in pagan antiquity. In Ficino's reply, besides the important defence of his position on Providence and free will, there is a quotation from Virgil attesting the recipient's deep love of classical pre-Christian poetry; but a love of Virgil could be a characteristic of any educated churchman, humanist or not, so it cannot confirm the identity of the addressee. However the choice of passage is significant: the plucking of the Golden Bough which grants access to the secrets of the underworld and the return to life above. Liber VIII, 19 and 20, *Opera Omnia*, pp. 871-2. Virgil, *Aeneid*, VI, lines 146-8.

¹⁶ There were other followers of Platonism in Matthias' court who became important in the next generation e.g. George Szatmáry, Orbán of Nagylucs and László Geréb, but I have not included them here because they were not in direct correspondence with Ficino.

in Hungary as Polish ambassador in 1483, received three letters from Ficino in the period in question; Giovanni of Aragon, Cardinal and primate of Hungary from 1480-85¹⁷, and brother of Matthias' Queen, received three, and their father, King Ferrante of Naples, one; Sebastiano Salvini, Ficino's distinguished cousin and occasional amanuensis who was considered for a career in Hungary, received four;¹⁸ Filippo Valori, the wealthy Florentine patron who sponsored many of the works that were sent to the King, and made (or prepared to make) a journey to visit him in person in the last months of Matthias' life, received seven letters between Books II and X (which broadly cover the period we are speaking of); Bartolomeo della Fonte, Professor of Poetry in Florence, who took an active part in the development of the Corvina library and visited Hungary in 1489, received one letter in this period; Taddeo Ugoletto of Parma, who arrived in Hungary around 1480 and was in charge of the library from 1485-1490 as well as tutoring the prince Janus Corvinus received one; Ugolino Verino, in Hungary in 1483-4 received one, and there were seven to fellow philosophers, five to friends in general and a few letters to mankind or unspecified recipients.

In addition two Florentine members of Ficino's circle were in Hungary: one, Raffaello Maffei of Volterra, came to Hungary in 1479-80 with Giovanni of Aragon, but is not mentioned in any letters; the other, Jacopo Acciaiuoli, was mentioned twice by way of commendation to Bandini. He is referred to as Jacobus Azaroli and came in 1487 on the staff of Ippolito d'Este (the Queen's nephew, who came to take up a bishopric as a cure for his teenage delinquency).¹⁹

Galeotto Marzio, a prominent Italian in Hungary, present in 1479 and 1482 as well as earlier, received no mention.²⁰ This is not surprising as his philosophy of life was diametrically opposed to that of Ficino's circle. More surprising is the absence of any apparent contact with Antonio Bonfini, in Hungary from 1486 onwards, and an eloquent spokesman for many of Ficino's own ideas. Francesco Sasseti, of Ficino's circle, may have visited Hungary on business during these years, but the one letter add-

¹⁷ His appointment was not confirmed by the Pope until 1483 as the previous incumbent, Beckensloer, had fled without formally relinquishing his post.

¹⁸ On Salvini see Sebastiano Gentile 'Note sullo scrittoio di Marsilio Ficino,' *Supplementum Festivum: Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. J. Hankins, J. Monfasani, F. Purnell, Binghamton, N.Y., 1987, pp. 339-397, and Cesare Vasoli, 'Brevi considerazioni su Sebastiano Salvini,' *Italia e Ungheria all'epoca dell'Umanesimo corviniano*, ed. S. Graciotti e C. Vasoli, Florence, 1994, pp. 111-132.

¹⁹ On Ippolito d'Este's behavioural problems, see the perceptive remark in Queen Beatrix's letter to her sister, Eleanora d'Este, his mother, 25th April 1486, discussed in V. Rees, 'Renaissance Ideas on Hungarian Soil,' *Hungarian Quarterly*, 37, Spring 1996, p. 132. Source: A. Berzeviczy, *Acta Vitae Beatrix Reginae Hungariae Illustrantia*, Budapest, 1914, p. 100.

²⁰ There is a Galeotto, prince of Faventia Book VIII, 10. If Faventia is modern-day Faenza, then he cannot be identified with Galeotto Marzio (in spite of reference in the letter to Mars) as Narni, the latter's home town is in Umbria, not Emilia.

ressed to him bears no relevance to our concerns; similarly for Francesco Giugni, involved in the production of works for the Hungarian court, and whose brother Domenico was present in Buda. The Pietro Nero who received four letters in this period has an indirect connection with Hungary as he was charged with the defence of the *De Vita* whose third book bears King Matthias' name. But he was not the Pietro Nero who taught at the Dominican Academy in Buda in the 1480s.²¹

One final character in this drama deserves mention: a Hungarian, Nicholas de Mirabilibus, the theologian from Kolozsvár who profited from a year in the Dominican school of Florence before going home to teach in the Dominican College in Buda in 1489. Ficino's description of his seeming ability to be in both cities at once is a warm testimony to the impression he made on Florentine men of learning,²² and his further influence in Buda would be a subject well worthy of investigation.

Although the total number of letters involved may seem small by the standards of the King's correspondence or the Medici archive, this list nonetheless conveys the variety of contacts Ficino had with the Hungarian scene. Moreover, in considering Ficino's purposes in writing all these letters we must never lose sight of the fact that letters were a literary form. He himself started gathering them for publication from 1473²³, and they circulated in manuscript before they were eventually printed in Venice in 1495. This may account for the relative absence of personal information: there is just enough personal detail that they should meet their mark with individual recipients but never so much as to divulge anything private or confidential. More importantly, it means that all the letters that Ficino wrote – to correspondents not named here as well as those that are – were deemed to be written for the benefit of everyone else as well. As he said to Berlinghieri in the Preface to Book VII, 'Greetings, therefore, my excellent Francesco, greetings every time my friends are greeted, not in this book alone, but in all the books of my letters.'²⁴

These greetings likewise come from every member of the Academy: 'For us, as for the Pythagoreans, all things are in common.'²⁵

Yet by the varied tone and content of the letters, the nature of relationships is often revealed, for it was a gift of Ficino's to be able to tailor advice very specifically to the needs of the recipient, and this is what gives the letters their warmth and readability.

²¹ This latter has been identified as a German Dominican, Peter Schwarz. See Ágnes Ritoók Szalay, 'Peregrinazioni erudite nel regno di Mattia Corvino' in: *Italia e Ungheria all'epoca dell'Umanesimo corviniano*, ed. S. Graciotti e C. Vasoli, Florence, 1994, pp. 61-70.

²² Marsilio Ficino, *Epistolarum Liber IX*, 19, *Opera Omnia*, p. 902.

²³ possibly in response to the circulation of damaging spurious letters. See Translators Note, *The Letters of Marsilio Ficino*, London, Vol. 1, 1975, p. 27.

²⁴ *Liber VII*, Preface, *Opera Omnia*, p. 841, to be published in forthcoming volume of *The Letters of Marsilio Ficino*, vol. 6, London, 1999.

²⁵ *ibid.*

What can we learn of the nature of the relationships from the letters we have available? It is a pity that in very few cases do we have both sides of the exchange. Kristeller found and published five letters from Callimachus that roughly match the three sent in return.²⁶ He also published some of Salvini's letters to Ficino, four of which relate to Ficino's answers.²⁷ Ten letters of Bandini's survive, but none of them is to Ficino, and of Matthias' copious correspondence I have not found a single one that ranks as a humanist letter of the kind we are discussing here. So in the remarks that follow I shall be mainly relying on Ficino's own side of these relationships. Luckily Ficino is a fairly dependable guide, being a friend of truth: 'Only those live truly and happily who live in truth, the fount of true happiness.'²⁸ Occasionally he may be *artificiosus*,²⁹ a user of literary artifice, but he is certainly free of artifice in the sense of guile.

In some cases we can clearly characterise the relationships: with Callimachus he is playful and intimate. In his first letter, a response to Callimachus' challenge on *daemonic* thinking, Ficino shows how Callimachus is nonetheless beneficiary of the gifts of such demons, and calls him *Polydaemon*.³⁰ When Callimachus complained then of fiery spirits, causing his house to burn down, Ficino turns serious: picking up his cue from an Orphic poem Callimachus had sent him five years earlier, he reminds him that fire will bring the ultimate destruction of the whole creation. 'Besides,' he says, 'you were looking for light in your books and your books were turned into light for you.' Prometheus' theft of fire and wisdom from the gods has been redeemed at last. 'What can we divine from this for you, my friend? You will in the end shine more in death than in life.'³¹ For Ficino, life does not end with death but includes eternity: the life of the soul when it leaves the prison house of the body, and returns to its homeland in its pure and shining form, an eternal ray of the Divine Sun.³²

Yet he is no gloomy salvationist, nor does he lack zest for the details of daily life, or considerable insight into the workings of the mind. His love of music and poetry, his care for the health of scholars, his praise of fine wine and ginger and almonds,³³ his genuine delight in the suc-

²⁶ P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, Florence, 1937-45, Vol. II, pp. 224-230.

²⁷ *Ibid.* pp. 291-304.

²⁸ *Letters*, Vol. 5, 1994, p. 41

²⁹ This adjective is used by Ficino to describe his own style in the title of a letter to Bandini, *Liber VII*, 30.

³⁰ Letter VIII, 6, *Opera Omnia*, pp. 865-6.

³¹ Letter VIII, 61, *Opera Omnia*, p. 891.

³² Ficino's letter to Ferrante, *Oraculum Alfonsi Regis*, presents Ficino's view of the life of the soul after death in the form of an imaginative description, recounted by the soul of Alfonso, revisiting his son from heaven. *Letters*, Vol. 5, 1994, pp. 24-30.

³³ C. V. Kaske and J. R. Clark, *Marsilio Ficino: Three Books on Life*, Binghamton, 1989, which will be referred to hereafter as *De Vita*. On wine, ginger, almonds and other happy substances, see especially Book II, chapters VII-IX.

cess of others³⁴ and in friendship all shine through the pages of his work. *Vita* and *felicitas* are obviously prime concerns.

Yet underneath all this there is a seriousness of intent: a preference for the life of the soul rather than the life of the body. In the letter introducing the *Life of Plato*, he says, "True philosophy is the ascent from the things which flow and rise and fall to those which truly are, and always remain the same."³⁵ "The minds of those practising philosophy, having recovered their wings through wisdom and justice, as soon as they have left the body, fly back to the heavenly kingdom. In heaven they perform the same duties as on earth. United with God in truth, they rejoice. United with each other in freedom they give thanks. They watch over men dutifully, and as interpreters of God and as prophets, what they have set in motion here they complete there. They turn the minds of men towards God. They interpret the secret mysteries of God to human minds."³⁶

He also speaks of the unique part the ruler has to play in this: "The Golden Age will return only when power and wisdom come together in the same mind... Philosophy... is the ascent of the mind from the lower regions to the highest and from darkness to light. Its origin is an impulse of the divine mind; its middle steps are the faculties and the disciplines which we have described; its end is the possession of the highest good. Finally its fruit is the right government of men."³⁷

What brings these two trends together is a belief in the practicality of philosophy. He sent to Nicholas Báthory in May 1479 a copy of one of the *Keys to Platonic Wisdom*, the praise of philosophy written earlier for his close friend, the Venetian diplomat Bernardo Bembo. Here he states "If life is a kind of activity, and the finer the activity the finer the life, then surely contemplation... is... the greatest and most distinguished life; ... For unlike sense it does not deal with the impure, false and fickle delight arising from external images but... it feeds on and rejoices at that which is pure, true and permanent. I say it takes boundless joy in the boundless and, what is more important, such a life, being most near to the life of God, is transformed into his perfect image."³⁸

³⁴ e.g. letters of congratulation to Cardinal Riario, *Letters*, Vol. 4 p.43 and to Bandini, VIII, 48 *Opera Omnia*, p. 886.

³⁵ *Letters*, vol. 3, 1981 p. 28. This letter, to Giovanni Francesco Ippolito, Count of Gazzoldo, immediately precedes the *Life* in the collected letters. Originally the two items together formed the introduction to the *Philebus Commentary*, ready in its early form in 1469, and used as the text for public lectures given on Plato in the Camaldolese church of Santa Maria degli Angeli or possibly in Brunelleschi's unfinished Rotunda on the same site. See Michael J. B. Allen, *Marsilio Ficino: The Philebus Commentary*, Los Angeles and London, 1979. If in the Rotunda, Michael Allen has pointed to the doubly symbolic circumstance, as Brunelleschi's design for the sacred space contained conscious echoes of the architecture of the pagan Pantheon. See also Ficino, *Letters*, vol. 3, 1981, p. 88, n. 1 and Notes 4 and 50 of the present article.

³⁶ *Letters*, vol. 3, 1981 p. 28.

³⁷ *ibid.*

³⁸ Letter to Bernardo Bembo, Venetian statesman and fellow humanist, *Letters*, Vol. 1, 1975, pp. 188-9.

He describes contemplation as the queen of all the arts. The senses should serve reason, active reason should serve contemplative reason, and contemplation should serve God. Although seemingly inactive, the practical use of such contemplation is to guide all our activity towards success. 'Contemplation is the light and eye of action, and God is the light and eye of contemplation.'³⁹

Ficino offers his friends every encouragement to pursue this path, the only way to real happiness, and he communicates his own enthusiasm for the undertaking. In his letters to Matthias he is keen to impress upon him both the urgency of the task, and the real power he has to undertake it. Thus it is no idle rhetoric when, quoting Virgil, he tells Matthias to 'set the Ocean as the shores of his sway and the stars as the limits of his glory'.⁴⁰ Keenly aware of Matthias' interest in scholarship and mysteries, he has every confidence that 'sustained at once by a wonderful power and wisdom in these years of manifest decline, (he) will provide once more a sanctuary to the wise and powerful Pallas, that is, the philosophic schools of the Greeks.'⁴¹

Whether Ficino is alluding here to Matthias' plans to found a new university to eclipse all the other universities of Europe, I doubt.⁴² Less still should these remarks be considered as an overture to a closer relationship of patronage. We can dismiss any suggestion that Ficino was seeking a patron in the way that so many sought reward at Matthias' court.⁴³ Though we know he had financial problems – relations with Lorenzo de' Medici cooled after 1477 and there is even a rare mention of his having no way of providing for his nephews and goddaughter⁴⁴ – yet we know he did not consider material reward important. He had a house, and books to work on, and all that he needed for his own spiritual and material welfare in Florence. Through Nicholas Báthory, Matthias did invite Ficino to go and teach in Buda as early as 1479.⁴⁵ The invitation was repeated, but politely declined in 1482 with four alternative elegant excuses.⁴⁶ In 1482

³⁹ *ibid.*

⁴⁰ Letters, Vol. 2, 1978, p. 5

⁴¹ Letters, Vol. 3, 1981, p. 78

⁴² These plans are discussed in detail in Tibor Klaniczay, 'Egyetem Magyarországon Mátyás korában' (The University in Hungary in the time of Mátyás) *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1990, XCIV, 5-6 pp. 575-613 and in my paper 'Education and the Church in Hungary and Transylvania, 1490-1530,' see note 2 above.

⁴³ See Shayne Mitchell, *The De Comparatione Rei Publicae et Regni (1489-92) of Aurelio Lippo Brandolini*, M. Phil Thesis, Warburg Institute, London 1985. Humanist works dedicated to Matthias are also listed in Jolán Balogh, *A művészet Mátyás király udvarában*, Budapest, 1966, Vol. I, pp. 656-60.

⁴⁴ Letter VIII, 25 *Opera Omnia*, p. 874

⁴⁵ Matthias had previously invited John Argyropoulos, but after protracted negotiations for release from his contract with the City of Florence, he eventually left for Rome. For this episode, in 1471, see Sebastiano Gentile, 'Marsilio Ficino e l'Ungheria di Mattia Corvino', *op. cit.*, p. 95.

⁴⁶ Letter VIII, 43, *Opera Omnia*, p. 884 'It would be a wonder for me to leave the home of my birth, whether Saturn, rising for us in Aquarius, were to prevent the change, which

he proposed that Salvini his cousin should go in his place. This never happened. Whether the suggestion was therefore also a polite artifice is harder to discern. The fact that Salvini wrote his own personal dedication at the end of the copy of Book IV of the Letters that he transcribed for Matthias suggests that there was a genuine intention of making the journey. Yet in August 1483 he writes to a friend that Ficino was telling him not to go.⁴⁷ Vasoli suggests that this may have less to do with the Hungarian court and more to do with Salvini increasingly distancing himself from Ficino's views on certain controversial matters.⁴⁸

Whether the situation would have been different had Matthias succeeded in establishing the university he planned for Buda is an interesting hypothetical question. The plans for this were grandiose: a seven storey palace of the liberal arts to be built on the banks of the Danube, which would draw the finest scholars of Europe.⁴⁹ I am not suggesting that Ficino would have gone there to teach in person. The reasons he gave in 1482 were genuine. His health was not good. He did not move out of Florence any further than to go to Careggi. He had more than enough work to do, or, as he says, his frailty of body, his contemplative nature, his Chaldean daemon and Saturn his star all conspired to keep him where he was.⁵⁰ But had Matthias' dream of an Academy been realised, we could expect there might have been some focus on Ficino's ideas.

Or can we? Does it need a university to teach what Ficino was keen to convey? In the letter of 1487 to Matthias, Ficino clearly envisages the teaching of philosophy in a religious context: he invokes the crucifixion to show 'how much God has done for our soul.' and proposes to 'present the philosophy of our Plato in the midst of this our Church... in this temple of the angels.'⁵¹ He calls upon Matthias personally to undertake the quest and ends, 'We must first of all acknowledge our soul, through which we are able happily to look upon the adorable face of our Father as if in a mirror.'⁵²

In a sense Ficino was already represented at the court of Matthias, by Bandini. Whether he taught formally in the Dominican Főiskola (Col-

perhaps an astrologer will judge, or whether some guiding spirit forbid it of the kind a Magus might suppose, or whether my feeble frame unfit for hardships prevents my travelling, or whether a mind that is always intent on contemplation bids me keep repose.'

⁴⁷ The manuscript for Matthias is Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, 12 Aug. 4. (3011). To his friend, Vat. Lat. 5140, 132r quoted in Cesare Vasoli, *Brevi considerazioni su Sebastiano Salvini, in Italia e Ungheria all'epoca dell'Umanesimo corviniano*, ed. S. Graciotti e C. Vasoli, Florence, 1994, pp. 131-2, n. 67.

⁴⁸ *ibid.*, p. 131.

⁴⁹ See note 42 above.

⁵⁰ Letter VIII, 43 to Nicholas Báthory, *Opera*, p. 884, see note 46 above.

⁵¹ Letter VIII, 47, *Opera Omnia*, p. 885. This letter draws on material from the Philebus lectures of 1469 delivered in Santa Maria degli Angeli or the Brunelleschi Rotunda. While his remarks had special significance for the original church in which they were delivered, as noted above (note 35), their general intention remains relevant in any ecclesiastical setting.

⁵² *ibid.*

lege) I have not yet been able to confirm satisfactorily. Bandini was not a first rank intellectual. He was certainly not of the stature of Regiomontanus or other leading professors. Yet he was persuasive and interesting, and it is possible to imagine that within the *Studium Generale* run by the Dominicans in the St Nicholas cloister his accounts of the gatherings in Florence to celebrate Plato's birthday would have made a pleasant addition to the daily routine of lessons, once the essential harmony of Platonism and Christianity had been established. The harmonization of classical and Christian thinking had been at the root of Ficino's endeavours. In a letter to Rome written probably between 1481 and 1483 Ficino writes 'that we are led to truth by a two-fold path, that of authority and reason.'⁵³ He can cite St Augustine as a precedent in this: 'He puts the authority of Christ before all others, but the statements of reason which accord most closely with this authority he finds only in the Platonic writings, among which, he says, almost the whole of the opening of St John's Gospel could find a place.'

The value of studying Platonic philosophy is 'so that all those subtle minds who find it difficult to yield to the sole authority of divine law may at least yield in the end to the reasoning of Plato, which gives its full support to religion.'⁵⁴

Ficino tells Bandini that in the circles of the court he must be Plato's host, his herald and his defender.⁵⁵ We have every reason to believe that Bandini took this charge seriously, and that his commitment to furthering what we might loosely call Ficino's Platonism was sincere.

To be assured of this we need look no further than the letter he sent to the relatives of Simone Gondi. The Gondi episode is instructive in its entirety, and helps to counter any suggestion that Bandini was merely a dilettante place seeker.⁵⁶ For Bandini undertook the nursing of a young Florentine business trainee who had caught the plague in 1479 and

⁵³ Letter VII, 21 to Archbishop Niccolini, Opera Omnia, p. 855.

⁵⁴ *ibid.*

⁵⁵ Letter VIII, 15, Opera Omnia, p. 870

⁵⁶ This reputation rests on three things: (I) his role as generous host in the Platonic convivium celebrated in Ficino's *De Amore*; (II) the paucity of writings left behind and their spontaneous, idiosyncratic style; (III) the fact that one of these few documents consists of an extravagant praise of the Naples of Ferrante, on whom posterity passed extremely unfavourable judgement. The first of these items should not condemn him; the third is not as simple as it seems, since the most recent interpretations of Ferrante suggest a more favourable view. See J. Bentley, *Politics and Culture in Renaissance Naples*, Princeton, 1987, pp. 21-22 and David Abulafia, 'The Crown and Economy under Ferrante I of Naples' in *City and Countryside in Late Medieval and Renaissance Italy*, ed. Trevor Dean and Chris Wickham, London, 1990. This leaves only the second argument, which still allows room for the talents of a devoted and active organiser, even if not for a literary giant. Any reading of his character should take full account of his role in Hungary, which included being entrusted by the King with delicate and complex diplomatic negotiations with the Pope over Ancona in 1488. All Bandini's known writings are published by P. O. Kristeller in: *Studies in Renaissance Thought and Letters*, pp. Rome, 1956, pp. 395-435.

fled to Visegrád. At first Bandini thought he too would die of the contagion, and he took himself off to a secluded place in the forest, 'scared of his own death.' When it became clear he was not infected, he returned to Vác and penned a dialogue of consolation to the relatives of the young man, though he did not know them. It represents an imaginative attempt to share with complete strangers Platonic ideas on the immortality of the soul, and although it is written in Tuscan, or a Tuscan-Latin mixture that is at times difficult to read, it has an immediacy that is very appealing.

Bandini was not afraid to present Platonic teachings to the uninitiated, but Ficino was a master in the art of presentation. He could be infinitely resourceful, using imagery, fables, imaginative settings and devices.⁵⁷ He was painstaking, maintaining the highest accuracy in translation and expression, courageous and persistent, drafting three versions of a letter to Pope Sixtus IV to persuade him to desist from his policies of destructive aggression.⁵⁸

Ficino could find an infinite variety of ways to express and communicate the beliefs he held dear. Yet the variety flowed from a constant source. The substance of Ficino's teachings is what matters and this stays the same. While we can see various developments, or changes of emphasis according to which classical texts he was absorbed in at the time, there is nonetheless a singularity of purpose underlying them all. What is the key to this singularity of purpose? When Cosimo chose Ficino to learn Greek, to study Plato and to translate Hermes, the direction was set that would hold for his whole life. But there was another external impulse, connected with the words of George Gemistos Plethon, who lectured in Florence on a practical, spiritual turning: a quest that both Cosimo and Ficino took to heart: I think it is not fanciful to see in Plethon's *Chaldaean Oracles* material which, when meditated upon, called forth a response.

Dixeo su yuchs oceton...

Seek out the escape channel of your soul, from which... having been in bondage to the body, you may rise again to that rank from which you were drawn, perceiving that action is in the holy word.

Mbde catw neushs...

*And do not incline downwards for an abyss lies under the earth, which leads down to the steps of the seven-paths, under which is the terrible throne of necessity.*⁵⁹

⁵⁷ Examples of this are his Oracle to Ferrante, spoken by his late father King Alfonso in the Angelic tongue from heaven. *Letters*, Vol. 5, pp. 23-30; the personification of Philosophy addressing the young Riario; *ibid.*, Vol. 4, pp. 37-42; and the personified scene of the Dialogues of Plato coming forward to meet Braccio Martelli as he enters the Academy, Letter VIII, 8, *Opera Omnia*, pp.866-7. Gentle humour and irony are used frequently too.

⁵⁸ *Letters*, Vol. 5, 1994, pp. 3-8, 15-20 and p. 93.

⁵⁹ I am much indebted to Brigitte Tambrun-Krasker's recent edition of the Chaldean Oracles and commentary of Plethon, which presents the Greek text and French translation, together with an Arabic recension by Michael Tardieu, under the title *Μαγικά λογία των απο Ζωροαστρου μαγων*, Athens, 1995. The English is my own.

These new strange words echoed and expanded the biblical quest: ‘See, I have set before thee this day life and good, and death and evil... the blessing and the curse; choose life that thou mayest live.’⁶⁰

Ficino’s gift to his followers was to show that Chaldaean, Egyptian and Greek words of wisdom could be welcomed back into the Christian fold, not only as a source of intellectual inspiration but as real teachings, for life.

What concerned him was not just that Platonic doctrines should be understood but that the understanding should inform the life in every aspect of conduct and emotion. In the *Proemium* to Book III of *De Vita*, dedicated to Matthias, the concern of philosophy – both of natural philosophy based on observation of the elements and the world around us, and of speculative philosophy which includes astronomy and astrology – is life and happiness. Neither is of any use unless they lead to that, *ad vitam felicitatemque*.

We cannot here do justice to the question of astrology, though it is, in the Hungarian context, a key issue. The letter to Péter Váradi and the exchange with Janus discussed above are both concerned with it;⁶¹ the *De Vita* lies at the heart of it;⁶² and Matthias and his circle, as we know, were crucially interested in it. Independent evidence for this includes the concentration of specialists in astronomy at the University of Pozsony from 1472,⁶³ the surviving fresco at Esztergom of an archway decorated with the signs of the Zodiac for use in observation; and reports of an astronomical observatory in Oradea.⁶⁴ The dedication of the *De Vita* to Matthias took account of his deep interests in these matters. However this book, together with the Hermetic texts, led to Ficino’s acclaim by followers of occult science in the 16th and 17th centuries. It is therefore necessary, without entering fully into the debate that has raged about Ficino’s astrology,⁶⁵ to quote his own disclaimer: ‘In all things which I discuss here or elsewhere, I intend to assert only so much as is approved by the Church’⁶⁶

⁶⁰ In the beautiful poetry of Deuteronomy the injunction to take to heart the Lord’s commandments and apply them in life forms a peroration at the end of the Pentateuch, before the death of Moses. In Deuteronomy 29,9 all of the people are called out to be reminded of this teaching, which are summed up in the verses quoted above, Deuteronomy 30, vv. 15 and 18.

⁶¹ Letters, Vol. 3, 1981, pp. 75-7 and Liber VIII, 19 and 20, Opera Omnia, pp. 871-2. These are both very fully discussed in Michael J. B. Allen, *Nuptial Arithmetic*, ch. 4 ‘Jupiter, the Stars, and the Golden Age,’ pp. 106-142.

⁶² See introductory chapters to Kaske and Clarke, *op. cit.*, esp. pp. 17-71. Eugenio Garin, *Astrology in the Renaissance: The Zodiac of Life*, tr. C. Jackson, J. Allen, and C. Robertson, London 1983, (Bari 1976) sets the debate in a wider context, esp. pp. 56-82.

⁶³ Especially Regiomontanus, who had been Bessarion’s pupil, and Martin Ilkusz, See Klanciczay *op. cit.*, p. 579.

⁶⁴ See L. Jardine, *Worldly Goods – A New History of the Renaissance*, London, 1996, p. 202.

⁶⁵ See references in notes 61 and 62 above. The main issues are whether he changed his mind about the value of astrology, and whether he maintained the supremacy of free will over predestination by the stars.

⁶⁶ Verba Marsilii Ficino ad lectorem sequentis libri, on pp. 240-1 of C. Kaske and J. Clark’s edition of *De Vita*, Binghampton 1989. Kaske’s introductory chapters are a useful introduction to

What this meant is expanded in a long letter to the Duke of Urbino on the Star of the Magi entitled *Divine law cannot be made by the heavens, but may perhaps be indicated by them*.⁶⁷ It gives a clear enough indication that the stars do not cause events, though they may indicate them. When Ficino speaks of the heavenly bodies and their influences on those beneath, we should therefore hold in mind the possibility of a more psychological interpretation. The universe, being essentially one, is full of correspondences. Whatever is on earth is a reflection of what is in heaven.⁶⁸ In discussing the drawing down of influences from the heavens, Ficino is attempting to make sense of the puzzling passages in the Asclepius and in Plotinus. Moreover we should never forget that he is master of the poetic image. The real aim of the *De Vita* remains the finding of the *gubernator* or, in other words, the soul's return to God.⁶⁹

How far were these ideas of a practical philosophy pursued in Matthias' court? In the space that remains I can do no more than throw out some suggestions for further investigation, and invite others familiar with the sources to join me in continuing to explore them.

Bandini was close to the Queen. What was her part in all this? This is difficult to assess, particularly for Hungarians, who have always held her in deep mistrust. She was indeed a fiery hothead. Yet she had a deep commitment to music, which has proved much harder to assess than art, and in her final refuge in Ischia she was recorded as being a bringer of peace to others in their troubles.⁷⁰

Was Bonfini involved in the Platonic quest? Conventional wisdom denies connection between the Ancona humanists and those of Florence. Yet Lazzarelli and his conversion through Hermes may supply the missing link.⁷¹

Again, where should we look to measure the effects of Platonic teachings on the King's thoughts or actions? The Corvina library gives *prima facie* evidence of his interests, but the range of books is very wide – total knowledge was the aim – and there are difficult questions to be answered about who read the books there and to what effect. Certainly art commissions, palace architecture, fountains, gardens, courts, and court entertainment, the whole panoply of state for a philosopher king, all reflect the

the discussion of Ficino's thinking on astrology. Their conclusion is that Ficino was devoutly Christian but also committed to the task of extending human knowledge and understanding.

⁶⁷ Letter VII, 17, Opera Omnia, pp. 849-53. This exactly echoes Plotinus' position that the stars signify events but do not cause them.

⁶⁸ cf. Hermes, Asclepius, 24, Copenhagen, op.cit., p. 81.

⁶⁹ Proemium in Librum De Vita Coelitus Comparanda, Kaske & Clark, op. cit., pp. 236-9. Gubernator is there translated as helmsman, p.237. This term refers to God as guiding principle of the cosmos.

⁷⁰ A. Berzeviczy's biography, Beatrice d'Aragona, 1911 is the best starting place but a modern assessment is sorely needed.

⁷¹ S. M. Mitchell, 'A Most enthusiastic and exaggerated Hermetist. Lodovico Lazzarelli and Renaissance neo-Platonism.' in Proceedings of the 5th Conference of the International Society for the Study of European Ideas, Utrecht, 1996, publication forthcoming.

new, humanist concerns. Educational foundations and the increased role of educated administrators in institutional life show humanist ideas at work in ever widening circles. In the Dominican academy of Buda, the next generation of priests was being trained and Florentine ideas were certainly available there. Arguably the education of a priesthood is the education of a nation. Could it be that the resilience in adversity that is so striking a feature of Hungarian life during the troubled times to follow may have had some connection with the teachings of Ficino to his friends in the Buda court?

Tracing a direct connection is not a practical possibility: one cannot just count texts available or follow lines of development in scholarly works. For it is not an academic understanding of Plato or Plotinus that we are pursuing, not even a love of Hermes or an embracing of oriental themes. Ficino's teaching was for life and for happiness. Its practical nature cannot be overstressed. His main topics were love, learning and the soul. Certain of the unity of creation, he was moved to embrace the words of all traditions, and offer his own findings to all who sought them. The practical results of this were that he was able to count all men as his friends. Assuming a common purpose in life opened the doors of his heart to the needs of others. Dialogue flowed. Knowledge was shared, advice arose to meet the recipients needs and Ficino himself felt free to ask in return, whether asking the Pope for peace or whether asking Matthias to free the unfortunate friar Vincentius, imprisoned for inadvertently breaking currency control regulations while on an official tax collecting mission – and then, when he was freed, to dare to ask again that Vincentius' money be restored to him.⁷²

For all the disciplines that Ficino so often describes himself as being under, those disciplines ruled by stern unbending Saturn,⁷³ a real freedom becomes apparent. We see the clear sight and quick wit of Mercury, the humanity and urbanity of Venus, the magnanimity of Mars and the *gravitas* of Jupiter.⁷⁴ Above all we see an abundant enjoyment of life, and a path

⁷² Letter VIII, 32, Opera Omnia, p. 880; VIII, 52, p. 888; and IX, 6 p. 896

⁷³ The conception of Saturn as a malevolent force imposing melancholy and suffering is perhaps more safely applied to Dürer's famous drawing than to Ficino's character. See R. Klibansky, E. Panofsky and F. Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy and Art*, London, 1964. Although Ficino does make remarks about his own melancholic tendencies, his Saturn presides also over saints, ascetics and madmen. It thus suggests an exacting master, who nevertheless cannot be separated from one's own inner inspiration.

⁷⁴ I am here following the attribution of qualities to the planets or gods used by Ficino in Letter VIII, 6 to Callimachus. It may be compared with the linking of planets to personal characteristics in the famous letter to Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici, *Letters*, Vol.4, 1988, pp. 61-63, which has in turn been linked to Botticelli's *Primavera* and to a controversy involving many illustrious historians of art. The most important sources for this discussion are Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, London, 1958, reissued 1980; Sir Ernst Gombrich, *Symbolic Images*, London, 1972, reprinted 1993, pp. 31-81, where the challenges to the thesis are reviewed in addition to the original thesis being represented; and Charles

to happiness. This was his example. And his teaching can be summed up in the words of Ficino's letter to Mankind, 'Know yourself offspring of God in mortal clothing... When the earthly grime has been removed you will at once see pure gold... Then, believe me, you will revere yourself as an eternal ray of the divine sun and you will not venture to contemplate or undertake any base or worthless action in your own presence...'⁷⁵

Dempsey, 'Mercurius Ver: the sources of Botticelli's Primavera,' *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XXXI, 1968, pp. 251-73.

⁷⁵ *Letters*, Vol. 1, 1974, pp. 164-6.

PAUL A. RUSSELL

FICINO'S *CONSIGLIO CONTRO LA PESTILENTIA*
IN THE EUROPEAN TRADITION

I have two purposes in this paper: first, to comment on the place of the *Consiglio*... within the European tradition of popular medical writing; second, to address the philosophical problem of Ficino's alleged „confusion and uncertainty” about the proper role of astrology in determining the future as evidenced by this document.

Generally speaking, the study of plague tracts, like Ficino's *Consiglio*... is represented by two groups of scholars: one group of researchers, regardless of national boundaries, simply collected tracts and reported on them. Karl Sudhoff, for example, examined 183 plague tracts, written primarily in Latin and German from 1348 through the sixteenth century, including a few works in Italian, French and Spanish.¹ Dorothy Singer provided information on twenty-two plague tracts, likewise collected from a variety of national literatures.² Other researchers tended to confine themselves to recognized modern national boundaries. Paul Slack identified twenty-three plague tracts, published in England, 1486-1604, estimated to comprise about fifteen percent of the vernacular medical publication there.³ Arturo Castiglioni described seventeen Italian plague tracts written or published, 1348-1617.⁴ Colin Jones has recently provided information on 264 texts, mostly in French or Latin, published in France between 1500-1770.⁵ In order to properly understand and appreciate Ficino's *Consiglio*... within the

¹ Karl Sudhoff, „Pestschriften aus den ersten 150 Jahren nach der Epidemie des 'schwarzen Todes' 1348” *Archiv für Geschichte der Medizin*; 5 (1912) pp. 192-22; 6 (1914) pp. 344-69; 8 (1915) pp. 182-214; 15 (1923) pp. 10-15; 16 (1924) pp. 1-53.

² Dorothy Waley Singer, „Some Plague Tractates (Fourteenth and Fifteenth Centuries,” *Proceedings of the Royal Society of Medicine*; 9 (1916), pp. 159-212.

³ Paul Slack, „Mirrors of health and treasures of poor men: the uses of the vernacular medical literature of Tudor England” in: Charles Webster, ed., *Health, medicine and mortality in the sixteenth century*, (Cambridge, 1979), p. 243.

⁴ Arturo Castiglioni, „I libri italiani della pestilenza,” in: Arturo Castiglioni, ed., *Il volto di Ippocrate* (Milano, 1925)

⁵ Colin Jones, „Plague and its Metaphors in Early Modern France”, *Representations*; 53 (1996) pp. 97-127.

European tradition, it is necessary to compare it with a broader sample of tracts in Europe, beyond, at least, an artificial Italian national boundary.

Vernacular plague tracts were a Pan-European phenomenon. Medical personnel, usually physicians and surgeons, fled cities infected with the plague, seeking higher ground and better air in an effort to protect themselves. Medical people followed the same inherently selfish rules that the clergy had devised when its ranks were devastated in 1348, as they cared for plague victims: *cito, longe, tarde*: run away, far away and return long after the plague has subsided was the general rule.⁶ Taken from Galen via Foligno's 1348 *Concilium*, this remained the best advice from the fourteenth to the eighteenth centuries. Physicians and surgeons compensated for a troubled conscience with a document left at a printer before making an exit from an infected city.⁷ Published plague tracts followed on the heels of similar manuscript versions, written for the same purpose, that could be recopied and read to interested listeners in towns where the sick had been abandoned to care for themselves. While the length of these publications might vary from a single broadside to four hundred pages, the purpose was always the same: to provide anyone who stayed behind, because they could not afford to run away, with some consolation and directions for dealing with the plague. Such publications also offered the author a conscience less troubled by guilt, especially since city physicians and surgeons were bound by oath not to abandon their clients in distress.

All of these researchers point to the the earliest manuscript examples of plague tracts by Gentile de Foligno (c1290-1348) and papal physician, Guy de Chauliac (c1300-1368) as the common model for later publications, where organization and content were imitated in fifteenth and sixteenth century medical works. As a result, by 1400, the European plague tracts shared common principles of organization and design, which I have divided into four traditional categories:

1. A preface, often preceded by a dedication, in which the author recommends prayers to God, Mary and the saints for deliverance from the plague, the first cause of which is sin.

2. A chapter on the natural origins of the plague giving the opinions of a variety of sources, while, however, always noting astrological changes and the poisoning of the air and the water that results.

3. A list of signs of the disease as well as how to recognize the progress of the infection.

⁶ Huldrych Koelbing, „The town and state physicians in Switzerland from the 16th to the 18th centuries,” *Wolfenbüttler Forschungen*, 17 (1982), p. 151.

⁷ Colin Jones, „Plague and Its Metaphors in Early Modern France,” p. 102.

4. A series of suggestions for preventing and curing the plague, often including recipes for medicine that could be obtained from an apothecary or physician or concocted at home.

In almost every chapter, the writer cites advice and examples from the ancients, a collection of diverse experts from Hippocrates to Avicenna. Most of the authors include some information from their own experience in curing people of the plague as a means to reassure and reestablish credibility after having abandoned their clients. Inevitably, they would return from exile, long after the plague had disappeared, hoping that enough people had survived to continue medical practice!

Ficino was prompted to write the *Consiglio...* by circumstances that are familiar enough. In fact, he himself had predicted great „tribulation, war and the plague,” after the death of Cosimo de' Medici.⁸ He reiterates these predictions in the *Consiglio...*, when the conjunction of Mars with Saturn in „the human constellations,” as well as eclipses of the moon in 1478 and 1479 would be natural portents of what would follow.⁹ He was quick to include a supernatural proof of the validity of these predictions: a lost relic of St. Peter, recently found at Volterra, during a Mass at Christmas in 1477, had worked ten great miracles.¹⁰ The following August, a plague followed, such as, according to Ficino, „that had not been seen in a hundred years.”¹¹ In reality, during his lifetime, Ficino had

⁸ Luca Landucci, *A Florentine Diary, 1450-1516* (Reprint, NY, 1969), pp 23-24; the apothecary notes on 14 Sept. 1478: „And on the same day a man died of plague in the Casa del Capitano... in prison; and another man who was sick of the plague was taken out of prison and taken to the hospital of La Scala, where all those sick of the plague were carried. At this time the plague had increased so much, that 40 or more were sick at the hospital and 7 or 8 died every day, and some days even 11.” The plague did not subside. By Christmas eve, he wrote, „And the plague was also causing much mortality; it pleased God to chastise us. And at Christmas-time, what with terror of the war, the plague, and the papal excommunication, the citizens were in sorry plight. They lived in dread, and no one had silk or wool, or only very little, so that all classes suffered.” On 4 Feb. 1479, he wrote, „And now the plague has lessened considerably; God be praised...” but by 18 April he wrote, „The plague had increased to such an extent that I went away to my villa at Dicomano with all my family, leaving my apprentices to attend to the shop.”

⁹ I used an early edition in my primary research: Marsilio Ficino, *Contro Alle Peste/ Il consiglio...* (Florence, Filippo di Giunta, 1523) at the Francis Countway Medical Library in Boston, MA, however, for sake of accessibility, I cite the printed edition of Ficino's *Consiglio contro la Pestilenzia* ed. by Enrico Musacchio, with a superb introduction by Giampaola Moraglia (Bologna, 1983). See Enrico Musaccio, ed., *Consilio...* p. 56: „Vesto vapore velenoso si concrea nell' aria nelle pestilentie più generali dalle constellationi maligne; maxime dalle coniunctioni di Marte con Saturno negli segni humani & dagli eclipsi de luminari come è la presente peste del 1478 e del 1479. Et maxime offende gli huomini e luoghi li quali hanno l'ascendente infortunato per dette constellationi.”

¹⁰ *Ibid.*, cf. Letter to Sixtus IV, Marsilio Ficino, *Opera* (Basel, 1576), I, p. 813-15; Ficino praises Sixtus for using the Interdict to prevent war and maintain peace, using papal power to prevent the horrible fate predicted by the stars and signified by the miracles at Volterra.

¹¹ Enrico Musaccio, ed., *Consilio...*, p. 109 „Nell'anno innanzi al proximo preterito, cioè 1477, nelle feste di Natale, le reliquie di San Pietro Apostolo, di nuovo trovate in Volterra, dimonstrorono, in uno mese, dieci stupendi miracoli, manifesti a tuto el populo. Onde io

seen the plague in Florence in 1449, 1450 and 1456; it had been only thirty years since plague ravished Florence the previous time in the fifteenth century.¹² It is significant that it was a relic of St. Peter at Volterra that accomplished the ten miracles. Given the strained relations between Sixtus IV (1471-84) and Florence, such a commendation could be interpreted as yet another veiled example of contempt for his less enthusiastic patron, Lorenzo de' Medici.¹³ The reference to Volterra is not without significance. Destroyed by Florence for alleged treachery on 18 June 1472, Volterra continued to provide Florence's citizenry with proof of Lorenzo's greedy, war-mongering ambitions. Blame for the attack was assigned to the Duke of Urbino, who ordered a Milanese regiment to sack the city, promising them rich rewards from the spoils. The soldiers demolished the cathedral of St. Peter as well as the bishop's palace inside the fortress at Volterra. Florence then punished Volterra with an occupying army, a severe fine and a special tax on Volterra's important mineral products: salt, alum, copper, sulfur and sulfuric acid, things indispensable for the manufacture of munitions that Lorenzo needed. The tax and the occupation were imposed for three years by Lorenzo, but was later extended by him and other rulers of Florence until 1530.¹⁴ Who managed the trade in minerals at Volterra? Merchants from the famous Pazzi family. All the towers of the fortress at Volterra were destroyed, except the oldest called *il maschio*. The *maschio* became a notorious prison, chosen especially to house the relations of the Pazzi family in 1478, after the failed conspiracy.¹⁵ Ficino's use of the re-discovered relic and its miracles demonstrates the philosopher's contempt for Lorenzo.¹⁶ Normally, a medical practitioner of Ficino's stature would have dedicated this work to Lo-

predissi a più fiorentini: credete a Marsilio Ficino, che s'apparecchia extrema tribulatione di guerre et di peste. Dipoi, el seguente Aprile, addi 26, nacque la crudeltà della feroce guerra, più che mai fussi. Poi, l'agosto, nacque la peste, tale quale non fu già, fà più di cento anni. Questi et simili sono segni di peste propinqua." Cf. Raymond Marcel, *Marsile Ficin*, (Paris, 1958) pp. 447-48. The destruction of Volterra by a Florentine army in 1477 must have weighed heavily on the conscience of Florentines.

¹² cf. Jean-Noël Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, I (Paris, 1975), pp. 395-96. Biraben reports plague in Florence in 1400, 1410, 1411, 1416, 1430, 1439, 1449, 1450, 1456.

¹³ See Riccardo Fubini, „Ancora su Ficino e i Medici," *Rinascimento*, 27 (1987), pp. 290-91.

¹⁴ See Harold Acton, *The Pazzi Conspiracy: The Plot against the Medici* (London, 1990), p. 60ff. The role of the sack of Volterra is much underestimated by Acton and other English-speaking historians. cf. Lorenzo Aulo Cecina, *Notizie storiche della città di Volterra* (Pisa, 1758; reprint Bologna, 1975) pp. 239-244.

¹⁵ *Memori e Documenti dall' Archivio di Volterra* (Volterra, 1885), pp. 6-8 and Enrico Fiumi, *L'impresa di Lorenzo de' Medici contro Volterra (1472)* (Florence, 1948), pp. 158-71.

¹⁶ Luca Landucci, the Florentine apothecary, noted on 17 January, 1479, while the plague still raged in Florence: „A certain hermit came here to preach and threatened many ills. He had been at Volterra, serving at a leper hospital. He was a lad of twenty-four, barefoot, with a wallet on his back; and he declared that St. John and the Angel Raphaël had appeared to him. And one morning, he went up on to the *ringhiera* of the *Signori* to preach, but the Eight sent him away. And each day some incident happened;" in Luca Landucci, *A Florentine Diary, 1450-1516*, p. 26.

renzo. However, the *Consiglio...* remains without a dedication, unusual enough in the European tradition.¹⁷ Florence was a turbulent place while the *Consiglio...* was in progress; it was almost constantly at war, under papal interdict, threatened by international intrigue against it and invaded by a constant stream of refugees from neighboring states.¹⁸ Moreover, plague was almost constantly present in Florence from 1478 to 1482. It is evident, therefore, that Ficino wrote the *Consiglio...* in the shadow of Florence's darkest days.

It is not surprising, therefore, that Ficino's primary motivation for writing the *Consiglio...* was likely the same as that of any other medical practitioner, compassion for his Tuscan countrymen. Did Ficino flee Florence and abandon his patients as was the custom? Following Ficino's footsteps through the plague years, 1478 to 1481, is not easy: many of his letters are dated, but few indicate the place from which they were written. However, it is clear that during some of the worst months of the plague, for example, September to December 1479, he was outside Florence at Careggi and Regnano. He does make reference to his absence from Florence in a letter to Bernardo Bembo (1433-1519) dated 3 September 1480 in which, quoting Hippocrates, he would prefer being „like Democritus laughing from the high mountain at the madness, than Heraclitus in his tower weeping for the dying Ephesians...”¹⁹ Now, it is not clear exactly when the manuscript for the *Consiglio...* was written. Kristeller thinks that it was written in 1479, in response to the 1478 plague. Whereas some think 1480 was the year it was written, others feel that the *Consiglio...* was composed in the late winter of 1481, when Ficino returned to Florence and was published there in July of the same year.²⁰ I would suggest that Ficino began the work in September, 1478, when he may have cured of the plague a woman whom he mentions in the *Consiglio...*²¹ He likely continued

¹⁷ In P.O. Kristeller's *Supplementum Ficinianum*, 2 vols. (Florence, 1937) Kristeller alludes to a possible dedication to Ficino's father who died in 1478, p. 86 „Liber quasi memoriae Ficini patris dedicatus esse videtur...” however the mention of the memory of his father is far from a proper Renaissance dedication.

¹⁸ cf. Michael Allen, *Nuptial Arithmetic*, *Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's 'Republic'*, (Berkeley & Los Angeles, CA, 1994) pp. 115-16.

¹⁹ Raymond Marcel, *Marsile Ficin*, p. 453.

²⁰ Kristeller thinks 1479 [cf. P.O. Kristeller, ed., *Supplementum Ficinianum*, I (Florence, 1937), pp. 86-87 and again in his „Ficino as a man of Letters,” in *Renaissance Quarterly*, 36:1 (1983), p. 19] ; Raymond Marcel [cf. R. Marcel, *Marsile Ficin*, p. 453] indicates that Ficino cured a woman of the plague at Florence in September, 1480, since he mentions it in Chapter 22 or the *Consiglio...* which would date the writing in the Winter of 1481.

²¹ cf. Luca Landucci, *A Florentine Diary, 1450-1516*, p. 24; on 29 September 1479, the apothecary writes „At this time there were between sixty and seventy sick of the plague in the hospital and district together, and it as spreading to the camp [ref. soldiers' camp] also. Ficino notes in the *Consiglio...* that he cured a woman in September, which might indicate that he began writing in September, 1478, when the plague first began. He later mentions a Florentine whom he saw „this spring,” which was probably a reference to the spring of 1480, when from his letters he was clearly in Florence or possibly the spring of 1481, when he also seems to

to work on it at various times throughout 1479, 1480 and 1481. At any rate, it was July, 1481 before the work actually was printed. That summer, plague continued to affect citizens in Florence. It was probably the persistence of the plague for so long in Florence that encouraged Ficino to finish his work. Therefore, it is likely that the *Consiglio...* was written over a period of years, while Ficino was outside of Florence.

The outline of the *Consiglio...* fits perfectly the model for a typical European plague tract: after a brief preface, Ficino devotes three chapters to the natural origins of the plague, one to the signs of the plague and the other nineteen chapters to prevention and cure of the plague. Compared with this Pan-European model, Ficino's *Consiglio...* is hardly a remarkable document. Nor is much of the content of the document generally different from the content of the model in use in France, Spain, Britain or the Empire. After the first edition of the *Consiglio...* appeared in Florence in August, 1481, it was translated into Latin much later for physicians in Northern Europe and printed in Augsburg in 1518; it was again republished in Tuscan in 1523, when Florence was once again threatened by the plague. It was printed together with the much earlier plague tract of Tomaso DelGarbo, the reason for which is unclear: Ficino's work by far surpasses the earlier work of DelGarbo in quality and content. Ficino presents the usual definition for the epidemic caused directly by poisonous vapors which, in times of maligned planets and stars, arise from the earth to combine with hot, humid air where it can enter the open pores of humans. This was particularly dangerous for females, who by nature were more moist than males, according to Ficino, especially women of a sanguine or phlegmatic „complexion.” Choleric and melancholics were less likely hosts for the plague. In contrast to some scholars, who think that they discover in Ficino's explanation for the plague an early form of germ-contagion theory, Enrico Musacchio thinks, and rightly so, that Ficino's ideas were taken primarily from Hippocrates. He finds Ficino's theory of causation more a catalogue of possibilities than a scientific breakthrough. He writes that Ficino's thought „suffers from vacillation that shows a particular openness to the experience of many.”²² Although this demonstrates no particular insight, it does call attention to Ficino's openness to a variety of possible explanations and cures. He cites „Greeks, Latins and barbarian [Arab] doctors” to support his conclusions: among the most frequently cited are Aristotle, Galen, Hippocrates and Serapion among the most ancient; Avicenna, Rhases, Averroès, Al-Mansur among the barbarians; Raymon Lull, Arnold of Villanova, Gentile di Foligno, Pietro de Tosignano

have been in Florence. The fact that in order in the *Consiglio...* September precedes his reference to the spring in his practice also speaks for a work written over a longer period of time.

²²Enrico Musacchio, ed., *Consiglio...* p. 24, „...il pensiero del Ficino soffre alcune oscillazioni che mostrano una apertura, pur se dubitativa, verso le sperienze di molti.”

among the moderns. Ficino creates a separate category for the advice of Spanish and Catalan physicians. All of this, he mediates through his own experience as a medical practitioner, although only twice does he mention personal contact with plague victims. Ficino demonstrates no particular prejudice for the medical theories of the ancients, barbarians or moderns. He is not party to the considerable enthusiasm that the Greek or Arab revivals evoked somewhat later in the fifteenth century, described well by Gerhard Baader.²³ This openness is not peculiar to Ficino, but is a general characteristic of fifteenth century European medical writing still dominated by Aristotelian philosophy and dependent on Galen and Hippocrates, as known in Latin translation from Arabic, not Greek, though Averroës and Avicenna.

Although Ficino's primary motive in writing the *Consiglio...* was compassion for his fellow Tuscans, it was clearly written for another more professional audience, barber-surgeons, bathhouse-personnel, midwives and apothecaries. His preventive measures-blood-letting, purgations and enemas are typical of this time. However, they could not be implemented by the unskilled. Many of the surgical remedies-lancing, cauterizing, leeching and cupping-could be carried out only by persons of considerable skill. For his cures, he recommends most often the traditional Theriac and the plague pills. For the poor who have little money for expensive medicines to prevent them from contracting the plague, he recommends „pieces of toasted bread, soaked in vinegar with a little rue, eaten together with raw onion, accompanied by good wine” (which the poor apparently could afford!).” In the same manner, to those who care for the sick, he recommends the use of emeralds; the nurse should „...hold an emerald in the mouth, wear one around the neck and drink (pulverized) emeralds.” The poor, who could not afford emeralds, would have to make do with radishes „...to dry out the blood and work against the poison.”²⁴

The *Consiglio...* is certainly Ficino's least philosophical work. Neoplatonic influence is only implicit, never explicit.²⁵ Thus the *Consiglio...* is primarily

²³ Gerhard Baader, „Die Antikerezeption in der Entwicklung der medizinischen Wissenschaft während der Renaissance,” in: *Humanismus und Medizin*, Rudolf Schmitz and Gundolf Keil eds., (Hildesheim, 1984), p. 54; cf. Donald Campbell, *Arabian Medicine and its influence on the Middle Ages* (London, 1926), I, pp. 186f.

²⁴ Enrico Musacchio, ed., *Consilio...*, p. 107: „Due cose singulari do, per conservare: a' ricchi, lo smeraldo per bere, per toccare et per tenere in bocca et al collo... A' poveri do el rafano salvatico cioè radice salvatica, un poco per volta, acciochè non infiami el sangue, che è di tanta virtù contra 'l veleno...”

²⁵ See Giancarlo Zanier, *La medicina astrologica et la sua teoria: Marsilio Ficino e i suoi critici contemporanei* (Rome, 1977), p. 23; Ficino does use the term „spirit,” in reference to the vital spirit of the body, distinct from the four humors, in the Neoplatonic sense, but this plays a remarkably minor role here; cf. James L. Bono, *The Word of God and Languages of Man; Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine* (Madison, WI, 1994) p. 34: „Ficino draws upon both

a practical work, filled with recommendations for curing the plague, through bloodletting, purging and medicines, together with a good measure of the astrological occult. Little makes it different from the already well-established tradition of European plague tracts. Is Ficino's *Consiglio...* unusual in any way? The answer must be, yes: there is no place for prayer or meditation as part of a regimen to prevent or cure the disease. This is proven by an unusual absence of divine causes for the plague or even the customary divine solutions. As a clergyman, he maintains an unusual religious distance. Moreover, just as in *De Triplici Vita* [begun in 1482] but published later, Ficino includes nothing relative to the pleasures of the after-life. He likewise excludes anything that would remotely assure his readers that either prayers would help the present situation in plague time or that the rewards for an untimely, un-prepared-for death might be a blissful reception in heaven. Ficino's tract, therefore differs from other early published plague tracts, whose authors were careful to include such reassurances and prayers.²⁶

As a literary work, in style, the *Consiglio...* is unusual for its many homely analogies. For example, Ficino compares the spread of the plague, to phosphorous and its ability to spread fire or to the progress of rabies in animals. Rather than isolate any particular theory of contagion as his preferred explanation, he uses imagery that most medical practitioners would understand in order to encourage them to avoid both the places of contagion, as well as the body and personal effects of persons killed by the epidemic. In the astrological forecast for 1478 he uses no negative predictions as popular propaganda to encourage more responsible behavior among his readers. Most medical writers eager to flatter a patron and encourage reform could not resist this common feature of contemporary medical treatises. By contrast, Ficino was far more concerned with the actual prevention and cures, to which ninety-five percent of this work is devoted, than to continued speculation in the midst of an already depressing contemporary predicament, in the aftermath of the Pazzi Conspiracy and papal interdict.

Also unusual in the *Consiglio...* is the amount of text devoted to surgery and the actual number of medical prescriptions provided. Of the twenty-three chapters in the *Consiglio...*, almost half are devoted to surgery on or poultices to apply to the plague boils. Here Ficino reveals his debt to his father, a surgeon, but not a physician. This may be the reason for

traditional medical sources and the legacies of Neoplatonic speculation and medieval astrology to associate orthodox medical spirits with the far broader conception of a pervasive *spiritus* linking the macrocosm of the heavens and sublunar sphere with the microcosm of man." cf. D.P. Walker, *Spiritual Magic from Ficino to Campanella* (London, 1958), pp. 1-12 and Michael J.B. Allen, *Nuptial Arithmetic*, pp. 97-99.

²⁶ cf. Giancarlo Zanier, *La medicina astrologica*, p. 85.

the unusual concentration on surgery in this work.²⁷ It may also reflect the elevated status of surgery in Italy. Unlike in the rest of Europe, surgery in the Italian states was a discipline taught at university; Padua had two faculty chairs in surgery in the late fifteenth-century.²⁸ It could also be studied at the universities in Florence and Bologna. No other plague tract of this time devotes so much effort as does Ficino's to caring for, lancing, cupping, cauterizing and healing plague boils. Here Ficino evidently makes a genuinely special contribution to the world of plague literature. The number of recipes for prevention and cures culled from incredibly diverse sources could fill a guidebook for apothecaries. Ficino made a serious effort to provide a definitive catalogue of recipes with enormous choice for anyone interested in tending plague victims.

In the *Consiglio...*, its compilation of recipes for treating the plague clearly reveals Ficino's love for the occult. In a recommendation, to be repeated later in *De Vita Triplici*, he advises his readers to imitate: ...the Magi [who] advised the king that in order to defend himself against all poison, he should make an engraving on hematite of a man standing with knees bent, wrapped in a snake, holding the tail of the snake in his left hand and the head in his right, set in a gold ring and under the stone the beard of a serpent.²⁹

He also advises carving on a ring the image of a scorpion moving toward the moon and looking toward a rising sun. He notes how this same miraculous ring helped to save the great palace of Cordova at the beginning of an ancient war.³⁰ However, such recommendations are only part of a catalogue of advice from the ancients, barbarians and moderns. In addition, he includes Averroès' recommendation for preventing the plague by using the odor of goat urine as well as drinking gold in suspension, or eating and drinking pulverized gemstones. These occult remedies are all also part of the catalogue of potential preventions and cures, drawn from Persian sources.

²⁷ cf. Raymond Marcel, *Marsilio Ficino*, p. 127: „Pater meus Ficinus Chirurgus Florentiae suo seculo singularis...”

²⁸ See Katherine Park, *Doctors and Medicine in Early Renaissance Florence* (Princeton, NJ, 1985) pp. 63f; on surgery in Padua, see Jerome J. Bylebyl, „Padua and humanistic medicine” in: Charles Webster, Ed., *Health, Medicine & Mortality in the Sixteenth Century* (Cambridge, 1979). pp. 355f.

²⁹ Enrico Musacchio, ed., *Consilio...*, p. 73; cf. Marsilio Ficino *Three Books on Life*, eds. Carol V. Kaske & John R. Clark (Binghamton, NY, 1989), p. 317-319: „There is also near Scorpio the Serpentarius (=Ophiucus), as it were a man girded with a serpent, holding the head of the serpent with his right hand, his tail with his left, with knees somewhat bent, his head bent back a bit. I have read, in fact, that the Magi counseled the Persian king that he should engrave this image on the stone haematite, and set it in a golden ring, but in such a way that between the gem and the gold they would insert the root of the snake-weed. For when wearing this ring you would be safe from poison and poisonous diseases, provided, of course, you make it when the Moon aspects Serpentarius.”

³⁰ Marsilio Ficino *Consilio...*, ed. Musacchio, p. 108.

In addition to revealing Ficino's interest in the occult, the *Consiglio...* also unveils his commitment to astrology. The question arises, does the *Consiglio...* shed any light on the philosophical problem of Ficino's alleged „confusion and uncertainty” about the proper role of astrology in determining the future? Earlier scholars, Thorndike and Kristeller, describe Ficino's use of astrology and his concurrent defense of free will against astrological determinism as signs of indecision and confusion or at best, inconsistency. More recent scholars, Giancarlo Zanier, for example, have been much more apologetic, describing Ficino's confusion and uncertainty as part of a general, contemporary philosophical malaise.³¹ Zanier notes both the confusion and ambivalence in Ficino's applications of astrological causes, at times defending human free-will and at other times writing as if one's horoscope indeed determined destiny. He writes „...it is strange in Ficino's case, in contrast to the greater body of Christian thought, that he did not avert this danger.”³²

As social historians increasingly help us to see practice as well as theory in our understanding of past cultures, we need to come to terms with the importance of forecasting horoscopes as a means, not only of providing the individual with necessary knowledge of physical human weaknesses and psychological strengths, but also, on a higher level, serving as a cornerstone of medieval scientific knowledge. In Ficino's time, the unity of the cosmos was the foundation upon which medical science rested. For Ficino to discredit this foundation would be tantamount to someone in our own time daring to question the truth of a theory of viral contagion. In fact, our contemporary AIDS researchers seldom leave the tradition behind, as they free themselves to speculate on the activity of a virus that defies the rules of science. Can we therefore expect Ficino to be any more capable of abandoning the foundation of medical truth in his own time? In the *Consiglio...* the very thought that the plague could be cured, and he gives examples of this, confirms the human ability to alter the course of fate written in the stars. Ficino's own early calling as a medical practitioner is confirmation of such hope that fate could be altered.

The homocentric cosmological norm of the fifteenth century fits perfectly Ficino's world-view in the *Consiglio...* Defended long into the sixteenth century by the Veronese physician Girolamo Fracastoro (1483-1553), who was the author of a work on the subject, it conceives of the universe as a system of planetary spheres with the earth at its center.³³ Aristotelian in conception, it was elaborated on by Averroès and became particularly

³¹ See Melissa M. Bullard, „The Inward Zodiac: A Development in Ficino's Thought on Astrology,” *Renaissance Quarterly* 43:4 (1990), pp. 687 ff.

³² This is the origin of the term „homocentric” having the same center. See Giancarlo Zanier, *La medicina astrologica...*, p. 58

³³ Girolamo Fracastoro, *Homocentrica* (Venice, 1538)

popular among the medical community for its reliance on the astrological origins of both human complexions and the healing capability of plants and elements. Homocentrists divided the heavens into three levels: the airy, just above earth, where there were birds and clouds, the sidereal, where there were planets and stars and the *empyrean*, where God reigned eternally with his saints.³⁴ Human beings were alternatively subject to all three levels. At the highest level, Providence determined everything; on the sidereal level, the stars and planets carried out Providence's grand design, by providing signs and portents for the future. On the lowest level, imperfect humans used their free will to mediate, by whatever means possible, the signs in the heavens with the weaknesses and strengths given them at birth by God and sealed in their „complexions”. They could do this by preserving their bodies through good living and curing themselves by the use of natural medicines, God's cures hidden in nature. Since no perfect knowledge of the Divine plan could be attained by humans because of original sin, the old Augustinian formula *simul justus et peccator* [used to describe the human condition in theological terms] was mirrored in a similar medical mystery: from a technical point of view, human beings were similarly *simul fato profugus et liber*. They stood between fate written in the stars and the cures, implicit alterations to fate, that God had provided and which they accepted by their own free will. Just as priests mediated salvation through the mystery of the incarnation, so astrologers and medical practitioners mediated fate through *Deus absconditus*, God hidden in nature.³⁵ Fifteenth century advocates of this cosmology pursued a unique eclecticism, striving to „blend occult sciences, Averroism and Neoplatonism.”³⁶ This same blend is exactly what Ficino represents in his medical theory. Melissa Bullard came closer to this solution to the problem of Ficino's „inconsistency” when she noted: „Ficino stresses a person's freedom and ability to utilize the heavens and the medicines and talismans associated with individual planets, in order to draw upon their particular influences, or conversely to avoid them.”³⁷ Still, the temptation to impose a modern system of logic and order on Ficino leads many scholars to dismiss him as actively indecisive or passively confused.³⁸ One can agree with James Bono's summary, that „Ficino rearticulated in Neoplatonic

³⁴ See James M. Lattis, *Between Copernicus and Galileo* (Chicago, 1994), p. 96

³⁵ cf. Michael Allen, *Nuptial Arithmetic*, pp. 116f., „The taproot that sustained this equivocal approach to stellar agency... was his medical or... psycho-therapeutic, training and orientation, and his inability to conceive, like the vast majority of his contemporaries, of an effective regimen, let alone a pharmacopoeia, that was not governed by planetary influences. We might even contend that he was never fully able to liberate himself from his medical, and therefore from his astrological, education and experience.”

³⁶ *ibid.*, p. 87.

³⁷ Melissa Meriam Bullard, „The Inward Zodiac: A Development in Ficino's Thought on Astrology” in *Renaissance Quarterly*, 43:4 (1990), p. 700.

³⁸ The best summary of more recent apologists for Ficino can be found in Michael Allen, *Nuptial Arithmetic...*, pp. 106-07, n2.

guise the idea of the created universe as mirroring the divine ideas in order to fashion...[a] system of astrological medicine and spiritual magic... [able] to harness the hidden forces of nature through talismans, images, and words..." However, it must be noted that this general system is hardly peculiar to Ficino. It was common to the medical profession and provided a framework for most medical writing before the late sixteenth century. Miguel Granada sees Ficino's astrology as essentially anti-Christian and pagan, but Granada fails to appreciate the Aristotelian unity in a homocentric cosmos that still dominated medical thought in the fifteenth century. I believe that there is no inherent contradiction in Ficino's astrological interests and the principles of medieval Christianity as mediated through the Aristotelian tradition.³⁹ What some have seen as „confusion" or „indecision" in Ficino's dualistic advocacy of astrological determinism and free will (described by some as the result of his own melancholy nature!) is derived from a common cosmological blend of ideas that fits entirely the homocentric world-view of Renaissance medical practitioners.⁴⁰

³⁹ cf. Miguel Granada, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo* [Pensamiento crítico/Pensamiento utópico, 35] (Barcelona, 1988), where the author concludes that Ficino as well as Pomponazzi and Machiavelli demonstrated anti-Christian attitudes in their cosmology, essentially hostile to both religion and prophecy.

⁴⁰ cf. Melissa M. Bullard, „The Inward Zodiac..." p. 706, „Ficino's vision of an inner zodiac, what we might call his astrological psychology...was wrestled out only gradually over the years, fruit of a difficult process filled with uncertainty and waverings".

CESARE VASOLI

MARSILIO FICINO: UN NUOVO TIPO DI FILOSOFO E LA SUA „RETE EUROPEA”

1. Sono molto grato al caro amico Richard Blum ed ai colleghi ungheresi per il gentile invito a partecipare a questo convegno dedicato ad uno dei primi filosofi dell'età moderna la cui opera ha influenzato profondamente, per oltre un secolo, la nostra comune cultura europea. Sono pure molto spiacente che un impegno „istituzionale”, preso ormai da molto tempo, non mi abbia permesso di essere qui presente di persona, privandomi dell'occasione per me sempre graditissima di tornare in un Paese che amo particolarmente, dove conto molti illustri amici di vecchia data ed al quale mi lega la memoria di un illustre studioso, carissimo e indimenticabile compagno di studi, Tibor Klaniczay. Alla sua memoria vorrei dedicare questo modesto intervento, inteso ad illustrare alcuni aspetti della consapevole diffusione delle proprie dottrine che il Ficino perseguì, con vero spirito umanistico, mirando a raggiungere personalità ed ambienti tra i più autorevoli delle società europee del suo tempo. Ed in quest'ultima fine di millennio, che sarà, in ogni caso, decisiva per il futuro della nostra comune „patria” europea, vorrei aggiungere anche l'auspicio che il perseguimento di una difficile integrazione economica e monetaria non faccia dimenticare altri problemi che, a mio avviso, non sono meno essenziali e preminenti per superare il pauroso ritorno dei temibili e terribili particolarismi etnici e nazionalistici sempre risorgenti. Perché ogni possibile „vera” unità del nostro continente potrà fondarsi soltanto sul ritorno ad una comune cultura, ricca di ogni possibile „varietà” nazionale, aperta ad ogni rapporto con le altre civiltà e disponibile ad ogni futuro rinnovamento, ma sempre saldamente ancorata ai valori di tradizioni più che millenarie dalle quali la coscienza europea ha tratto il suo nutrimento più profondo.

Passiamo adesso alla rapida trattazione del tema che vi ho proposto. Avrete notato che, nel titolo del mio intervento, Marsilio Ficino viene definito come „un nuovo tipo di filosofo”, quasi per indicare che la sua personalità segna un netto distacco dall'immagine tradizionale di questa figura d'intellettuale che la cultura tardomedievale aveva soprattutto identificato con quella di un insegnante universitario operante, in genere, nella

Facoltà delle Arti, ma il cui magistero interessava, ovviamente, anche le grandi Facoltà, giacché una certa preparazione filosofica era necessaria sia per la formazione dei giuristi e più ancora dei teologi, sia per quella dei medici. Ancora al tempo in cui lo stesso Ficino iniziò gli studi che avrebbero dovuto condurlo ad esercitare, come suo padre, la professione di medico, i „filosofi” erano, appunto, quei maestri che, spesso con buona conoscenza dei testi e delle tradizioni esegetiche, provvedevano alla lettura ed al commento dei testi aristotelici minutamente prescritti dagli statuti o dai *curricula* degli *Studia* laici o degli Ordini religiosi. Tale era, appunto, il suo primo maestro di filosofia, Niccolò Tignosi; e tali erano i tanti *lectores* e *magistri* che, a vario titolo, svolgevano quell’insegnamento nelle varie Università italiane ed europee, così come lo furono, ancora per diversi decenni, i „filosofi” ufficialmente riconosciuti del tardo Quattrocento e di gran parte del Cinquecento. È vero che la riforma intellettuale ed educativa umanistica aveva già creato un altro tipo di uomo di cultura, operante piuttosto nelle cancellerie cittadine o nelle segreterie dei Principi o dei Signori, già impegnato nel recupero delle massime tradizioni filosofiche antiche e nell’elaborazione di un insegnamento di carattere soprattutto etico-politico estraneo alla disciplina universitaria. E si sa che maestri umanisti delle *artes dicendi* e „grammatici” già trasformatisi in „filologi” avevano iniziato la lettura critica dei testi fondamentali della dottrina filosofica, medica e giuridica, non senza compiere ardite incursioni nel dominio consacrato della *scientia de divinis*. Ma, nonostante questi importanti e decisivi precedenti (che, del resto, fornirono anche a lui, i nuovi modelli di trasmissione del sapere filosofico, affidata anche al „dialogo” ed all’„epistola”, a un diverso metodo di commento dei testi antichi, ed alla rapida diffusione di traduzioni latine inedite o rinnovate dei massimi pensatori greci) il caso del Ficino è diverso.

Non fu, infatti, se non forse per un tempo brevissimo, un lettore o maestro universitario; non fu neppure un cancelliere, segretario, notaio o giurista come vari tra i suoi predecessori umanisti. Fu certamente un medico, che però non esercitò la sua professione, se non in qualche caso particolare e per curare alcuni amici. Almeno dal 1474 appartenne, senza dubbio, allo stato clericale, prima come parroco e poi come canonico della cattedrale fiorentina; e, talvolta, fu, addirittura, un predicatore. Ma non ebbe rapporti organici con gli *Studia* degli Ordini e con *collegia* o *academiae* ecclesiastiche, non divenne un teologo ufficiale e non si peritò di tenere i suoi commenti pubblici di Platone in un luogo di culto, suscitando reazioni certo non benevole. Neppure si può dire che esercitasse una vero e proprio insegnamento, perché la sua Accademia era semplicemente un cenacolo di amici e di ammiratori che ascoltavano le sue letture platoniche, partecipavano ai rari banchetti commemorativi della morte di Platone, e, soprattutto, godevano i frutti della sua affascinante conversazione. Certo, fu a lungo protetto dai coperti Signori di Firenze, Cosimo, Piero il gottoso e Lorenzo il Magnifico che, con maggiore o minore partecipazione, gli resero possibile

il suo lungo lavoro di traduttore e illustratore di tutta la tradizione platonica e neoplatonica, nonché dei testi capitali della *prisca theologia*. Però quanto sappiamo oggi sui suoi rapporti con i Medici e le non facili relazioni con Lorenzo ha senz'altro cancellato l'immagine di „filosofo cortigiano” che talvolta gli era stata attribuita. Piuttosto, già nel ristretto ambito della società fiorentina, il Ficino volle presentarsi come la guida e l'ispiratore spirituale di nuovi ceti intellettuali e di borghesi „acculturati”, ben rappresentati, oltre che da notissimi letterati laurenziani, come Francesco Verino, Giovanni Nesi e Girolamo Benivieni, da uomini di Chiesa e religiosi, come il camaldolese Paolo Orlandini, e, ancora, da „politici”, da artisti e da „tecnici” tra i più noti del tempo.

2. In varie occasioni, mi è già accaduto di sottolineare una circostanza davvero tipica dell'attività letteraria del „divino Marsilio”, alla quale non è stata spesso attribuita – a mio avviso – l'importanza che meritava: è cioè che egli fu uno scrittore „bilingue”, e sull'esempio di alcuni umanisti delle generazioni precedenti (basta ricordare il Bruni e Leon Battista Alberti), ma forse ancor più dello stesso Dante, scrisse in latino e in volgare. Questa scelta merita di essere ben considerata, perché rivela l'intenzione del Ficino di rivolgere il suo insegnamento filosofico e religioso non soltanto ai „dotti”, ai quali era dedicato l'insegnamento filosofico delle *Scholae* sempre tenuto in latino, ma a persone che, pur appartenendo ormai ai ceti più importanti della società rinascimentale italiana, mercanti, banchieri, uomini politici, artisti e tecnici di alto livello, che ignoravano quella lingua. Non solo: se ai dotti rivolse la sua opera più organica e – se si vuole – più „scolastica”, la *Theologia platonica*, egli si servì sia delle sua numerosissime epistole, sia di scritti che arieggiavano a „libri di pietà” e ad operette mistiche, sia di dialoghi elaborati con particolare cura retorica e letteraria, per raggiungere un pubblico assai più vasto e probabilmente suscettibile di recepire certe dottrine filosofico-religiose che, tra l'altro, venivano talvolta poste sotto la mallevaria di Dante e di altri rappresentanti dello „stil nuovo”, in pieno accordo con le maggiori tradizioni culturali fiorentine. Proprio queste opere „minori” (ma alle quali si deve, forse, la maggiore diffusione delle sue idee e della sua fama nella cultura cinquecentesca europea) egli volse subito in „volgare” e, almeno una volta, pubblicò prima in questa veste che in quella latina.

Basti ricordare che la versione volgare del *De christiana religione* fu edita sicuramente del 1474 (e in ogni caso, prima del 25 marzo 1475), quasi due anni prima del testo latino; e che, per citare soltanto i testi più importanti, furono ugualmente volgarizzati a breve distanza di tempo tra loro il *De raptu Pauli* e il *De amore*. Né è difficile scorgere un'evidente connessione tra questi tre volgarizzamenti, soprattutto se si osserva che il loro destinatario è sempre Bernardo Del Nero, la stessa persona alla quale il Ficino, tra il '67 ed il '68, aveva dedicato anche la sua bella versione in

volgare della *Monarchia* dantesca; e, che, anzi, in quest'ultimo caso e in quello del *De amore*, al nome di questo importante personaggio del regime medico si aggiunge quello di Antonio di Tuccio Manetti. Ora, proprio leggendo il „proemio” del volgarizzamento del *De Christiana religione*, colpisce l'insistenza del Ficino nel sottolineare non solo che „la sacra religione... è dote e virtù comune a tutti a tutti appartenente”, ma anche che questo „libro della virtù universale” deve essere accessibile a molti, e, senza dubbio, anche a chi non è uomo di *litterae*. Scrive, infatti, che „la frequente lectione delle cose divine” è „a' governanti delle repubbliche molto conveniente”, perché „l' governo terreno allora è ottimo et felicissimo, quando col favore del re del cielo si dirizza allo exemplo del regno celeste”. Non diversamente, nel „proemio” del *Dello amore*, dice di aver tradotto „di lingua latina in toscana ‘e detti platonici mysteri insieme col commento suo’, affinché la „salutifera manna”, concessa da Dio a Diotima, „a più persone sia comune e facile”; e così le riconduca alla *diritta via* da noi smarrita anticamente”, impedendo loro di sviarsi nella *selva oscura* del mostruoso errore che consiste nell'„amar male”. Sicché, con il richiamo esplicito ai celebri versi iniziali della *Comedia* dantesca, affida ai due dedicatari il „sacro mysterio” che insegna ad amare „el santo spirito amore divino” in „ tutte le sue opere belle”, ad amare, poi, „l'opere sue in lui” ed a goderne „infinitamente... l'infinita bellezza”.

Non vorrei insistere oltre su queste considerazioni che ho già svolto altrove¹. E mi limiterò soltanto a notare che i due personaggi sopra citati sono veramente ben rappresentativi del nuovo pubblico cui il Ficino intendeva rivolgere il suo messaggio filosofico e religioso.

Antonio di Tuccio Manetti, bene studiato nel corso degli ultimi decenni, era, infatti, non solo un notevole tecnico ed architetto, ma anche un appassionato „copista o mediatore di testi elettissimi” della letteratura in volgare che Domenico De Robertis ha indicato come „frequentatore del più avanzato laboratorio contemporaneo”, dove poté addirittura „sorprendere la prima faccia delle stanze del Poliziano”, e come studioso di Dante e della *Comedia* e del *Convivio* da lui copiati, emendati e postillati con perizia filologica. E si sa pure che, come molti uomini del suo ceto e della sua professione, era pure partecipe di un crescente disagio religioso che, come nel caso di altri amici del Ficino, poteva indurlo alla finale adesione alla profezia savonaroliana². Ma ancora più noto è Bernardo Del

¹ Mi permetto di rinviare a C. Vasoli, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli 1988, pp. 19 sgg. (ed ivi i riferimenti agli studi di Riccardo Fubini di grande importanza per lo studio dei rapporti tra Lorenzo ed il Ficino ed alle magistrali ricerche di Sebastiano Gentile sull'epistolario ficiniano e sulla formazione e ispirazione intellettuale del filosofo).

² Cfr. principalmente D. De Robertis, *Antonio Manetti copista*, in *Tra latino e volgare. Per Carlo Dionisotti*, Padova 1974, II, pp. 367-409 e M. Manetti, *Vita di Filippo Brunelleschi. Preceduta dalla Novella del Grasso. Edizione critica di D. De Robertis, Introduzione e note di G. Tanturli*, Milano 1976; G. Tanturli, *I Benci copisti*, in „Studi di filologia italiana”, XXXVI (1978), pp. 197-313; Id., *Codici di Antonio Manetti e ricette del Ficino*, in „Rinascimento”, S. II. XX (1980), pp. 313-326.

Nero, uno degli *homines novi* del regime mediceo, personalità emergente degli anni di Lorenzo e del breve dominio del figlio, poi autorevole capo dei Bigi, al tempo del Savonarola, Gonfaloniere tra il marzo e l'aprile del '97, tragicamente coinvolto, pare senza sua diretta responsabilità, nella congiura filomedicea di quei mesi e processato e decapitato nell'estate dello stesso anno. Su di lui sono ben noti i durissimi giudizi di diaristi „piagnoni”; ma forse sarà meglio affidarsi al ritratto che ne tracciò il Guicciardini nel *Dialogo del Reggimento di Firenze*, scegliendolo come uno dei protagonisti di quello scritto e sottolineando l'affinità delle sue idee politiche con quelle del Ficino. E, comunque, questo „politico” di origine popolana era anch'egli appassionato lettore di testi volgari e di volgarizzamenti e, in particolare, proprio del *Convivio* e della *Monarchia* di Dante³.

Come si vede la scelta del Ficino era stata precisa e sagace nell'individuare le personalità che potevano favorire la diffusione delle sue idee nei ceti „emergenti” della società fiorentina. Ma il suo proposito di assicurare il più vasto pubblico possibile alla sua opera di „restauratore” della *sapientia platonica* e ad al suo disegno di un ritorno ai valori essenzialmente profetici del cristianesimo, al culmine della *concordia* tra l'antichissima rivelazione dei *prisoi* e quella biblico-evangelica, ebbe mete e finalità assai più vaste. L'edizione critica, già in corso e ottimamente curata e illustrata da Sebastiano Gentile⁴, permette, e permetterà assai più quando sarà terminata, di ricostruire la fitta trama di rapporti, legami, amicizie e discepolanze dirette o indirette che il canonico fiorentino riuscì a stabilire sia in Italia, sia nei maggiori Paesi europei, bene individuando chi avrebbe potuto meglio favorire i suoi disegni⁵.

3. Naturalmente, il „potente” con il quale il Ficino tenne la più numerosa corrispondenza fu – come si può ben immaginare – Lorenzo de' Medici. Ma si trattò di un rapporto mutevole nel tempo e che presenta soluzioni di continuità assai interessanti, perché confermano l'esistenza di difficoltà e di tensioni, dovute, soprattutto, a certe ambiguità politiche del filosofo, particolarmente sospette al tempo della congiura dei Pazzi e dei drammatici eventi che ne seguirono. Numerose altre lettere furono pure indi-

³ Cfr., in particolare, a proposito del Del Nero, N. Rubinstein, *The Government of Florence under the Medici (1434 to 1494)*, Oxford 1966, ad ind.; ID., *Le istituzioni del regime mediceo da Lorenzo il Magnifico alle origini del Principato*, in *Idee, istituzioni, scienze ed arti nella Firenze dei Medici*. a cura di C. Vasoli, Firenze 1980, pp. 29-46, part. pp. 36-37; ma v. anche F. Gilbert, *Florentine Political Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini*, in „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, XII (1957), pp. 186-214; D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton (N. J.) 1970, ad ind.; J. R. HALE, *Florence and the Medici. The Pattern of Control*, London 1977. Per il giudizio del Guicciardini, cfr. *Dialogo e discorsi del Reggimento di Firenze*, a cura di R. Palmarocchi, Bari 1932, pp. 4-5, 10-12.

⁴ Cfr. Marsilio Ficino, *Lettere*, a cura di S. Gentile, I, Firenze 1990.

⁵ Per non appesantire con un gran numero di note questa breve relazione, mi permetto di rinviare alle indicazioni da me fornite nella voce *Ficino, Marsilio (Marsilius Feghinensis)*, in „Dizionario biografico degli Italiani”, XLVII, Roma 1997, coll. 378a-395b.

rizzate a personaggi di particolare rilievo dell'ambiente medico, si tratti del segretario del Magnifico, Niccolò Michelozzi, e poi dell'altro segretario Bernardo Dovizi, di Braccio Martelli, Sigismondo della Stufa, Gentile Becchi, Francesco Sasseti, ecc. Il che non impedì che nella corrispondenza del Ficino comparissero, tuttavia, anche i nomi dell'arcivescovo di Pisa, Francesco Salviati e di Jacopo di Poggio Bracciolini, ossia di persone che furono tra i principali protagonisti della congiura dei Pazzi. Un atteggiamento, questo del Ficino, che, se da un lato, spiega i suoi difficili rapporti con il Magnifico, nei tempi immediatamente seguenti alla congiura e, ancora, per tutto il corso dei primi anni Ottanta, fa comprendere che egli non fu davvero il filosofo „organico” del primo regime medico.

Questi rapporti fiorentini interessano però meno l'argomento che stiamo trattando. Più importa notare come il filosofo entrasse ben presto in relazione con personalità influenti e di notevole rilievo intellettuale e politico di altre città e Stati italiani. Particolarmente ricche e importanti, anche dal punto di vista politico, sono, infatti, le sue lettere a Bernardo Bembo, il colto patrizio veneziano, padre di Pietro, „oratore” della Repubblica Veneziana a Firenze: un legame di ferma e duratura amicizia che certo influì sulle forti propensioni platoniche del futuro autore degli *Asolani* e sulla notevole presenza di dottrine e idee ficiniane negli ambienti colti veneziani dell'ultimo Quattrocento e dei primi decenni del nuovo secolo. Che, poi, Marsilio guardasse con particolare interesse al mondo veneziano lo confermano le particolari attenzioni che egli ebbe pure per un altro ambasciatore veneto, a lungo residente a Firenze, Febo Capella, destinatario di alcuni suoi scritti e di lettere assai calorose. Ma anche altri due tra i maggiori intellettuali patrizi della Serenissima ebbero, più tardi, ottimi rapporti con il Ficino: Ermolao Barbaro, di cui è persino inutile ricordare il grande prestigio di filologo e di uomo di cultura e che lo aiutò, a Roma, quando era stato accusato di pericolosa familiarità con le arti magiche, e Girolamo Donà, il traduttore umanistico di Alessandro di Afrodisia.

D'altro canto, Marsilio non trascurò di mantenere i migliori rapporti possibili con personaggi tra i più eminenti della Curia romana e delle massime gerarchie della Chiesa. Sono ben note le epistole che inviò a Papa Sisto IV, durante la gravissima crisi del 1478-79, dopo la congiura dei Pazzi, nella quale quel Pontefice e i Riario suoi stretti parenti avevano avuto un ruolo determinante: lettere scritte per invocare la pace, ma di tono sempre ossequioso e ben diverso da quello assai più aspro della propaganda fiorentina e „laurenziana”. Sono, però, non meno interessanti non solo le epistole ficiniane al cardinale Bessarione, al quale era unito dal comune proposito di restaurare la *sapientia* platonica, ma anche quelle che, in varie occasioni, furono indirizzate ad alcuni dei più importanti rappresentanti del collegio cardinalizio: Rinaldo Orsini, arcivescovo titolare di Firenze e cognato di Lorenzo, Francesco Piccolomini, Marco Barbo, Jacopo Ammannati, il „cardinale di Pavia”, e Giovanni d'Aragona, il figlio di Fer-

rante il Re di Napoli. Per non dir poi delle varie epistole inviate al cardinale Raffaello Riario, arrestato a Firenze, subito dopo il fallimento della congiura di cui era certamente partecipe, nelle quali non mancano davvero le più calorose espressioni di devota e sin troppo ammirata amicizia che non dovevano certo trovare consenziente Lorenzo de' Medici. Né il Ficino che, nella stessa corte aragonese di Napoli poteva contare sulla presenza di un ancor giovane chierico-cortigiano suo intimo amico, Francesco Bandini, trascurò di mantenere contatti e buoni rapporti anche con la corte urbinata di Federico da Montefeltro, dedicatario, tra l'altro, del suo commento al *Politico* di Platone, e con l'ambiente ferrarese, nella persona di un altro appassionato platonico, Francesco Marescalchi. Non a caso, anche Ferrara sarebbe presto diventata uno dei centri intellettuali italiani più proclivi ad accogliere la *renovatio* platonica.

4. Come si vede, il Ficino cercò di procurarsi protettori ed amicizie che favorissero una rapida diffusione delle sue idee nell'Italia umanistica. Ma non si limitò a questo: molto presto cominciò a stabilire una rete di relazioni intellettuali e di simpatie e potenti protezioni che, col tempo, si estese ben oltre i confini delle terre italiane e favorì la rapida circolazione europea dei suoi scritti non solo tra i dotti, ma tra gli artisti ed i letterati, gli uomini di corte e i fautori di un rinnovamento religioso ispirato alla sua *pia philosophia*.

Come voi ben sapete, il Paese dove la filosofia ficiniana trovò la più favorevole accoglienza fu proprio l'Ungheria di Re Mattia Corvino, uno Stato che, allora, comprendeva una parte assai vasta dell'Europa centro-orientale. Dei rapporti di Marsilio con la corte di Buda, dove il suo principale intermediario fu, appunto, lo stesso Francesco Bandini, che vi era giunto al seguito di Beatrice d'Aragona, ho, però, già avuto più volte occasione di trattare, sia sulla „Rivista di Studi Ungheresi”⁶, sia nel corso di un Convegno italo-ungherese tenuto, a Venezia, alla Fondazione Giorgio Cini, nel 1990⁷, sia, infine, nell'ancora recente Convegno internazionale di studi ungheresi del '96⁸. Non vorrei, quindi, tornare a ripetere cose già dette ed a tutti note, a proposito, prima, dei rapporti tra Ficino e Giano Pannonio, e, poi, dello stesso Francesco Bandini, della proposta rivolta al Ficino di trasferirsi a Buda, e della persona, il suo *amitinus* Sebastiano Salvini, che, per due volte, il filosofo propose come suo „sostituto” nella corte corviniana. Piuttosto, sarà qui opportuno ricordare che lo stesso Re Mattia fu il dedicatario del III e IV libro delle sue *Epistolae* e, poi, ancora, del suo scritto più audace e, insieme, più ambiguo e sconcertante, il *De vita coelitus comparanda*, posto abilmente sotto la diretta protezione del sovrano che, in

⁶ Cfr., C. Vasoli, *Francesco Bandini tra Firenze e Buda*, in „Rivista di Studi Ungheresi”, 4 (1989), pp. 37-51 (ed ivi i riferimenti ai lavori fondamentali di P. O. Kristeller).

⁷ Cfr., C. Vasoli, *Brevi considerazioni su Sebastiano Salvini*, in *Italia e Ungheria all'epoca dell'umanesimo corviniano*, a cura di S. Graciotti e C. Vasoli, Firenze 1994, pp. 111-132 (ed ivi i riferimenti alle ricerche altrettanto fondamentali di P. O. Kristeller).

⁸ Gli Atti del Convegno sono ancora in corso di stampa.

quel momento, costituiva l'unico valido e diretto difensore dell'Europa cristiana contro la crescente minaccia dell'invasione ottomana. Non a caso, proprio in questa prefazione, Ficino si dichiarava certo che, come Pitagora, Democrito e Apollonio di Tiana, anche Mattia avrebbe potuto ottenere una lunga vita e godere, dopo la morte, della duplice eternità assicurata dalla gloria presso i posteri e dalla futura vita beata vicino a Dio. Né dubitava che la particolare diligenza del sovrano e la cura dei medici e degli astrologi gli avrebbero permesso di realizzare uno splendido destino già indicato da segni celesti. Un prognostico, questo, davvero infelice, perché smentito da una morte prematura, avvenuta a meno di un anno di distanza dall'eloquente prefazione marsiliana.

La raccolta epistolare, che conserva anche due lettere a Miklós Báthory, ci ha trasmesso, comunque, la diretta testimonianza degli stretti rapporti tra il suo autore e il Re ungherese, protratti sino alla vigilia della sua scomparsa. In ogni caso, quanto ormai sappiamo con certezza sulla fortuna del Ficino in Ungheria ed anche su certe reazioni che la sua opera vi suscitò (si pensi soltanto alla nota epistola di Giovanni Pannonio (János Váradi) sono solo un aspetto, certo non secondario, delle più complesse relazioni politiche, economiche, intellettuali e aristitiche che legarono la Firenze „laurenziana” alla Buda „corviniana”, divenuta uno dei centri più attivi della diffusione della civiltà umanistica sino alla fragili e contestate frontiere dell'Occidente cristiano. E, tuttavia, ancora più lontano, nella Polonia dell'arcivescovo di Leopoli, Gregorio di Sanok e dei Re Jagelloni, Casimiro IV e Giovanni Alberto, il Ficino ebbe un suo corrispondente umanistico, il toscano Filippo Buonaccorsi (Callimaco Esperiente), già appartenente all'Accademia romana di Pomponio Leto, coinvolto gravemente nella singolare congiura contro Papa Paolo II e divenuto, nel suo rifugio, segretario reale assai influente e ispiratore delle decisioni politiche più importanti. Le cordiali dispute che sostenne per scritto con Marsilio e con il Pico non inducono, davvero, ad avvalorare l'opinione di chi, primo tra tutti lo stesso Ficino, lo hanno presentato come un convinto seguace della risorta Accademia platonica. Il che non toglie che l'eco di queste discussioni negli ambienti umanistici di Cracovia potesse contribuire alla notevole fortuna della „rinascita” platonica anche nei maggiori centri culturali polacchi ove, del resto, come in Ungheria, erano numerosi i „dotti” formati nelle scuole italiane.

5. Più difficile è ricostruire, in maniera soddisfacente, le origini della presenza francese del Ficino, all'inizio di un'influenza che, anche negli ambienti intellettuali, letterari e artistici di quel Paese fu, poi, così estesa e profonda. Certo, sin dal giugno del 1470, la Sorbona era stata richiesta di formulare un suo giudizio sulla contesa tra opposti sostenitori del primato di Aristotele e Platone; e lo stesso Bessarione si era rivolto a Guillaume Fichet, invitandolo a sostenere la tesi esposte nell'*In calumniatorem Platonis*. È poi del tutto probabile, che, nel corso dei suoi viaggi in Italia, compiuti già

nel '71, '83 e '86, quando ebbe modo di stringere i più amichevoli rapporti con il Bessarione, il Generale dei Trinitari, Robert Gauguin, uno dei maggiori ispiratori dell'umanesimo parigino del tardo Quattrocento, avesse avuto piena contezza della rinnovata tradizione platonica e della fama sempre crescente del canonico fiorentino. Del resto, i rapporti di ogni genere che legavano alla Francia ed a Parigi la città di Lorenzo de' Medici dovevano favorire la conoscenza di un filosofo che poteva attrarre l'interesse anche dei giovani fautori di un profondo rinnovamento della vita religiosa cristiana e ammiratori della *devotio moderna*⁹. Né si deve dimenticare che, dal luglio del 1485 al marzo del 1486, Giovanni Pico, dopo il suo primo soggiorno fiorentino, era vissuto a Parigi, in diretto contatto con queste personalità e questi ambienti, e che, nel febbraio del '97, mentre era prigioniero nel castello di Vincennes, dopo la sua fuga dall'Italia, il suo caso aveva suscitato molto scalpore ed anche esplicita simpatia. Sicché dovevano essere ormai perfettamente noti anche l'impresa „platonica” ed il pensiero personale del Ficino. In ogni caso, il viaggio in Italia di Jacques Lefèvre d'Étaples (1491-92) ed il suo soggiorno a Firenze, dove ebbe con lui contatti diretti, segnarono l'inizio della grande diffusione francese delle opere del filosofo fiorentino. Basti pensare che poco dopo il ritorno dal suo viaggio in Italia, nel '93, il Lefèvre dedicava a Germain de Ganay, „consigliere – chierico” del Parlamento di Parigi, decano di Beauvais e futuro vescovo di Cahors e di Orléans, uno scritto sulla magia naturale assai vicino ai *Libri de vita*, e che, l'anno successivo, stampava a Parigi la versione ficiniana degli *Hermetica*, dedicata a Guillaume Briçonnet, il futuro vescovo di Meaux, uno dei protagonisti della storia religiosa francese degli inizi della Riforma. Ma lo stesso Marsilio era ormai entrato in rapporto personale con il de Ganay al quale, nel '94, inviava e dedicava la sua traduzione degli scritti pseudoniasiani e, nel '95, quella del *De resurrectione* di Atenagora. Poco dopo, nel settembre del '96, lo stesso Gaguin, scrivendo al Ficino, per presentargli un giovane studente francese, Gaucher Bartres, celebrava la sua dottrina e la mirabile versione di Platone.

Da parte sua, il filosofo non aveva perso l'occasione della discesa in Italia di Carlo VIII per stringere o rafforzare i suoi legami con personaggi di notevole rilievo della corte francese. Quando il sovrano, il 17 novembre del '94, entrò in Firenze, gli rivolse una forbita orazione, per esaltarne come „messo di Dio”, restauratore predestinato della pura pietà cristiana e futuro liberatore del sepolcro di Cristo. Poi, nel suo epistolario, figurano anche lettere a Jean de Ganay, il fratello di Germain, presidente del Parlamento di Parigi, influente consigliere e ambasciatore di Carlo VIII, nonché futuro Cancelliere di Francia, e Jean Mathéron de Salignac, un altro uomo di fiducia del Re, al quale aveva presentato in omaggio la recente edizione del *De Sole* e del *De lumine*, quando quel diplomatico era stato

⁹ Cfr., in particolare, A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris 1955, 2 éd.

inviato a Firenze a chiedere il libero passo dell'esercito francese nelle terre della Repubblica fiorentina.

6. La fine degli anni Ottanta e il principio dei Novanta segnarono anche gli inizi dei diretti rapporti del Ficino con la cultura umanistica tedesca. Principale „propagatore” delle sue dottrine e della sua fama nelle terre germaniche, altro luogo capitale per la loro diffusione europea fu l'umanista di Costanza, Martin Preninger (Martino Uranio). Le prime lettere inviategli da Firenze risalgono, appunto, al 1489, quando Martino fu informato ampiamente della tradizione filosofica ormai „restaurata”, dei suoi massimi rappresentanti e della sua continuità anche nei secoli cristiani, sino ai tempi ancora recentissimi del Bessarione e del Cusano. L'amicizia tra lui ed il Ficino divenne, però, ancora più stretta quando, nel '92, l'Uranio soggiornò a Firenze, nel corso di una sua missione diplomatica a Roma affidatagli da Eberardo, Marchese e poi Duca del Württemberg. A lui Marsilio scriveva, appunto, nel giugno, per inviargli la versione di alcuni inni orfici, ed ancora il 3 agosto, per comunicargli l'arrivo a Firenze di nuovi codici recati dal Lascaris, nei quali erano compresi alcuni testi platonici e, tra questi, il commento di Proclo all'*Alcibiade primo*, subito tradotto e comunicato. Non solo: sempre, tra l'aprile ed il giugno, il filosofo approntava la prima versione del *De Sole*, un'ispirata e intensa espressione della sua „eliosofia”, dedicata opportunamente al Duca Eberardo; e ad esso univa il *De lumine*, nato dalla rielaborazione di un lavoro precedente, il *Quid sit lumen*. Entrambi gli scritti furono editi il 31 gennaio del '93 (stile fiorentino, '92).

Si dovrà però anche ricordare che Eberardo aveva compiuto già prima un suo viaggio in Italia, accompagnato – si noti – dal suo segretario e interprete Johannes Reuchlin, personalità che, certo, non richiede alcuna presentazione; e, lungo il cammino, aveva fatto sosta anche a Firenze, dove era stato regalmente ospitato da Lorenzo. Non solo: nel '90, il Reuchlin era nuovamente tornato in Italia, come educatore e guida di uno dei figli di quel principe tedesco. Il suo nuovo e prolungato soggiorno fiorentino gli aveva permesso d'incontrare non solo l'illustre maestro bizantino Demetrio Calcondila, ma, soprattutto, Giovanni Pico e, naturalmente, anche il Ficino, due autori che influirono profondamente sullo sviluppo della sua attività umanistica e della sua riflessione religiosa.

Il Preninger non fu però l'unico referente tedesco che compaia nell'epistolario ficiniano. Altri corrispondenti furono, infatti, Georg Herivart, Johannes Ludovicus Nauclerus, Johannes Phorcensis e il canonista Johannes Menchen, oratore a Roma del Vescovo Principe di Colonia. Ed è ben nota – per restare in un ambiente prossimo a quelli tedeschi – pure la lettera che Marsilio scrisse, nel '92, a un celebre astrologo dei Paesi Bassi, Paolo di Middelburg, uno degli autori delle funeste previsioni astrologiche dell'*annus mirabilis* 1484, per annunziargli, invece, l'avvento già avvenuto dell'*aetas aurea*, rivelato dalla rinascita delle lettere, delle arti e della „sapi-

enza platonica”, ma anche dai mirabili progressi delle arti meccaniche, consacrati dalla costruzione di perfetti orologi astronomici e dall’invenzione della stampa.

La conoscenza e l’influenza del Ficino non si arrestò ai Paesi dell’Europa continentale. In un volume dell’edizione del 1495 delle sue *Epistolae* conservato nell’„All Souls College” di Oxford, sono contenute, nel foglio di guardia, due sue lettere a John Colet ed una del Colet allo stesso Ficino. È la traccia diretta di un rapporto documentato tra Marsilio e la cultura umanistica inglese della fine del secolo e, in particolare, con una personalità assai vicina alle sue più intime aspirazioni religiose e che tanto influì sulla nascita dell’erasmiana *philosophia Christi*. Ed è pure l’indubbia conferma di un’amicizia tra il vecchio filosofo e il giovane inglese, conosciuto certamente durante il suo lungo soggiorno italiano ed anche fiorentino del ’92-95, quando il futuro amico di Erasmo fu così attratto dal grande tema ficiniano della *pia philosophia*. Ma questo breve scambio epistolare è anche il segno importante di una presenza che fu assai più estesa e della quale furono tramiti anche William Grocyn, (che, nel suo periodo di studi fiorentini (1488-90), sotto la guida del Calcondila e del Poliziano, aveva pure subito l’influenza del Pico e del Ficino) e Thomas Linacre, di cui non occorre neppure ricordare il lungo apprendistato italiano e la partecipazione alle straordinarie imprese dell’„officina” di Aldo Manuzio.

Il Ficino morì, quasi alla scadenza del secolo, il 24 settembre 1499. La sua dottrina, il suo nuovo modo di filosofare, il suo appello ad un pubblico assai diverso da quello delle *Scholae* erano ormai conosciuti ed accolti nei maggiori centri dell’Europa umanistica che egli aveva saputo raggiungere, utilizzando, soprattutto, con grande sagacia e secondo l’esempio degli umanisti delle generazioni precedenti, lo strumento dell’„epistola”, spesso trasformata in un compiuto trattato filosofico. Certo, i dodici libri delle sue *Epistolae* non ebbero ancora la misura, ricchezza e diffusione universale dell’*Opus epistolarum* di Erasmo, fondamento essenziale della *Respublica literarum*, sempre sopravvissuta anche alle feroci intolleranze ed ai drammatici conflitti del „secolo di ferro”. Furono, però, il tramite di un’influenza non meno vasta e profonda, testimoniata da alcune tra le maggiori vicende filosofiche, letterarie e religiose del Cinquecento. Il secolo della „Pléiade”, dell’esperienza poetica elisabettiana, della nuova medicina paracelsiana, del radicalismo religioso, di un indiscutibile ritorno „gnostico” e della ricerca di una religiosità libera da ogni chiuso limite dogmatico, avrebbe sempre riconosciuto come uno dei suoi massimi ispiratori quel filosofo che aveva restituito integralmente all’Occidente la tradizione platonica e creato un nuovo linguaggio dottrinale perfettamente rispondente alle inquietudini ed alle crisi spirituali del suo tempo.

(108.) ÜRES OLDAL

CRITICA

(110.) ÜRES OLDAL

ACÉL ZSUZSANNA

„DEUS MEUS ET OMNIA!”
(LA TOTALITÀ DEL CANTICO DELLE CREATURE)

Nei confronti del *Cantico delle Creature* di San Francesco d'Assisi gli studiosi mostrano una curiosità permanente da secoli. Il loro approfondimento che non languisce, fra l'altro sorge dal fatto che il *Cantico* è adatto ad essere esaminato da punti di vista innumerevoli: come poesia, come opera d'arte, come uno dei primi documenti della lingua volgare, come puro contributo non trascurabile alla storia dell'ordine francescano e come un'opera, in forma letteraria, del fondatore¹.

La genesi del *Cantico delle Creature* o *Cantico di Frate Sole* è ricordata dalla cosiddetta *Leggenda Perugina*² e dallo *Speculum Perfectionis*³; ambedue le leggende quattro volte ne fanno menzione. Nell'ambito dei ricercatori non si è formato un consenso circa la soluzione del problema della datazione precisa e del luogo dove San Francesco ha scritto, o meglio, ha dettato la poesia. È fatto indiscutibile però che l'abbia composta negli ultimi anni della sua vita. Secondo alcune opinioni ha creato la prima parte del *Cantico* nel 1224⁴, mentre secondo altre verso l'aprile/maggio del 1225⁵. Seguendo quest'ultima ipotesi, citata nella prefazione del testo critico nell'edizione francese, i versi riferiti al perdono risalgono al giugno del 1225, il passo sulla morte invece al 1226. L'occasione del primo ampliamento testuale si sarebbe proposta all'atto della conciliazione eseguita da San Francesco fra il podestà e il vescovo di Assisi; la seconda invece nel momento della diagnosi di Buongiovanni d'Arezzo, medico, che comunicava la morte imminente del santo.

La *Leggenda Perugina* così si ricorda della genesi della prima aggiunta: è da cinquanta giorni che San Francesco non sopporta i raggi del sole per la malattia, aggravatasi, degli occhi. Fra tormenti fisici intollerabili supplica Dio in San Damiano e riceve dall'Altissimo la risposta e consolazione di appartenere al regno dei cieli. In questo momento chiama intorno a sé i frati per recitare un inno nuovo alla glorificazione di Dio, alla consolazione propria e all'edificazione dei prossimi⁶.

Benché le due leggende, oltre la *Vita secunda* di Tommaso da Celano, descrivono una genesi in più fasi, questo non si può considerare un fatto provato. Né il codice n. 338, custodito nella Biblioteca Comunale di Assisi, né la compilazione avignonese sono atti ad offrire punti sicuri di riferimento, visto che tutti e due sono collocabili in un periodo di gran lunga posteriore all'inno compiuto⁷. Altra leggenda in cui sarebbe reperibile il *Cantico* finora non è stata trovata. L'analisi eseguita sulla costruzione formale e sulla struttura logica del *Cantico* ci darebbe però contributi da valutare per un'indagine più approfondita della sua genesi.

Prima di tutto, la direzione del *Cantico* è ininterrotta: si muove *dall'alto verso in basso e dall'esterno verso l'interno*⁸. Dai corpi celesti (Sole, Luna, stelle) attraverso i quattro elementi si estende fino all'uomo e fa schierare in tale cornice gli enti creati e le creature. Prende a modello *i salmi*⁹, il suo parente spirituale più vicino nell'ambito è il salmo n. 148 (Lodate il Signore dai cieli). Nonostante ciò, il *Cantico* non va considerato la parafrasi semplice del salmo per ragioni formali e per quelle che sorgono dal contenuto.

Il salmo incita le creature alla lode del Signore con l'esigenza della totalità: lo fa tramite il metodo di prendere alcuni 'campioni' dei fenomeni terreni e degli esseri viventi. Come il *Cantico*, avanza dalla sfera celeste verso quella terrena. Prima innito gli angeli dalla schiera delle creature, poi il Sole, la Luna e le stelle per lodare il *Domino*. Qui, sulla terra, i fenomeni non vengono classificati secondo una gerarchia; in ordine sono menzionati: i mostri marini, poi l'oceano, il fuoco, la grandine, la neve e la nebbia. L'enumerazione tende al complesso e acquista *l'illusione della totalità*, grazie all'appoggio di numerosi esempi. Ma si ha l'impressione che il salmo faccia funzionare piuttosto *la molteplicità* delle creature che non *la totalità stessa* dell'universo. Il *Cantico* di San Francesco, al contrario, è capace di arrivare alla totalità piena e vera perché sceglie *un metodo classificante*, scelta resa possibile dalla mentalità della sua epoca.

Questa affermazione è apparentemente contraddetta dal fatto, secondo il quale il regno animalesco (la fauna) manca completamente dal *Cantico*. Le leggende di San Francesco offrono testimonianza ricca per dimostrare che il santo si avvicinava agli animali non solo da semplice amico, ma da fratello. Basti pensare all'episodio in cui si rivolge agli uccelli nella predica dedicata a loro o quando parla al lupo eugubino o come fa liberare le tortore: tali episodi testimoniano senza dubbio una relazione fraterna. San Francesco per questo viene considerato il protettore degli animali, benché dedicasse un'attenzione minima o quasi nulla agli animali nei propri scritti autentici. In certi momenti della vita sicuramente li trattava con tenerezza fraterna, come i biografisti raccontano. Neppure il *Cantico* menziona una pianta concreta o un animale fra gli eletti alla lode del Signore.

È una assenza che nasce appunto dalla classificazione gerarchica dell'universo: dopo la „quinta essenza” dei corpi celesti, le essenze terrene conglobano *tutto ciò che compone il nostro mondo*. Non necessitano gli esseri

viventi perché la loro materia, il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria costruiscono in proporzione adatta le entità della terra senza eccezione e dopo la dissoluzione le particelle si separano nei suddetti elementi. Infatti, quando il *Cantico* parla di „diversi fructi, con coloriti fiori et erba“, lo fa subordinandoli ai fenomeni meteorologici, li rimanda al potere della madre terra.

L'essere umano è una creatura singolare; l'uomo, però, è presente nel cosmo del *Cantico* non come *essere vivente* – questa sua caratteristica non ha importanza qui –, ma come *anima*. L'uomo è dotato di qualcosa di cui sono privi tutti gli altri. La sistemazione si manifesta con le quattro essenze, con la quinta, perenne ed incorruttibile, e con l'anima. Di esse si compone l'universo, altro non esiste né dentro né fuori, eccetto il *Domino* che lo creato. È per questo che il *Cantico* non si estende agli angeli: anche l'angelo è anima, senza debolezze e caratteristiche fisiche e l'uomo ha ricevuto la possibilità di raggiungere o almeno avvicinarsi alla sua perfezione.

Dopo aver esaminato la struttura interna del *Cantico*, ora ci occuperemo della forma. Nella divisione del testo, meramente formale, possiamo utilizzare due metodi: secondo versi o secondo frasi. La maggior parte delle edizioni sceglie la divisione in versi, ma non tutti concordano sul numero dei versi. Si individua, benché sporadicamente, una segmentazione in 35 versi, più spesso viene considerata una forma di 33 versi. L'edizione critica francese pubblica l'inno in frasi; secondo essa il *Cantico* si comporrebbe di 14 frasi.

Separando dalle 14 frasi le unità dell'incipit e della clausola, le 12 parti rimaste possono essere articolate *in tre sezioni, ciascuna di lunghezza uguale, conformi ai cambiamenti tematici del Cantico*. Si chiarisce che tale schema è adeguato alla pubblicazione in 33 versi, poiché la simmetria delle tre unità si conserva nelle tre parti ognuna delle quali è formata da 11 versi.

La simmetria precisa è latente a prima vista, dal momento che la seconda frase o dichiarazione ha *una funzione duplice*: appartiene all'incipit e nello stesso tempo appartiene anche alla prima parte o prima unità, essendo un tramite tra l'esordio e l'enumerazione delle creature. Siccome serve da collegamento, fa parte sia dell'esordio sia della prima unità, ma come introduzione organica si unisce logicamente al gruppo dei corpi celesti.

Undici versi o quattro frasi trattano la quinta essenza, undici versi o quattro frasi le quattro essenze naturali e undici versi o quattro frasi sono dedicati all'anima. Affermato, dunque, che il *Cantico* è lo specchio perfetto dell'universo, ci si appoggia alla *testimonianza della segmentazione razionale o logica*, da una parte, e a quella *dell'aspetto formale*, dall'altra.

Ritornando al salmo, esso distingue gli esseri umani secondo la loro funzione, età e il genere. Vengono chiamati all'esaltazione del Signore i sovrani, le nazioni, i capi e giudici, i giovani e vecchi, i maschi e le femmine perché „Egli ha sollevato la potenza del suo popolo...“¹⁰.

L'uomo di San Francesco non ha funzione, età, lignaggio, ha soltanto comportamenti suggeriti dall'anima. Non si è promesso nessun tipo

di potere terreno, grandezza o gloria, anzi, l'uomo non è degno di nominare Dio Creatore (differente da altri esseri!), e proprio perché ha l'anima.

L'anima appare nel *Cantico* non solo come immortale, ma assorbe anche la coscienza. Per San Francesco, mistico, il cammino verso Dio non deve avvenire tramite la ragione, che sarebbe *ab ovo* un'impresa destinata a fallire; è opera dell'*anima intellettuale*, ineffabile in parole e in pensiero, si palesa nella contemplazione. La componente razionale è secondaria: serve per poter scegliere fra dannazione e salvezza secondo i comandamenti, ma il perché dei comandamenti rimane sempre velato così davanti a noi, non possiamo gettare neanche uno sguardo sui misteri del Tutto, non possiamo arrivare al *Domino*. La filosofia mistica dice che la ragione non ce ne rende capaci. Il fatto concreto che il *Cantico* si basi sulla cosmologia aristotelica è puro corollario del metodo applicato; questione tecnica, altro che concezione ideologica! I versi che chiarificano il dovere e la missione dell'essere umano, il compito assegnato all'anima lo fanno vedere nell'accettazione umile, antagonista del ragionamento e dell'azione teleologica.

Tutti gli esseri e tutte le cose possono lodare Dio con la mera esistenza. Le cose create sono *a priori* belle, buone e chiare; *l'esistere* loda il Creatore in loro. A tale azione l'esistenza in sé non autorizza l'uomo, lo fa esclusivamente il suo atteggiamento, un manifestarsi scelto e ben controllato. E questo nel *Cantico* si riferisce al *sopportare*: perdonare per amore di Dio, soffrire in pace „infirmirate et tribulatione”. Neppure l'attività è un atto creativo se mai interiorizzato: fuggire il peccato mortale per avere la beatitudine eterna invece della morte seconda.

Infirmirate et tribulatione vanno indipendentemente trattate perché non sono suscitate da una ridondanza poetica: San Francesco non scrisse con disinvoltura, né a caso, né più del necessario¹¹. Lui, avendo sentito sostanziale il fatto di nominare in due parole la sofferenza, doveva da una parte riferirsi al dolore fisico, derivato dalle malattie e, dall'altra, al tormento spirituale, all'angoscia, alle preoccupazioni incessanti¹². Le due leggende che raccontano la genesi del *Cantico* interpretano le frasi testuali del perdono e del sopportare come conseguenze della riappacificazione del podestà e del vescovo. Invece è molto più probabile che San Francesco (poiché ha voluto abbracciare l'universo in una visione estrema e ha inserito nei 22 versi precedenti pensieri universali) neanche in questi versi, in cui parlava dell'uomo per il quale aveva realizzata tutta la creazione, abbia fatto ricorso agli episodi eventuali e temporali. Peraltro, nell'accordo delle due autorità non si trovano motivati né la sofferenza della malattia (infirmirate) né il tormento spirituale e le lacerazioni (tribulatione).

Supponendo che il *Cantico* si ricordi del dolore di una persona storica, reale, questa persona è San Francesco stesso, come testimonia un fenomeno simile nelle leggende: che il passo sulla morte glielo fece scrivere la vicinanza della morte propria. Ma tale interpretazione sarebbe troppo

futile e particolare rispetto all'importanza e al valore del *Cantico*. L'inno deve nominare, in modo degno, accanto al sole, alle stelle, agli elementi, dappertutto presenti, solo *l'umanità* – l'umanità cristiana, vuol dire, l'anima salvata. Chi non crede nel Cristo diverrà preda della seconda morte. Sebbene uomo sia, non è elemento sostanziale del cosmo; è dotato delle capacità razionali, ma tale considerazione davanti a San Francesco non acquista nessun merito perché non rappresenta altra qualità che le quattro essenze: il corpo ritornerà al ciclo naturale, similmente agli animali tralasciati, la seconda morte deformerà l'anima dannata.

Il *Cantico* si rivolge a quelli che hanno accettato la Buona Novella e hanno ricevuto il modo di scegliere tra il peccato mortale e la volontà divina. Nostra sorella, la morte corporale ci conduce alla salvezza, perciò si deve aver paura non di lei ma di noi stessi. Noi condanniamo noi stessi alla dannazione, la „sora nostra“ è benevolente poiché la sua esistenza ci avverte del pericolo e ci indirizza verso la strada giusta. Il *Cantico* non aggiunge niente alla frase. Non occorre perché i comandamenti, i consigli e le ammonizioni sono eternati altrove.

Si avverte una tonalità assai diversa nell'opera di San Francesco scoperta ultimamente, opera che ha ricevuto il titolo *Canto di esortazione di San Francesco per le „poverelle“ di San Damiano*, nata pure all'incirca nel periodo del *Cantico*¹³. La poesia laconica (va considerata poesia perché la *Leggenda Perugina* e similmente lo *Speculum Perfectionis* notano che le clarisse l'hanno cantata¹⁴; anche la forma e la composizione rimata consolidano la sua identificazione in una poesia) fornisce consigli espliciti per le suore: vivano sempre in verità per poter morire in obbedienza; considerino la vita non da fuori perché è lo spirito – nello stesso tempo lo Spirito Santo! – che la migliora; non amministrino l'elemosina come proprietà, ma trattino con „discrezione“ i beni donati dal Signore. Sopportino in pace le malattie e le fatiche derivate dal badare alle altre, perché da tutto questo si formerà un tesoro prezioso: saranno incoronate nel cielo come regine.

Le clarisse hanno probabilmente imparato il canto semplice, seguendo la recita dei frati francescani e, dopo tante ripetizioni, esso è improntato nella memoria, visto che la variante scritta è considerevolmente posteriore. Mentre lo cantavano, si esortavano in modo reciproco l'un'altra al comportamento prescritto da Dio (l'intera poesia si costruisce su verbi messi al plurale, seconda persona e imperativo): dopo che San Francesco si è rivolto loro – „Audite, poverelle...“ – una sola volta, da quel momento in poi loro si rivolgono l'una all'altra. Ripetevano cantando a che si deve badare e alla fine del canto le innalzava sempre e di nuovo la promessa che, in ricompensa della loro umiltà, tutte sarebbero diventate regine nel cielo con e per la Vergine Maria.

Il *Canto di esortazione* è composto esclusivamente per loro, il *Cantico* esclusivamente per Dio, in nome di tutti gli appartenenti al mondo di San Francesco. Il primo orienta, proibisce e promette; l'uomo del secondo, con

un certo distanziamento, è affidato a sé stesso. È beato e felice oppure lo aspetta la punizione, San Francesco invita solo coloro che soffrono e perdono – non con l'imperativo ma con l'indicativo semplice.

Prendendo le mosse dal pensiero, secondo cui nel centro del *Cantico* campeggi l'uomo, Leo Spitzer, durante l'analisi delle prime due parti dell'inno, parla di 'antropocentrismo' specifico e dirama la caratterizzazione degli enti creati in una valutazione 'obiettiva' dell'oggetto descritto e in una valutazione dello stesso oggetto dal punto di vista 'antropocentrico'¹⁵. Tale divisione è poco sostenibile per due motivi: né la concezione, né le conoscenze disponibili dell'epoca permettono di esaminare qualsivoglia oggetto o fenomeno in sé stesso. Inoltre, è una questione aperta e irrisolvibile l'interpretazione della preposizione *per* nelle strutture ripetitive passive: *laudato sii per l'ente* o *laudato sii dall'uomo per l'ente*. È una duplicità la cui sostanza non verrà mai espressa simultaneamente in nessuna trascrizione o traduzione.

È ovvio che l'uomo sta nel foco del *Cantico*, però non solo San Francesco l'ha visto così, bensì tutti gli uomini dell'epoca. L'uomo è caduco, peccaminoso, verme della terra, eppure per lui venne creato l'universo totale: dunque l'uomo – benché sia fragile (e fuorché lui altra creatura non è capace di esser fragile) – è *più* del resto dell'universo.

L'altro motivo si spiega con le espressioni del *Cantico*. Il sole è bello e radiante, sono belle la luna e le stelle e poi sono preziose. L'acqua è utile, umile e casta; la purezza è identica alla castità monastica. Il fuoco è ugualmente bello, giocondo, robusto e forte. Dove è l'obiettività? San Francesco non avrebbe potuto qualificarli se non dalla sua propria anima, attraverso i sentimenti collegati con essi. Non avrebbe potuto dirli nostri fratelli e sorelle se non vestiti in qualità umane e collocati nella relazione uomo – mondo. Gli enti del *Cantico* lodano il Creatore servendo l'uomo. Sono buoni, anzi perfetti in sé stessi, non devono fare altro che manifestarsi così come sono nel loro stato naturale. L'uomo, servito da essi, al contrario, deve trionfare sulla propria natura. Nasce da qui l'affermazione che non è degno di nominare Dio: solo la preghiera sincera verrà accettata e la testimonianza della sincerità è *l'azione conforme alla lode*.

Come noto, il *Cantico* è pure un inno destinato al canto¹⁶. Il codice n. 338, sebbene non conservi la melodia, mantiene comunque lo spazio. Considerata la segmentazione del *Cantico* in tre parti, quelle vengono trattate come strofe, come varianti più o meno della stessa melodia. Conservare in memoria un testo così lungo, cantato secondo diverse melodie, rappresenta un'impresa difficile, riservata a pochi eletti con capacità musicali notevoli, quando il testo e il canto non sono inaccessibili. L'espressione „ioculatores Domini” ci rimanda ugualmente a una melodia semplice che si ripete. In questo caso si deve avere una certa cautela quanto alla teoria della genesi in più fasi, riferita alla terza parte del *Cantico*. È possibile una genesi separata o staccata delle parti intere, ma è poco probabile

la formazione di due-tre versi, occasionalmente intercalati nel testo – oppure il *Cantico* in origine differiva dalla sua forma attuale.

I 33 versi del *Cantico* riuniscono l'intero universo, soggetto al potere di Cristo che era con noi, in corpo umano per 33 anni. L'inno è composto di tre parti: esemplifica così la Trinità. Tutte le parti contengono 3 volte 11 versi da interpretare come dichiarazione e conferma dell'unità e uguaglianza tra le persone della Trinità e dell'unicità di Dio (in più esprimono l'armonia tra il mondo creato e il suo Creatore: 10 e 1). Il *Cantico* commemora tutte le qualità esistenti nel cosmo. È *una totalità*, dunque, e come tale, è *completa*. L'uomo partecipa ad esso ugualmente in 11 versi come gli altri. Non si deve aggiungere né toglierne nulla.

Numerosi commentatori del *Cantico* hanno avvertito una frattura nell'inno con gli ultimi undici versi. La serenità e splendore, finora caratteristici, si offuscano per farne vedere solo il riflesso nei due ultimi versi. Visto che i ventidue versi precedenti sono il doppio di questi undici, l'influsso delle due parti è atto a respingere l'effetto dell'ultima. Molti, in conseguenza, considerarono il *Cantico* come la prima opera 'rinascimentale', come testimonianza dell'armonia indisturbata, della lode e della benedizione tutta serena.

Ma se tutto è per l'uomo nel cosmo, e l'uomo – diversamente dai fratelli e dalle sorelle: dal sole il quale risplende e riscalda, dal vento che sostiene gli abitanti della terra alternando il tempo luminoso e nuvoloso, dalla terra stessa che produce frutta – non produce niente, non lavora, non predica, non converte, non vive in comunità invece perdona le parole e gli atti *altrui*, sopporta le miserie scatenategli addosso e aspetta la morte e nella vita umana in generale solo questi atteggiamenti hanno qualche significato, se tutto ciò è vero, non si deve accettare la prospettiva di una felicità e armonia semplicistica.

La rottura emozionale non verifica la genesi frammentata: l'inno è lo specchio di una mentalità solida, elaborata, non dell'alternarsi di stupefazioni casuali. San Francesco non attingeva dai litigi fra il podestà e il vescovo per determinare il sostanziale nell'uomo, non pensava neppure alla morte la prima volta nel momento in cui il dottor Buongiovanni d'Arezzo ha fatto la diagnosi. Aveva da dire all'uomo – né più, né meno – quello che ha detto.

È luogo comune la sua sentenza sulla perfetta letizia rivelata a frate Leone, e noto che abbracciava la sofferenza sempre con pace e ne aveva parte abbondante. Eppure, lui, agli altri, non voleva dare sofferenza, ma gioia, e le leggende testimoniano anche tanti momenti sereni della sua vita.

Dove sono questi momenti nell'universo del *Cantico*? Solo due promesse: la corona della verità per i perdonatori e per i sopportatori (senza l'orgoglio degno paolino), l'impotenza della seconda morte davanti ai cristiani giusti. Neanche una parola sulla dolcezza della vita santa, sul fatto che amare è *gioia* e nello stesso tempo è il comandamento principale.

Nel *Cantico* appunto fra uomo e uomo manca il collegamento, il legame che unisce invece tutti gli enti creati con l'uomo. Il *Cantico* affida a se stesso l'uomo; non solo quanto libero arbitrio, ma anche da individuo: è abbandonato nella scelta, ma è abbandonato pure alla sua solitudine. Non si trova riferimento alla carità reciproca o comune nei versi dell'inno. Chi si salva, si salva in solitudine, chi si dannava, si dannava in solitudine, anche se il testo si cambia proprio qui da singolare in plurale, dove tocca l'uomo.

Nonostante ciò, esaminando l'indice tematico dell'edizione critica, la spiritualità del *Testamento* e i passi della *Regula non Bullata* sono prima di tutto quelli da poter accoppiare con la mentalità del *Cantico*¹⁷. Ovviamente nella questione della convivenza umana non è lo spirito del *Testamento* o della *Regula* che si mostra nel *Cantico*, poiché quelli sono competenti per aiutare l'associazione di monaci, invece una lettera precedente di San Francesco, l'*Epistola ad Fideles*, fornisce una testimonianza simile.

Ne conosciamo due varianti, la datazione è incerta. Paul Sabatier vi riconosceva la regola dei terziari, in forma di lettera. Il destinatario, però, di ambedue varianti, è l'intero mondo cristiano¹⁸. Nella variante posteriore San Francesco cita il profeta Geremia: 'Ecce animam et corpus meum et omnia mea pono in manibus vestris. Vere, iste homo est maledictus, qui confidit et exponit animam suam et corpus et omnia sua in talibus manibus... unde Dominus per prophetam: „Maledictus homo qui confidit in homine”¹⁹.

Alla fine del giugno del 1219 San Francesco vedeva realizzarsi il sogno grandioso, quando finalmente poté imbarcarsi verso i porti dell'Acce e Dumyat e durante l'autunno dello stesso anno incontrarsi con il sultano.

Lo costrinse la duplicità del proselitismo e dell'esemplificazione evangelica a fondare una comunità; l'obbedienza a fondare un ordine. Dove non poteva arrivare come cavaliere della crociata, lì è arrivato come frate disarmato per conquistare la Terra Santa con il potere del Verbo. La sua missione non ottenne lo scopo: il sultano perseverò nel paganesimo. Di più, San Francesco ha ricevuto una notizia preoccupante delle difficoltà emerse nell'ordine in assenza sua e ciò lo inquietava tanto che l'estate dell'anno 1220 di nuovo lo vedeva in Italia. Gli si stava scuotendo pure la salute; ha portato con sé dall'Oriente una malattia degli occhi e tale fattore poteva causare, almeno in parte, la decisione dell'abdicazione all'ufficio di generale, indicato al successore Pietro di Cattani.

Nel periodo precedente ha scritto o dettato due lettere, l'*Epistola ad Clericos* (ne conosciamo pure due varianti) fra dicembre del 1219 e maggio del 1220, nonché l'*Epistola ad Custodes* nel corso dell'anno 1220. Queste sono le cosiddette „lettere eucaristiche”, nelle quali richiama l'attenzione alla riverenza massima nell'amministrare i sacramenti e dichiara che nessuno si salva se non tramite il corpo e sangue di Gesù Cristo. Il suo pellegrinaggio sui luoghi della vita di Cristo e forse anche il dolore e la delusione che il soldano non avesse accettato il mistero della resurrezione e della transustanziazione avrebbero appoggiato l'attualità delle due lettere.

Fallita la missione più grande, San Francesco sentiva la necessità di consolidare i cristiani nelle fondamenta della fede.

Comunque sia, la lettera dedicata ai fedeli con datazione ultima dichiara che l'uomo fiducioso in un altro è maledetto. Geremia nella chiusura della parte che precede la nostra citazione dice che i pagani si convertono²⁰ e alla fine del passo della nostra citazione supplica Dio²¹.

Non è affatto improbabile che davanti a San Francesco, citato il profeta, fosse presente il testo completo. Anzi, i dettagli affini alle attuali esperienze personali hanno addirittura evocato forse la citazione stessa, poiché San Francesco avrebbe potuto scegliere un altro passo dal Nuovo Testamento, parimente conforme, il quale non condanna ma rinforza²².

Maledictus homo cui confidit in homine. L'abdicazione si spiega dalla fragilità di salute, ma si comprende difficilmente perché San Francesco abbandonava la comunità affidata a lui, proprio nel momento del pericolo. È tornato in fretta per rimediare ai guai dei frati e quasi subito ha trasmesso la sua funzione a un altro. Compose la *Regula Prima*, dopo – per intimazione papale – la *Seconda*, sul Fonte Colombo. Riceve le stigmate sul monte Verna (1224 autunno), a novembre risale nella Portiuncula dove può passare non più di 1-2 settimane, perché a dicembre parte per predicare nei dintorni. Da questa data fino alla morte ritorna una sola volta, similmente per un periodo corto, nel maggio o giugno del 1226. Il periodo restante fino alla morte, lo passa in più luoghi: in cura presso le clarisse di San Damiano, nella valle di Rieti dove incontra il cardinale Ugolino; Fonte Colombo e San Fabiano sono scene di cure mediche inefficaci, poi succedono Siena e Cortona – e qui detta il *Testamento*. Nei mesi giugno/agosto del 1226 lo troviamo a Bagnara, da dove lo portano ad Assisi, al palazzo vescovile. Prevedendo la morte, chiede a settembre di essere trasportato definitivamente alla Portiuncula. E qui muore il 3 ottobre.

Prima della redazione del *Testamento* detta una lettera (*Epistola toti Ordini*), in cui ‘confessa il suo peccato più grave’: che non aveva osservato perfettamente la *Regula*²³. E subito dopo chiede il generale – „generalem dominum meum ministrum”²⁴ – „faciat regulam ab omnibus *inviolabiliter* observari...”²⁵.

Dalla lettera risuonano le voci di una preoccupazione, simile a quella suggerita dalle due lettere eucaristiche in questione del corpo e sangue del Cristo.

Dopo la morte di Pietro Cattani, avvenuta nel marzo del 1221, sarà eletto vicario Elia da Cortona che riceve praticamente un potere totale in ogni decisione nell'ordine. San Francesco è quasi sempre lontano dalla comunità.

Il carattere contraddittorio di frate Elia – che non fu privo di grandezza – è fonte inesauribile di dispute ancora oggi. Senza valutare la sua attività globale, va affermato che le grandiose imprese (ad esempio la costru-

zione della basilica imponente) e il ruolo svolto nella politica, inasprirono i contrasti in seno all'ordine piuttosto che avvicinare i gruppi opposti.

Comunque sia, San Francesco doveva conoscere frate Elia e doveva vedere le contraddizioni sempre più marcate. Rimane il fatto che gli delegava il potere o almeno consentiva sul fatto e poi, gravemente malato, percorreva predicando tutti i luoghi che poteva ancora raggiungere. Oltre ai viaggi apostolici, aspirava piuttosto alla solitudine del monte Verna o all'eremitaggio di Cortona che ad Assisi, tra i suoi fratelli. Provava ansia per l'osservanza della Regula e si incolpava di infrangerla, per poter far sentire ai frati e al generale la sostanzialità della Regula, come la sentiva lui stesso. Lo faceva per lettera, da lontano, nel periodo della cecità, dei dolori, nel tempo in cui avrebbe dovuto trovare rifugio, appoggio della comunità e avrebbe potuto giorno per giorno far ricordare la Regula con parole e con esempio vivo.

San Francesco alla fine della vita adempiva il suo dovere di predicare, fatto di sua volontà, secondo il modo che gli venne concesso; con tutto ciò si è distaccato sempre di più dalla gente. Finché aveva possibilità, cercava la solitudine e non desiderava tornare ad Assisi neanche quando diventava assoggettato all'infermità. Le biografie, fra esse quella di Tommaso da Celano, commemorano che la sua malattia degli occhi venne aggravata dal pianto senza sosta. Lo torturavano dunque „infirmirate et tribulatione”, ma era felice perché soffriva in pace.

Maledetto l'uomo che confida nell'uomo. San Francesco trovava un modo unico per la convivenza pacifica dei frati. Non si basava sulla propria mediazione, ma sulla rivelazione profonda e vera del mistero di corpo e sangue e sull'osservanza della Regula, la quale „ricevette da Dio”²⁶. Riappacificava il podestà e il vescovo di Assisi nella loro particolare discordia, insignificante in prospettiva dei tempi, ma il *Cantico*, il quale abbraccia la totalità dell'universo e la irradia a noi, parla dell'uomo come di *creatura solitaria*.

Se San Francesco convertito avesse desiderato vivere da solo, se si fosse separato dalla gente e si fosse dedicato alla preghiera, alla contemplazione, sarebbe diventato eremita. Invece accettava l'aiuto dei frati moltiplicatisi per ricostruire il San Damiano e andavano in guppo al papa per avere il permesso della convivenza. Risulta chiaro che San Francesco aveva l'intenzione di fondare una comunità, se non un ordine ufficiale. Ha dichiarato equivalente l'importanza dell'esempio nella povertà apostolica e del proselitismo, attività rivolta direttamente agli uomini. Di più, i frati, secondo precetto, non andavano mai soli nel viaggio apostolica. Una volta la comunità era fondamentale. È una contraddizione peculiare che il *Cantico*, lasciato in eredità per recita comune, il testamento poetico del „ioculator Dei” non consolida proprio la convivenza a nessun modo. L'anima non incontra l'altra anima, riparano, ma non insieme, la 'Chiesa di Dio', non ricevono l'influsso della carità reciproca.

L'uomo del *Cantico* – ogni uomo – si riconosce nel portare le sofferenze fisiche e spirituali senza malcontento e si salva nella volontà di Dio. Gli sono fratelli e sorelle le stelle, gli elementi, ma della fratellanza, sognata da San Francesco nella comunità dei Frati Minori, non c'è traccia. L'anima si distacca dalla terra, esce dal temporale, taglia tutti i legami e si assorbe nella contemplazione della sostanza.

Note

¹ Bajetto, F.: Un trentennio di studi sul Cantico di Frate Sole, In „L'Italia francescana” 49. (1974), pp 5-62 – come opera ricapitolativa.

² Bigaroni, M.: „Compilatio Assisiensis” dagli Scritti di fr. Leone e Compagni su S. Francesco d'Assisi, I^{ma} ed. integrale dal Ms 1046 de Perugia..., Porziuncola, Assisi, 1975 (Pubblicazioni della Biblioteca Francescana, Chiesa Nuova, Assisi, 2).

³ Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda Antiquissima auctore frate Leone, ed. Paul Sabatier, Paris, 1898 (Collection de documents pour l'histoire religieuse et littéraire du Moyen Age, I).

⁴ Ferrari, M.: Gli scritti di San Francesco d'Assisi, In „Francesco d'Assisi, nell'ottavo centenario della nascita. Pres. di Giuseppe Lazzati (Vita e pensiero, Università Cattolica, Milano, 1982).

⁵ Francois d'Assise: Écrits. Texte latin de l'édition Kajetan Esser, intr. trad. notes et index part Desbonnets, T., Matura, T., Godet, J-F., vorreux, D., Les Éditions du Cerf, Paris, 1981 (Sources Chrétiennes, 285) p 45.

⁶ „...Unde volo ad laudem eius et ad nostram consolationem et ad hedificationem proximi facere novam laudem Domini de suis creaturis...” Et sedens cepit meditari et postea dicere: ‘Altissimo, omnipotente, bon Signore’...” – Legenda Perusina cap. 43 – Speculum Perfectionis cap. 100.

⁷ Kajetan Esser colloca il codice assisiense no. 338 al terzo quarto del secolo XIII (Die älteste Handschrift der Opuscula des hl. Franziskus (cod. 338 von Assisi), In „Studien zu den Opuscula des hl. Franziskus von Assisi” hrsg. von Kurten, Villapadierna, Roma, 1973 – Subsidia scientifica franciscalia) p 4 – l'edizione critica francese indica la compilazione avignonese all'inizio del secolo XIV, p 10.

⁸ Al primo pensiero cfr: Francesco d'Assisi. Gli scritti e la leggenda a cura di Giorgio Petrocchi, Rusconi, Milano, 1983. Al secondo pensiero non ho trovato riferimento.

⁹ Cfr: Poeti del Duecento, a cura di Gianfranco Contini, Ricciardi, Milano-Napoli, 1960 – l'introduzione di Contini al Cantico.

¹⁰ Salmo 148, v 29.

¹¹ Ferrari, M. op. cit. p 34.

¹² „...diabolus rapit animam suam de corpore eius cum tanta angustia et tribulatione...” – Epistola ad Fideles, rec. prior II, r 15, il corsivo è nostro.

¹³ La prima pubblicazione del testo: Lainati, C.A.: Scritti e fonti biografiche di Chiara d'Assisi, intr. in: „Fonti Francescane”, vol. 2, ed. Movimento Francescano, Assisi, 1977.

¹⁴ „Similiter illis diebus et in eodem loco, postquam beatus Franciscus composuit laudes Domini de creaturis, facit etiam quaedam sancta verba cum cantu pro maiori consolatione dominarum pauperum monasterii sancti Damiani...” – Legenda perusina cap. 45 – Speculum Perfectionis cap. 90.

¹⁵ Nuove considerazioni sul Cantico in: „Convivium” III, 1955, pp 257-270.

¹⁶ „Et fecit cantum in ipsis et docuit socios suos ut dicerent. Nam spiritus eius erat tunc in tanta dulcedine et consolatione, quod volebat mittere pro fratre Pacifico, qui in seculo vocabatur rex versuum et fuit valde curialis doctor cantorum, et dare sibi aliquos fratres bonos et spirituales, ut irent per mundum predicando et laudendo Deum. Nam volebat et dicebat, quod prius aliquis illorum predicaret populo, qui sciret predicare, et post predicationem

cantarent laudes Domini tanquam ioculatores Domini.” – *Legenda perusina* cap. 43 – *Speculum Perfectionis* cap. 100.

¹⁷ Ad es.: nessuno è degno di nominare Dio – Reg. 23, 5; sul perdono – Reg. 21, 4-6; sono beati i moribondi, osservanti la penitenza – Reg. 21, 3 e 7-8.

¹⁸ „Omnes qui Dominum diligunt ex toto corde, ex tota anima et mente, ex toto virtute...” – *Epistola ad Fideles*, rec. prior I, 1 e „Universis christianis religiosis, clericis et laicis, masculis et feminis, omnibus qui habitant in universo mundo...” – *Epistola ad Fideles*, rec. post. 1.

¹⁹ *Epistola ad Fideles*, rec. post. 74-75 e 76, il corsivo è nostro; Geremia 17, v 21.

²⁰ „...a te verranno i popoli (dalla stremità della terra e diranno:) I nostri padri ereditarono soltanto menzogna...” – 16, vv 21-23.

²¹ „Guariscimi, Signore, e io sarò guarito, / salvami e io sarò salvato...” – *ibid*, v 17.

²² La lettera tratta il caso dell’uomo che tutti i beni posseduti nonché il suo corpo e la sua anima affida ai parenti e agli amici. Qui converrebbe: „...Non c’è nessuno che abbia lasciato casa, o moglie, o fratelli, o genitori, o figli per amore del regno di Dio, che non riceva molto di più in questo tempo e la vita eterna nel secolo futuro.” – Luca, 18, 29-30; oppure „Chi ama il padre o la madre più di me, non è degno di me. Chi non prende la sua croce e non viene dietro di me, non è degno di me.” – Matteo 10, 37-38.

²³ „In multis offendi mea gravi culpa, specialiter quod regulam, quam Domino promisi, non servavi, nec officium, sicut regula praecipit dixi sive negligentia sive infirmitatis meae occasione sive quia ignorans sum et idiota.” – 39.

²⁴ *ibid*, 40.

²⁵ *ivi*, il corsivo è nostro.

²⁶ *Testamentum* 34 e 39.

CSUDAY CSABA

APROXIMACIÓN A UN CIERTO LÍMITE
Análisis narratológico del cuento
„Usted se tendió a tu lado” de Julio Cortázar

*„El día en que verdaderamente sepamos
preguntar, habrá diálogo. Por ahora las
preguntas nos alejan vertiginosamente de las
respuestas.”*

Cortázar (Rayuela)

Uno de los críticos de Julio Cortázar, al hablar del libro de cuentos¹ en que apareció *Usted se tendió a tu lado*, apunta a cierta „búsqueda del misterio” como rasgo característico de estos cuentos, definiéndola así: „No se trata de lo mágico en el sentido más artificioso del término: no hay transformación, sino profundización, un movimiento indagatorio sin azar. Ese movimiento de aproximación no nace de la voluntad, del capricho o de la técnica del escritor...”²

El presente trabajo tiene como objetivo demostrar que en el caso del cuento que vamos a analizar ocurre algo que desmiente lo citado, al menos en un punto: el „movimiento de aproximación” o la búsqueda del misterio aquí sí que se realiza por una „técnica” particular del escritor. Surgen entonces, obviamente, dos preguntas: ¿cuál es esa técnica?, y ¿cuál es el misterio y hacia dónde nos acerca?

El título *Usted se tendió a tu lado* ya nos adelanta algo de ese peculiar recurso narrativo. En aquel alguien parece dirigirse a una persona tratándole de „usted”; pero el pronombre posesivo „tu”, que aparece luego, señala que la dirección del discurso cambia de rumbo repentinamente y apunta a una tercera persona. Pero a la vez, paradójicamente, parece tratarse de una y la misma pues el „usted” gramaticalmente es una modalidad funcional del „tú” gramatical. Gramaticalmente lo correcto sería decir: „Usted se tendió al lado de...”, para evitar ese cambio brusco y ambiguo de poseedor. Ahora bien, se trata justamente de eso: en 31 de las 130

frases del cuento „el que habla”, o sea el narrador, en una parte de la frase se dirige a una mujer – una madre – tratándole de usted, y en la otra a un muchacho – al hijo de la mujer –, tuteándolo. Y si añadimos que 46 tienen como sujeto sólo la madre y en otras 42 figura sólo el hijo como sujeto (mientras quedan 11 „neutras” que en parte son comentarios del narrador o frases descriptivas) no es difícil admitir que el recurso mencionado es el elemento estructural más llamativo y significativo del cuento, y por tanto, la clave del análisis.

Primero iremos determinando el fenómeno y luego trataremos de explicar su función.

Para ello tenemos que considerar antes que nada ¿quién es el que habla?, ¿a quiénes se dirige? y ¿cuál es la relación entre ellos?

El narrador

Acerca de la persona que habla se nos da la primera indicación en la dedicatoria: aparece en ella un „yo”, una primera persona, que nos da a entender que va a *recontar* (contar de nuevo) „esto” – la historia – que G. H. le había contado.

Todo el texto representa entonces una especie de *retrospección*: un narrador, que al parecer podemos calificar de explícito y externo, o sea alguien que narra desde fuera de la fábula lo que pasó con sus protagonistas. La dedicatoria nos ofrece también una primera explicación del sujeto „usted” del título: G. H. puede ser la madre. Pero ya hemos dicho que el narrador unas veces se dirige a la madre y otras al hijo; por tanto tampoco se puede descartar la posibilidad de que G. H. sea él, el hijo que contó la historia al narrador. Pero, ¿qué es lo que contó? O, diciéndolo en términos narratológicos: ¿cuáles son los elementos más importantes de la *fábula* y los aspectos significantes de la *historia*?

Acontecimientos

Si por acontecimiento se entiende „la transición de un estado a otro que causan o experimentan actores” como dice Mieke Bal³, en el cuento fundamentalmente hay sólo dos:

1. Un adolescente (Roberto) que al realizar un intento para perder su virginidad, deja de ser definitivamente el niño mimado de su madre.

2. La madre (Denise) quien al ayudar conscientemente a su hijo en la realización de su intento, deja de ser madre en cierto sentido y llega, mejor dicho, vuelve a ser lo que era antes de dar a luz: una mujer o persona.

En el cuento, sin embargo, ocurren bastante cosas que en un sentido más estrictamente narratológico pueden ser consideradas como acontecimientos de la fábula. Veamos:

1. Denise suele (mejor dicho solía hace años) bañarse desnuda junto a su hijo.
2. Roberto padeció unas picaduras años atrás.
3. Denise se da cuenta que desde hace bastante tiempo no lo veía desnudo.
4. Mientras se bañan en el mar la madre inquiere a Roberto sobre si se había acostado o no con Lilian, la chica con la que sale.
5. Roberto confiesa que lo intentó, pero la chica al final se asustó.
6. Denise le da un beso a Roberto por su confianza, y él espera una orientación de ella sobre la manera de evitar un embarazo.
7. Los dos piensan en el preservativo como solución, siendo la madre capaz de declararlo. Entonces surge un punto conflictivo: ¿cómo conseguirlo? Roberto no quiere porque le da vergüenza.
8. Roberto se acuerda del susto y vergüenza de las picaduras.
9. Denise promete ir a la farmacia.
10. Denise compra los preservativos. Se siente humillada por ser vista y oída y por la sensación de que su sacrificio es demasiado arriesgado. Además llega a ser cómplice de su hijo, cosa que le hace rebelarse.
11. Denise se cobra su favor de madre: llama „nene” a Roberto e incluso se pone guapa para la cena.
12. Después de acostarse Denise tiene visiones imaginando a los jóvenes haciendo el amor.
13. A la mañana siguiente Denise miente a Roberto diciéndole que lo hizo todo por Lilian; y pensando que la cosa ha sucedido, le advierte a su hijo que en el futuro ya tendrá que manejarse solo.
14. Al decir esto deja caer la mano con que ha acariciado a Roberto. Roberto se da cuenta de algún cambio, de la „caída del filo del límite” que marca la separación o alejamiento de su madre.
15. Roberto confiesa que no pasó nada: la chica tampoco quiso esa vez.
16. Por sentirse más ridícula aún, ahora es Denise quien descubre que la llegado hasta el límite de algo que no sabe qué es.

Si observamos ahora cómo aparecen en la historia, los acontecimientos mencionados vemos que forman cinco *secuencias*:

1. La escena inicial entre madre e hijo en la playa.
2. Recuento de los demás acontecimientos de la mañana y de la tarde.
3. La escena entre madre e hijo antes de la cena.
4. La noche solitaria de la madre.
5. La segunda escena entre ambos la mañana siguiente en la playa.

Como se ve, hay una coincidencia casi completa entre lo sucedido en la fá-

bula y la historia. Lo mismo podemos decir más o menos en cuanto a los lugares y el orden cronológico; pero la mencionada „técnica” peculiar de la narración produce cambios tanto espaciales como temporales a los que volveremos más adelante.

Al nombrar *espacios* y lugares el narrador utiliza *palabras curiosas* que conducen nuestra interpretación en una dirección metafórica. Ejemplos:

„refugio”
 „paraíso”
 „el filo del límite”

Añadiéndose a estas palabras otras, como por.ej.:

„confesión”, „ángeles expulsores”, „la paloma” (que ahuyenta dolores)

y formando una cadena:

„refugio – confesión – paraíso – paloma”,

indudablemente se obtiene *una connotación sacra-religiosa* mediante la cual el narrador caracteriza la relación madre-hijo como algo que le ofrece al hijo una protección ideal, perfecta; mientras que expresiones como:

„ángeles expulsores”, „madre araña”, „súcubo”, „incubo”, „filo de límite”

representan una especie de *amenaza* que pone en peligro tal relación. La importancia de estas palabras y expresiones que se destacan tan marcadamente de entre el vocabulario cotidiano consiste en que son justamente ellas las que señalan el espacio verdadero de los acontecimientos verdaderos del cuento, esto es: el espacio interno humano, el alma y la mente de los protagonistas.

La palabra „lado” del título cobra también otro sentido o dimensión en este contexto: quiere decir „la parte de algo o alguien”. Y el significado del título puede ser: Usted (la madre) se tendió (volvió a acostarse) a tu lado (en una intimidad muy estrecha de su hijo). La forma verbal (tendió) puede marcar el gesto como algo acabado en un sentido figurado: algo que no va a suceder más.

Cronología, desviaciones temporales

Volviendo ahora a la cronología y a los elementos temporales, podemos decir que el „presente” de la narración es un „pasado histórico” que abarca en la fábula un día entero y la mañana del día siguiente, y en la historia la cronología lineal sufre dos desviaciones:

1. *Retrospecciones*: – los recuerdos de la madre: imágenes de su hijo desnudo, la puerta cerrada del baño etc., – del hijo: la vergüenza de las picaduras

2. *Suspense*: la segunda escena de la playa: la demora de Roberto en contar lo que pasó de veras por la noche.

Hay además otro tipo de cambios cronológicos en la historia que, como hemos dicho, demuestran el peculiar modo de contar del narrador. Cuando evoca, recuenta (o nos cuenta de nuevo qué le han contado) lo acoutecido, pasa muchas veces del pasado al presente omitiendo el verbo introductor del esbilo directo (dijo) y el cual justificaría el cambio. Por ej.: „...entonces soltaste el estilo mariposa y cuando fingiste chocar contra ella usted lo abrazó riendo, manoteandolo, siempre el mismo mocoso bruto, hasta en el mar me *pisás* los pies.”

Sin detenernos en una interpretación más detallada del fenómeno, vamos a pasar al análisis del sistema actancial.

El sistema actancial

Ya hemos notado que en el texto se dan por lo menos dos niveles donde suceden los acontecimientos:

- los hechos (sucesos) „reales”
- los aconteceres internos (del alma, de la mente) de los protagonistas.

Hemos dicho „por lo menos”, porque es lícito sospechar que lo que ocurre en las oraciones mismas (los cambios), también podría ser considerado como una sucesión de acontecimientos por tener consecuencias importantes. Y el verdadero problema del análisis, repetimos, es justamente eso: determinar cuáles son las verdaderas consecuencias de la „intervención” o del „hablar en dos direcciones” del narrador en la fábula y en la historia.

Siguiendo entonces con nuestra sospecha podemos suponer un tercer nivel del texto, que a falta de mejor término podemos llamar de „direccional”. Por consiguiente tendríamos quizás que distinguir tres sistemas actanciales. (A. B. C.)

A. El nivel de los hechos „reales”

Aquí surgen dos preguntas: ¿Quién es el verdadero sujeto-personaje (actante-sujeto)? ¿Cuál es el núcleo propiamente dicho de la fábula? Hay por lo menos dos posibilidades.

1. La intención actante de la fábula es: *Roberto quiere acostarse con Lilian*.

En este caso el sistema actancial será:

| | | |
|-----------------------------|----------------|-----------------------------|
| <i>actor/actante-sujeto</i> | <i>función</i> | <i>actor/actante-objeto</i> |
|-----------------------------|----------------|-----------------------------|

Roberto quiere acostarse con Lilian

| | | |
|--------------------|-----------------|-------------------------|
| <i>dador</i> | <i>función</i> | <i>receptor</i> |
| Denise | apoya | a su hijo Roberto |
| la vieja Delcasse | quiere ayudarle | a Denise en la farmacia |
| el instinto sexual | impulsa | a Roberto |

2. El núcleo central de la fábula es: *Denise quiere proteger a su hijo*

| | | |
|-----------------------------|-----------------------|-----------------------------|
| <i>actor/actante-sujeto</i> | <i>función</i> | <i>actor/actante-objeto</i> |
| Denise | protege | a su hijo |
| <i>dador</i> | <i>función</i> | <i>receptor</i> |
| el instinto maternal | le impulsa (a Denise) | en beneficio de Roberto |
| la inteligencia | a encontrar solución | el cariño |

Lilian, la chica con quien sale Roberto, en los dos casos aparece más bien como *antisujeto*, por impedir a Roberto la realización de su intención; y también con Denise, por dejarle en ridículo y por privarle del sentido de su sacrificio.

B. El nivel de la conciencia (o alma) de los protagonistas

Surgen las mismas posibilidades:

1. El centro de la fábula es: la madre toma conciencia de que su hijo deja de ser su „cachorrito”, el niño mimado y tal reconocimiento le causa también un cambio en su „condición humana”: de madre-protectora llega (más bien vuelve) a ser más mujer y menos madre.

En este caso parece imposible trazar el sistema actancial, porque no está claro quién es el sujeto y cuál es su intención.

Denise no puede ser, porque no tiene como intención consciente ni tal reconocimiento ni tal cambio, por ser ambos bien ambiguos desde el punto de vista de la persona, su „bien” y su „mal”.

Denise es conducida además por su fuerte instinto y cariño maternales (lo que no quiere decir en absoluto que su inteligencia no tenga un papel importante en su conducta); y sólo se da cuenta al final de que aquello que ha considerado como algo indudablemente bueno (proteger y ayudar a su hijo) puede resultar fácilmente malo o relativamente bueno para ella. Malo, porque significará una especie de separación del ser ado-

rado; y relativamente bueno, porque a lo mejor va a proporcionarle más libertad e independencia.

2. Si el núcleo de la fábula es la toma de conciencia de Roberto de que su „aventura” le separa de su madre hasta cierto punto (o límite), las consecuencias para el sistema actancial serán las mismas. Ese núcleo, sin embargo, no va a dar ningún fruto por la ambigüedad que tal „llegada al límite” o „caída del límite” puede significar para un joven, presentándole una confusión tal vez mucho mayor de valores.

Nos queda entonces la interpretación más arriesgada sobre el cuento:

el centro de la fábula *es el narrador que quiere hacer llegar a sus actores hasta tal límite, convirtiéndolo él mismo en uno de los protagonistas*. Será él entonces el sujeto y, por tanto será su intención u „objetivo teleológico” lo que determina toda la trama.

La nueva hipótesis alterará indudablemente lo que hemos dicho sobre los acontecimientos y la cronología de la fábula. Tenemos que incluir, pues, una supuesta conversación entre el narrador y G. H. (la persona de la dedicatoria) en algún momento no precisado, pero que de todas maneras concluye el orden cronológico de la fábula e inicia el de la historia (mediante la dedicatoria).

El sistema actancial hipotético será entonces:

| | | |
|------------------------------|----------------------------------|------------------------------|
| <i>actor/ actante-sujeto</i> | <i>función</i> | <i>actor/ actante-objeto</i> |
| el narrador | hace hablar | a Denise |
| | ver | a Roberto |
| | sentir | |
| | pensar etc. | |
| | conduciéndoles hasta el „límite” | |

| | | |
|--------------|-----------------------|------------------|
| <i>dador</i> | <i>función</i> | <i>receptor</i> |
| Denise | pone a su disposición | sus palabras |
| | | sus actos |
| Roberto | | sus sentimientos |
| | | sus pensamientos |

la empatía
 el talento
 los poderes narrativos.

Al involucrar el narrador con el sistema actancial tal vez hemos dado un paso adelante en responder el „porqué” de ese recurso particular de Cortázar. Dado que ya ese aspecto ha echado luz sobre la relación del narrador y sus actores, será quizás más reveladora aún la cuestión de la focalización, siendo el centro catalizador de tal relación.

Focalización

Según Mieke Bal la focalización es la relación (o relaciones) „entre los elementos ... y la concepción a través de la cual se presentan”, „la relación entre la visión y lo que se ve, lo que se percibe.”²⁴ Cabe citar otra frase de Bal: „... es perfectamente posible ... que una persona exprese la visión de otra.”²⁵

Ahora bien, si por „visión” podemos entender también lo que uno siente, piensa o imagina, y por „persona” podemos entender el narrador mismo (aunque quede en un segundo plano casi impersonal) tendremos exactamente lo que ocurre en el cuento: el narrador, al cambiar permanentemente la dirección de su atención, enfocando una vez a uno, otra vez a otro, expresa la visión de Denise y de Roberto sobre sí mismos, del otro y „del otro”. En lo que se refiere a este último, es el mismo Cortázar quien lo menciona hablando de las tareas del escritor: una de ellas „es la de alcanzar el límite entre lo sabido y lo otro, porque en eso hay ya un comienzo de trascendencia.”²⁶ „Lo otro”, suponemos, quiere decir lo que no es sabido, o sea, lo que es desconocido.

Así, aceptando que el narrador participa también en la fábula – cuyo último acontecimiento es entonces el encuentro entre él y la persona de la dedicatoria –, podemos decir que *en el texto se da el caso de una focalización interna*.

Pero si añadimos que el narrador dice y ve todo lo que pasó entre Denise y Roberto desde la perspectiva de la retrospectiva, es decir desde un plano relativamente lejano de la reconstrucción de los hechos, *vale decir también que la focalización es externa*. O, lo que es lo mismo, que la focalización, al igual que los otros aspectos de la historia, va a tener varios (al menos dos) niveles. Ejemplos:

La primera escena de la playa

El narrador-focalizador, – por lo que le contó G. H. –

ve (imagina) que usted (¿G. H.), Denise, al salir de una cabina está buscando

la figura de su hijo entre los bañistas;

ve que Denise ve (imagina, recuerda) a su hijo desnudo en el cuarto de baño;

recuerda (escucha) a través de la memoria de Denise la voz de Roberto;

ve (recuerda) a través de la memoria de Denise la puerta cerrada del baño;

ve (imagina) que Denise imagina las escenas íntimas de cariño con Roberto

y de repente *el narrador* (focalizador) cambia el sujeto y la dirección de la focalización (que hasta ese momento ha sido „usted”) en „vos” („tú”), y

ve (imagina por lo que le contó G. H.) a Roberto tendido en la playa,

mirando las algas; luego
ve que Roberto *ve* (cambio) que Denise viene desde las cabinas;
ve que Denise *ve* (cambio) el cigarillo en la boca de Roberto ...

Así en la secuencia citada podemos distinguir *tres niveles de focalización*:

1. el focalizador-narrador focaliza a Denise y Roberto, describiendo lo que hacen
2. los focalizadores Denise y Roberto se focalizan uno a otro describiendo lo que hace el otro
3. el focalizador-narrador, a través de lo que ven Denise y Roberto nos hace ver (percibir) lo que piensan, imaginan, sienten.

Ahora bien, según estos tres niveles podemos volver a la división de frases que hemos mencionado al principio. Decíamos que había tres tipos:

1. en las que aparecen al completo los tres niveles (31)
2. en las que hay doble focalización de dos variantes:
 - a. el focalizador-narrador focaliza (hace ver, sentir, pensar) a Denise como objeto (46), y
 - b. el focalizador-narrador focaliza a Roberto como objeto (42).

3. Restan otras 11 de las 130 oraciones del cuento, a las que denominamos como „neutras” por no incluirse en ellas el fenómeno de los cambios.

De los datos numéricos podemos alcanzar dos conclusiones más. Las cifras nos muestran cierta proporcionalidad de la focalización o de la atención del narrador hacia sus objetos. Por tanto podemos observar una especie de *distancia igualada entre él y sus personajes*.

Por otro lado son los cambios los que proporcionan un *ritmo peculiar* al relato.

(Aspecto que aquí no detallamos porque no añade ningún nuevo elemento a la interpretación, si bien contribuye grandemente al *aspecto humorístico* del cuento, ya que con un guiño evidente, el escritor reniega de su propio texto en la dedicatoria.)

No obstante lo que acabamos de afirmar sobre la distancia entre el narrador y sus actores, tampoco es tan cierto como parece. Lo que es más; podemos decir todo lo contrario, y por la misma razón: el narrador llega a estar tan cerca de sus personajes, que ya casi se borra *el límite* entre él y estos. Otro aspecto desvelará tal vez mejor este último punto, del análisis.

Estilo directo, estilo indirecto libre

El recurso de la triple focalización hace posible una forma de discurso inusual, la cual podemos llamar *estilo indirecto libre en forma directa*, vale decir una modalización mixta o híbrida del discurso. Un ejemplo:

„Vos te sumergiste de golpe...y no te animabas, no ibas a saber hacerlo, en la farmacia estaba la vieja Delcasse, no había vendedores hombres, *vos te das cuenta, Denise, cómo le voy a pedir eso, no voy a poder, me da calor.*”

El narrador, pues, en vez de utilizar el estilo mixto habitual de narrador en tercera persona (estilo indirecto libre y estilo directo en forma de diálogos), al invocar a Roberto (llamándolo „vos”) le hace actuar y hablar en directo. Quiere decir que el narrador se pone en lugar de Roberto y Roberto, a su vez se pone también en el lugar del narrador, al poderle hablar directamente a su madre, ya que en las anteriores partes de la frase ha sido él el sujeto „vos”.

Ahora bien, al principio de este análisis nos hemos planteado dos cuestiones. La primera se refería a la „técnica” especial que utiliza Cortázar en este cuento, y que (así lo esperamos) ha quedado suficientemente clara.

Nos resta entonces dar respuesta a la segunda: ¿hacia dónde nos conduce el texto?, es decir, ¿en que consiste su „misterio”?

Conclusiones

(Los cambios como bisagras o goznes. El papel del límite.)

Al utilizar los cambios de focalización, al hablar en varias direcciones al mismo tiempo, Cortázar parece coincidir con un recurso que últimamente viene cobrando bastante importancia, y no sólo en la literatura moderna, sino también en la filosofía.

Se trata de aquel „gozne” o „bisagra” que el filósofo barcelonés, Eugenio Tρίας, en su libro *La aventura filosófica* utiliza para denominar „...*el entre dos* que sugiere Kant, Wittgenstein o Heidegger, como algo que puede articular...un cierto ámbito entre la *conciencia activa* hegeliana y la *conciencia trascendental* husserliana. Ese ámbito – añade Térias –, se abre en y desde el límite”.⁷

Asímismo el „gozne o bisagra” desempeña también un papel importante en la interpretación de Octavio Paz sobre la obra de Marcel Duchamp, con indudables referencias a la estética heideggeriana. Paz dice que las obras del pintor francés expresan o reflejan – mejor dicho –, un espacio o dimensión (o, si se quiere, „límite”), entre la „apariciencia” y „aparición” de alguna cosa o fenómeno. En este sentido *El gran vidrio* de Duchamp es, según Paz, un „cuadro de bisagra”.⁸

Valga otro ejemplo. El de Luis Goytisolo, quien en la novela *Recuento* hace uso del „gozne” como recurso narrativo, haciendo girar la dirección de la frase mediante una palabra o expresión.⁹ Su método, – a nuestro modo de ver –, pretende modelar o reconstruir el funcionamiento de la mente.

Ahora bien, Julio Cortázar al utilizar como „gozne” los virajes permanentes de la focalización en *Usted se tendió a tu lado* parece también

hacer un intento por „alcanzar un límite” que – según vimos –, consideró como una de las metas del escritor, un límite „entre lo sabido y *lo otro*”, o sea, lo desconocido.

Por su peculiar técnica se acerca tanto (y nos acerca también) a sus personajes, a la intimidad más interior de una madre y su hijo; y por la cual por fin (con él y con Denise y Roberto) somos nosotros los que lanzamos la pregunta: „¿Cuál era el límite, cuál era realmente el límite?”; y la otra también que la adelanta: „¿qué filo, qué límite?”

Por el momento la respuesta queda abierta. Quizás por lo que dice también el escritor: „ahora las preguntas nos alejan vertiginosamente de las respuestas”. Pero en la última frase del cuento, inmediatamente después de la pregunta aparece Lilian, que dice „hola” y se sienta entre los dos. ¿Será ella la respuesta? Pero, ¿qué respuesta?

Notas:

1. Julio Cortázar *Alguien que anda por ahí*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1977.
2. Hortensia Campanella: *Alguien que anda por ahí*, In: Cuadernos hispanoamericanos No. 364-366, pp.537
3. Mieke Bal *Teoría de la narratología*, Ed. Cátedra, Madrid, 1987.
4. *Ibidem*.
5. *Ibidem*.
6. Julio Cortázar *Ultimo round*, „La muñeca rota”, In: Hortensia Campanella
7. Eugenio Triás *La aventura filosófica*, Ed. Mondadori España, 1988, pp.30.
8. Octavio Paz *Obras Completas Tomo 6. Apariencia desnuda*
9. Ricardo Gullón „Un texto de aire y de fuego” In: *El cosmos de „Antagonía”*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1983.

GUTBROD GIZELLA

SIMONE WEIL, CRITIQUE LITTÉRAIRE SUR LE SURREALISME

Simone Weil, platonicienne examine dans ses écrits mystiques le rapport du bien, du beau et du vrai, leur unité est le point de départ de toutes ses réflexions philosophiques. Elle définit sa conception littéraire par rapport à la morale, elle pense que le bien est le critère esthétique:

„Les écrivains n’ont pas à être des professeurs de morale, mais ils ont à exprimer la condition humaine. Or rien n’est si essentiel à la vie humaine, pour tous les hommes et à tous les instants, que le bien et le mal. Quand la littérature devient par parti pris indifférente à l’opposition du bien et du mal, elle trahit sa fonction et ne peut prétendre à l’excellence.”¹

Regardons les notions de cette conception littéraire pour pouvoir comprendre sa critique sévère du surréalisme. Prenons la notion de réalité comme point de départ. Ici règnent des notions telles que pesanteur et nécessité. La pesanteur, notions de la physique est transposé en philosophie dans des expressions comme: „poids du temps qui nous accable”. La nécessité, l’autre notion clé de la philosophie weilienne, décrit toutes les relations du monde, un monde qui est soumis au règne de la matière, ce mécanisme qui commande la vie humaine. Dans cette philosophie platonicienne Dieu est absent et laisse le monde fonctionner selon son propre mécanisme. Ainsi la condition humaine est condamnée au malheur. L’homme, pour échapper à cette condition, trouve des divertissements. Pascal a longtemps analysé dans ses pensées la nature de ses divertissements, et la critique de toutes ses occupations est beaucoup appréciée par Simone Weil. Elle élargit le sens du divertissement et elle considère toutes occupations humaines illusoire qui au lieu de la confrontation de cette réalité cherchent à s’en échapper; par exemple les savants qui pensent pouvoir saisir et concevoir le monde par la science ou les philosophes qui essaient de dominer et de décrire l’histoire humaine par la pensée. Voici comment décrit

¹ Simone Weil, „Lettre aux Cahiers du Sud sur les responsabilités de la littérature”, Cahiers du Sud, n° 310, 1951, p. 429

Simone Weil dans son poème „A un jour” cet effort illusoire: „Leur main croit, se crispant dans l’ombre, Tenir les siècles malheureux.” VIII/6.7.

Dans la fiction il n’y a pas de pesanteur mais un vide, il n’y a pas de limite mais un débordement, une démesure. Le divertissement est un mal fictif.

Ce mal fictif est „merveilleux, nouveau, surprenant” tandis que le mal authentique est ennuyeux. L’homme veut justement fuir l’ennui. Par opposition, le bien fictif est considéré comme ennuyeux. Les œuvres du premier ordre dévisagent le mal fictif et montrent sa vraie nature car c’est le mal qui est „désertique, morne, monotone et ennuyeux”. Les œuvres du premier ordre par effet de choc nous éveille de nos rêveries et nous font sentir la réalité. Dans les œuvres du premier ordre, l’homme est confronté au malheur, le poids de la pesanteur est sensible. La nécessité pèse sur l’homme et il n’y a pas de secours, le mal est douloureux. Il y a des moments de repos, des moments de grâce quand le bien est présent mais ces moments sont infiniment courts tandis que le mal dure.

Les génies sont capables de formuler, décrire ce monde selon son vrai caractère. Selon Simone Weil les œuvres du premier ordre sont rares, la présentation du malheur, la description de la condition humaine soumise à la force de la nécessité nous manquent.

Elle fait une critique extrêmement sévère de la littérature française. Elle pense que mis à part les œuvres de génie toutes les œuvres de fiction sont immorales, parce qu’elles sont le produit du moi, tandis que les génies sont des scripteurs. Qui sont alors ces grands selon elle?

L’Iliade „Le théâtre d’Eschyle et de Sophocle, certaines pièces de Shakespeare, la Phèdre de Racine, seule parmi les tragédies françaises, plusieurs comédies de Molière, le Grand Testament de Villon enferment cette pesanteur que le génie seul peut capturer. Le bien et le mal y apparaissent dans leur vérité. Ces poètes avaient le génie, et le génie orienté vers le bien.”²

Le XVIII^e siècle et l’époque romantique réclament de la littérature un certain rôle spirituel (le messianisme du romantisme) qui n’est pas le sien (rôle des prêtres).

Depuis le siècle des lumières on peut parler d’une perte de la spiritualité, de la perte de toute notion de valeur dans tous les domaines de la vie et dans la littérature.

Simone Weil évoque l’exemple des surréalistes: „Le dadaïsme, le surréalisme sont des cas extrêmes. Ils ont exprimé l’ivresse de la licence totale, l’ivresse où se plonge l’esprit quand, rejetant toute considération de valeur, il se livre à l’immédiat. Le bien est le pôle vers lequel s’oriente nécessairement l’esprit humain, non seulement dans l’action, mais dans tout l’effort, y compris l’effort de la pure intelligence. Les surréalistes ont érigé en modèle la

² Simone Weil, „Morale et littérature”, Cahiers du Sud, janvier 1944, p. 42

pensée non orientée; ils ont choisi pour suprême valeur l'absence totale de valeur. La licence a toujours enivré les hommes, et c'est pourquoi, tout au long de l'histoire, des villes ont été saccagées. Mais le sac des villes n'a pas toujours eu d'équivalent littéraire. Le surréalisme est un tel équivalent."³

Examinons les éléments de cette critique catégoriquement négative. Simone Weil parle de „l'ivresse de l'esprit” dans le cas des surréalistes. Elle suggère par le texte que la notion de valeur, son respect apporte une certaine stabilité, un ordre. C'est l'esprit cartésien qui se manifeste. Simone Weil est effectivement une commentatrice des œuvres de Descartes. Les surréalistes essaient d'échapper au règne de la raison et refusent toute causalité dans le domaine de l'art.

La raison s'oppose au monde des instincts, nos actions sont dirigées instinctivement quand nous agissons sous l'impulsion du moment. Simone Weil parle dans sa critique de l'homme qui „se livre à l'immédiat”. Dans un autre texte elle définit le surréalisme en se basant comme critère sur la notion des „instincts”: (surréalisme) „l'abolition de tout ce qui entrave le libre développement des instincts ...”⁴

Cet esprit du surréalisme amène au désordre, à „la licence” comme l'exprime Simone Weil. Certes on ne peut pas parler du conservatisme artistique dans ce cas, Simone Weil n'exerce pas une critique du point de vue de l'histoire de l'art mais du point de vue philosophique. (Elle avait d'ailleurs une personnalité anticonformiste dans ses actions.) Cette idée de révolution se manifeste chez les surréalistes en réaction de l'art officiellement pratiqué à l'époque, de la pratique obligatoire d'une certaine conception qui ne tolérait pas l'idée de changement, qui finalement aurait dû toucher à l'ordre social. Les surréalistes concevaient effectivement une idée de révolution sociale en même temps qu'artistique, ils refusaient l'idée de la séparation du domaine de l'art et du social. Le souci de Simone Weil est d'un tout autre ordre. Elle critique l'attitude des surréalistes qui ne reconnaissent plus la nécessité de la notion du bien comme unique possibilité de l'action artistique. Quand elle formule l'expression de „la pensée non orientée” elle veut tout simplement mettre en garde contre les excès, contre une activité non limitée.

Reverdy, ce „précurseur du mouvement surréaliste” se soucie de la justesse des images et finalement cherche un certain critère pour définir l'impact des images lointaines. Il utilise la notion de valeur „juste”: „Plus les rapports des deux réalités rapprochées seront lointains et justes, plus l'image sera forte...”⁵

³ Simone Weil, „Lettre aux Cahiers du Sud sur les responsabilités de la littérature”, Cahiers du Sud, n° 310, p. 428

⁴ Simone Weil, Oeuvres complètes, VI. 1, Gallimard, 1994, p. 135

⁵ Pierre Reverdy, „L'image”, Revue Nord-Sud, n. 13, mars 1918

Reverdy revendique un certain contrôle dans la formation de l'image, les images surréalistes sont arbitraires mais à la fin motivées: „On ne crée pas d'image en comparant (toujours faiblement) deux réalités disproportionnées.” – écrit – t – il dans le même article.

Par cette conception d'image Reverdy se distingue des surréalistes. Il est intéressant de voir que cette distinction se fait par une notion telle que le mot „juste”. Cette exigence le rapproche à la critique de Simone Weil, qui au lieu de la catégorie de la justesse critique l'absence de la catégorie du bien.

Simone Weil a prononcé son jugement sur le mouvement surréaliste uniquement par son rapport à la morale. Elle condamne cette littérature psychologue du XXe siècle en critiquant sa méthode qui vise: „à décrire les états d'âmes en les étalant sur un même plan sans discrimination de valeur, comme si le bien et le mal leur étaient extérieurs, comme si l'effort vers le bien pouvait être absent à aucun moment de la pensée d'aucun homme.”⁶

Les surréalistes se sont révoltés contre un système social figé qui imposait justement une conception de l'art souvent au nom d'une certaine morale bourgeoise. Quand Simone Weil fait une critique sévère en se basant sur la notion de valeur telle que le bien, c'est elle même qui nous avertit de nous méfier d'une certaine moralité: „... il y a quelque chose de plus étranger encore au bien et au mal que l'amoralité, et c'est une certaine moralité.”⁷

„Les écrivains n'ont pas à être des professeurs de morale, mais ils ont à exprimer la condition humaine. Or rien n'est si essentiel à la vie humaine, pour tous les hommes et à tous les instants, que le bien et le mal.”⁸

Je pense que Breton dans le premier manifeste fait une critique similaire de la littérature médiocre: „... l'attitude réaliste, inspirée du positivisme, de saint Thomas à Anatole France, m'a bien l'air hostile à tout essor intellectuel et moral. je l'ai en horreur, car elle est faite de médiocrité, de haine et de plate suffisance. C'est elle qui engendre aujourd'hui ces livres ridicules, ces pièces insultantes. Elle se fortifie sans cesse dans les journaux et fait échec à la science, à l'art, en s'appliquant à flatter l'opinion dans ses goûts les plus bas; la clarté confinant à la sottise, la vie des chiens.”⁹

Un peu plus loin Breton s'attaque plus ouvertement à cette morale bourgeoise qui entrave la liberté de la pensée, l'utilisation d'une nouvelle méthode: „Ce qui est vrai de la publication d'un livre le deviendra de mille autres actes le jour où les méthodes surréalistes commenceront à jouir de quel-

⁶ Simone Weil, „Lettre aux Cahiers du Sud sur les responsabilités de la littérature”, Cahiers du Sud, n° 310, p. 429

⁷ *ibid.* p. 430

⁸ *ibid.* p. 429

⁹ André Breton, Manifestes du surréalisme, Gallimard, coll. idées, Paris, 1972, p. 14

que faveur. Il faudra bien alors qu'une morale nouvelle se substitue à la morale en cours, cause de tous nos maux."¹⁰

Simone Weil et André Breton ont une critique sociale et littéraire tout à fait proches comme le montrent ces citations. Quels sont donc ces points communs?

Premièrement nous pensons que c'est l'exigence de la cohérence de la pensée. Simone Weil en tant que cartésienne, réclame une rigueur de pensée; les surréalistes sont aussi sévères dans leur exploration de l'inconscient qui a ses propres lois. Dans leur exploration „du fonctionnement réel de la pensée" ils sont aussi exclusifs que Simone Weil par ses critères moraux.

Ils fondent la notion du surréel sur des expériences de la vie, sur le „hasard objectif" décrit par le fonctionnement automatique du psyché. Si on peut se permettre un schématisme exagéré mais efficace on pourrait dire que Simone Weil définit l'esthétique par un critère moral, les surréalistes par un critère psychologique. (Même s'ils refusent toute psychologie en même temps que tout contrôle moral où esthétique)

Simone Weil constate la perte de ce critère moral et veut remédier à cette coupure de la morale et de la littérature. Les surréalistes ont aussi une volonté d'unification, de rétablissement de la coupure qui existe entre la réalité extérieure et la réalité intérieure. Cette volonté d'unité est finalement l'idée de base de la définition du surréel: „Je crois, dit-Breton, à la résolution future de ces deux états, en apparence si contradictoires, que sont le rêve et la réalité, en une sorte de réalité absolue, de *surréalité*, si l'on peut dire."¹¹

Tout sépare ces deux penseurs contemporains, qui ont une vision du monde opposée. Breton veut tout détruire pour construire quelque chose d'entièrement neuf, Simone Weil se tourne vers les sources classiques telles que l'antiquité pour trouver une nouvelle interprétation possible. Mais tous les deux ressentent cette urgence, ce besoin impératif de changements. Simone Weil prône un renouveau spirituel, un redressement moral et souligne la responsabilité de la littérature sur ce domaine. Cette transformation s'opère secrètement, presque d'une façon anonyme comme elle le souligne: „Si les souffrances actuelles amènent jamais un redressement, il ne s'accomplira pas par l'effet des slogans, mais dans le silence et la solitude morale, à travers les peines, les misères, les terreurs, dans le plus intime de chaque esprit."¹²

¹⁰ *ibid.* p. 60

¹¹ *ibid.* pp. 23-24

¹² Simone Weil, „Lettre aux Cahiers du sud sur les responsabilités de la littérature", Cahiers du Sud, n° 310, p. 430

Les surréalistes mènent leur combat ouvertement, leur façon d'agir est volontairement agressive pour choquer, pour réveiller une opinion publique sclérosée. Justement par des „slogans” par des publicités et par tous les moyens de l'art ils s'attaquent à ce vieux monde de la fin de siècle où par les moyens artistiques du réalisme se manifeste l'esprit scientifique du positivisme.

Tout au fond, Breton et Simone Weil ont une soif d'un univers absolu; chez l'un cet univers est surréel chez l'autre mystique. Pour tous les deux le monde tel qu'il existe est illusoire. Ainsi termine Breton son premier manifeste: „C'est vivre et cesser de vivre qui sont des solutions imaginaires. L'existence est ailleurs.”¹³

¹³ André Breton, *Manifestes du surréalisme*, Gallimard, coll. idées, Paris, 1972, p. 64

HARDI FERENC

LA QUETE IMPOSSIBLE DES PREMIERS HEROS DE LA LITTERATURE ALGERIENNE DE LANGUE FRANÇAISE

Etrange aventure que celle des premiers romanciers algériens de langue française qui entreprennent de se dire dans une situation d'énonciation des plus inconfortables. En effet comment exprimer une réalité arabo-berbère dans une langue, une forme et une idéologie étrangères? Ce dilemme était dès le début à la base de toute écriture algérienne de langue française. Le courage de ces pionniers ressemble à celui qu'un cycliste n'ayant jamais monté à cheval aurait en s'engageant dans une compétition équestre. Ils s'expriment dans la langue du colonisateur et acceptent que les règles du jeu soient dictées par „l'étranger”; ils s'aventurent dans un pays inconnu qui attire et repousse en même temps. La particularité de cette production romanesque vient donc essentiellement de la relation ambiguë qu'entretiennent ces auteurs avec la langue française et avec le genre romanesque en tant que tel. Quant à leur position sur les grands problèmes de l'Algérie de l'époque, elle se reflète d'une manière distordue à travers leurs œuvres de fiction. Notre but par la présente étude est double: présenter brièvement les romans algériens de langue française de l'Entre-deux-guerres puis de démontrer à travers quelques exemples concrets comment le discours explicite des auteurs est contredit par le parcours des héros dans la fiction romanesque. Dans ce but, nous essayerons de déchiffrer non seulement tout ce que ces romans disent, mais aussi ce qu'ils ne disent pas.¹

La plupart des universitaires et des critiques d'aujourd'hui jugent le roman algérien de langue française de l'Entre-deux-guerres, indigne de leur attention. La majeure partie des ouvrages généraux et des travaux universitaires sur la littérature algérienne, ne font que mentionner par un court paragraphe l'existence de ces œuvres.² Pourtant cette production est bien réelle et les conditions de sa création en font une partie intégrante de la littérature algérienne de langue française au même titre que les œuvres de la génération des années cinquante. La première nouvelle écrite par un algérien dans la langue de Pascal et de Descartes, est publiée en 1891.³ Ath-

man Ben Salah, guide et ami d'André Gide, écrit ses premiers vers en 1896 et le recueil de poèmes de Kassem Didi est édité en 1910.⁴ Un an plus tard, Ahmed Bouri commence à publier un roman-feuilleton, *Musulmans et chrétiennes*, dans la revue oranaise *El-Hack*, mais qui n'a jamais été terminé.

Généralement tous les critiques acceptent pour date de naissance de la littérature algérienne de langue française, l'année 1920 quand est publié à Paris le roman, en grande partie autobiographique, *Ahmed Ben Moustepha, gommier* de Mohammed Ben Si Ahmed Ben Cherif. Entre cette date et la fin de la Seconde Guerre mondiale on peut recenser 13 recueils de poèmes, 11 romans et recueils de contes, une pièce de théâtre et ceci à l'exclusion des œuvres publiées en collaboration.⁵

D'habitude, lorsque des critiques parlent de cette période de la littérature algérienne en quelques lignes, c'est pour exprimer la médiocrité artistique de cette création, l'assimilationisme de ces auteurs ou leur manque d'originalité. Il est indéniable qu'avec le début des années cinquante il s'opère un saut surtout qualitatif mais aussi quantitatif dans la production romanesque algérienne. En ce qui concerne la poésie, on peut considérer que ce pas avait déjà été franchi quinze ans plus tôt, avec notamment toute l'œuvre de Jean Amrouche.⁶ La différence littéraire et idéologique entre la production d'avant et d'après la Seconde Guerre mondiale est-elle une raison valable pour laisser tomber aux oubliettes les premiers balbutiements de cette littérature? Le jugement trop hâtif porté à l'encontre de ces auteurs comporte deux risques majeurs.

Premièrement, ce jugement reviendrait à accepter un certain préjudice porté à l'ensemble de l'intelligentsia algérienne de l'époque. En effet, ces auteurs sont pratiquement les seuls, dans le contexte de l'époque, à exprimer par la littérature une perception différente de la réalité que celle représentée par les algérianistes. Ni en arabe ni en français on ne trouve de création littéraire de valeur ou de volume plus important. Ceux qui voulaient exprimer leur différence par rapport au discours officiel du colonisateur, le firent par des essais politiques ou journalistiques.⁷ Ainsi en oubliant la littérature antérieure à 1945, on en arriverait à renier une partie – peut-être peu glorieuse, vue d'aujourd'hui, mais bien réelle – de l'histoire culturelle d'un pays.

Deuxièmement, ce préjudice rebondirait également sur les successeurs de ces auteurs car il est actuellement accepté de tous que chaque œuvre artistique est en corrélation plus ou moins importante avec ses prédécesseurs. Pour arriver aux romans de Feraoun ou Dib, n'y avait-il pas un chemin à faire? N'y avait-il pas un premier pas à franchir qui pouvait être aussi difficile et aussi important à dépasser que les suivants? On ne peut enlever

aux écrivains de cette première génération le mérite qu'ils ont eu d'avoir commencé à ériger l'espace littéraire au sein duquel il sera plus tard possible d'introduire des notions telles que „tribu”, „peuple”, „nation” ou „identité arabo-berbère”. Le roman algérien de langue française n'est pas apparu du jour au lendemain, c'est le fruit de tout un processus d'élaboration qui commence dès les premiers écrits.

Les premiers écrits de la littérature algérienne de langue française s'inscrivent dans un contexte historique où la société et particulièrement certains intellectuels algériens commencent à se poser des questions sur leur place et identité dans l'Algérie de l'époque. Dès les premières années du siècle un combat est mené par les „Jeunes Algériens” pour l'égalité des droits et des devoirs dans la colonie. En 1926 commence à apparaître un mouvement national organisé, en 1931 c'est la naissance des Ulamas réformistes, et en 1936 on assiste à la tenue du Congrès musulman. La société algérienne est donc en pleine mutation et le débat se cristallise autour du thème de la naturalisation. Des opinions contradictoires font surface peu à peu; les uns réclament une fusion totale avec les Français ou sont partisans de la naturalisation, d'autres parlent déjà d'indépendance. Une scission semble se former au sein de la classe des intellectuels algériens: une partie évolue vers l'occidentalisation, l'autre vers un durcissement dans une opposition à la francisation poussée trop loin.

Pendant ce temps, les colons se préparaient à fêter avec une indécente arrogance le centenaire de l'occupation de l'Algérie. Les masses de la population locale étaient dans un grave état de pauvreté matérielle et intellectuelle; ceci servait les buts des colons qui faisaient tout pour essayer de les maintenir dans l'ignorance la plus parfaite avec l'aide des marabouts et leurs méthodes de charlatan. Si un Algérien arrivait à se hisser hors de la pauvreté et de l'ignorance et cherchait des points d'ancrage pour sa condition d'intellectuel, c'était la désolation la plus complète qu'il trouvait autour de lui. Tandis que les Français savouraient leur présence, les quelques intellectuels Algériens étaient en quête d'une identité pour exprimer leurs différences.

La société française a toujours possédé un caractère assimilateur très fort. Aussi, la sociologie française du début du siècle est une sociologie de l'assimilation où l'esprit français aime aplanir les différences, simplifier et démolir le réel dans sa complexité pour le reconstruire après. C'est ainsi que tout ce que la France avait à proposer aux Algériens en cette première moitié du XXe. siècle, c'était l'assimilation. On voit bien aujourd'hui toute l'absurdité de ce projet et l'incapacité de le réaliser sous quelque forme que ce soit; mais pour la société algérienne de l'époque et notamment pour ses quelques intellectuels, la position à prendre face à cette „offre”

n'était pas du tout évidente. L'apparition de la littérature des colonisés était en quelque sorte une réponse face à cette situation. Elle se manifeste sous deux formes essentielles: par une opposition à l'offensive de déculturation et/ou par une souscription au procès d'acculturation.

Les réponses apportées et les prises de position restaient toujours ambiguës. Que ce soit à travers la presse, dans des interventions publiques ou à travers des essais politiques, les intellectuels algériens qui prenaient la parole avaient du mal à définir clairement leur position. De plus, la réalité de la société coloniale, avec ses exclusions, était toujours présente pour contredire l'avis de ceux qui se prononçaient en faveur de l'assimilation. Une phrase d'Abdalkader Hadj-Hamou en 1925 illustre parfaitement cette situation: „Le rêve serait l'assimilation totale.” Cet écrivain parle donc de *rêve* et de projets; faut-il rappeler que les rêves ne se réalisent pas toujours? Tout se passe comme si on voulait croire, accepter et répandre une idée dont on sait à l'avance que sa réalisation est vouée à l'échec. On essaye d'entreprendre un dialogue avec l'Autre, et c'est ainsi que naissent d'abord des œuvres écrites en collaboration où la plupart du temps le stylo était tenu par un français. Puis apparaissent les romans écrits individuellement où l'algérien musulman essaye de faire plaisir aux Français et de prouver la possibilité d'une affirmation. A travers ces romans à thèse les auteurs avouent vouloir servir la cause du rapprochement des deux grandes communautés de l'Algérie. Les romanciers en question expriment en général clairement le but de leur œuvres à l'aide d'un avant-propos ou d'une préface. On ne cache nullement que l'on désire démontrer une thèse, en l'occurrence la possibilité de l'assimilation, ou le rapprochement possible entre les deux communautés.

*„J'ai écrit ce livre pour tous ceux qui verront, dans le pur cristal de cette âme intrépide, le reflet de leur âme cachée. J'ai écrit pour exalter la gloire d'une nation qui a su réveiller les élans chevaleresques d'un peuple jadis endormi”*⁸

Ou encore: „... j'essaye tout simplement de faire plaisir aux pionniers du rapprochement franco-musulman en leur dédiant ce modeste ouvrage, ...”⁹

Parfois on demande à un Français d'exprimer la thèse à l'aide d'une préface fraternelle: „... les Français de la Métropole éprouvent une grande joie lorsque la brise du Sud leur apporte par dessus le lac méditerranéen des accents fraternels comme ceux de Chukri Khodja. (...) De nos plaines et de nos montagnes, par dessus les fleuves et les mers, nos cœurs fraternels lui font écho.”¹⁰

Voilà donc l'intention déclarée de ces auteurs; leurs romans devraient être une démonstration de ces thèses de rapprochement entre les deux communautés. Pourtant, dans la majorité des cas, le parcours romanesque des héros mène à une impasse qui contredit la thèse annoncée. C'est un peu comme si la logique et la force de la narration fonctionnait indépendam-

mant de la volonté affichée de l'auteur et également du narrateur. Au lieu de produire des exemples de la fraternité souhaitée entre les deux communautés, la narration nous montre des échecs que nous pourrions aussi appeler des parcours romanesques impossibles. Voyons concrètement quelques exemples.

Le premier roman algérien de langue française est en grande partie autobiographique. Seule la fin du récit est détachée de ce qu'a réellement vécu l'auteur. Ce dernier, et donc le héros du roman, est caïd dans la tribu des Ouled Si M'Hamed, dans la région des Hauts Plateaux du Centre de l'Algérie. Il s'engage dans l'Armée française pour participer à la pacification du Maroc. Membre d'une tribu de la grande famille des Ouled Naïls, il sera intégré à la formation des goumiers où il fait le serment de rester fidèle pendant trois mois.

Ahmed Ben Mostapha veut prouver son courage et sa fidélité à la France, c'est pour cette raison qu'il est parti pour la guerre. Sa réussite au champ de bataille lui vaut une décoration d'honneur. Non seulement il fait preuve de courage, mais il tient tout un discours aux Marocains sur les bienfaits de la France. Lorsqu'on lui demande pourquoi il combat contre ses frères, aux côtés des infidèles, il répond sans hésitation et prend la défense de la France. Pour lui il ne s'agit pas de quitter sa religion mais de profiter des bienfaits de la France et d'accepter la réalité comme elle est. La différence entre les deux religions est oubliée au profit d'une histoire commune qui avait réussi, à un moment donné de rapprocher les deux communautés dans la guerre. Avec le début de la Première Guerre mondiale, Ahmed Ben Mostapha part pour la France combattre contre les Allemands. Nous avons une description pathétique de l'arrivée en France et des premières impressions du héros. C'est le court moment sur son parcours où le rapprochement avec les Français semble se réaliser, mais ce rêve ne durera pas longtemps: il sera fait prisonnier par les allemands qui lui feront maintes propositions pour collaborer avec eux. Il résiste, mais à cause d'une maladie, il est évacué vers la Suisse. C'est là qu'il mourra, solitaire, loin des siens et loin également de sa patrie d'adoption. Il termine sa destinée dans un espace qui n'est ni celui du Même ni celui de l'Autre. Il a pratiquement rompu tout contact avec les siens, il ne reçoit aucune nouvelle de l'Algérie qui disparaît complètement de ses préoccupations. La fusion, le rapprochement reste impossible et cette impasse mène à la mort. Dans le roman il n'est jamais question d'assimilation religieuse et même l'assimilation culturelle ou sociale est mise en doute par la solitude qui entoure le goumier avant sa mort. L'objet de la quête reste hors d'atteinte pour le héros.

Le parcours de Mamoun, principal personnage du premier roman de Chukri Khodja, ressemble à beaucoup d'égards à celui que nous venons de

voir. Fils unique d'un caïd campagnard, il grandit d'abord au village de sa famille où il suit les cours de l'école coranique. Mais ce n'est pas ce genre d'études „ennuyeuses et combien fastidieuses” qui l'intéresse vraiment. Il contemple avec émerveillement le train et sa locomotive – signes de la civilisation – qui passent près de leur maison. Une seule chose semble le retenir au bled, c'est l'affection qu'il porte à une cousine. Mais les parents de Mamoun la jugent indigne de leur fils car elle est une simple bergère et donc de condition inférieure. Le jeune garçon doit quitter le village pour faire des études en ville et ainsi se hisser au-dessus de la condition misérable des campagnards. Le père pense qu'ainsi il pourra rejoindre la société et le niveau de vie des Européens de la ville.

La quête du jeune homme se situera sur deux plans: quitter la misère matérielle du village et rejoindre la société et la culture des habitants de la ville, c'est-à-dire des Français. L'auteur souligne bien l'obscurantisme de l'instruction musulmane et de la mentalité du village. C'est ce que le héros veut absolument abandonner pour se tourner résolument vers les lumières de la science. Chukri Khodja ne critique pas directement les fondements de l'Islam pur, mais ses manifestations populistes. Nous voyons dans le roman comment Mamoun abandonne les prescriptions islamiques et évolue vers un certain scientisme au cours du roman: „*La vie de Mamoun au babut se transforme totalement, il imite ses camarades français en tout, il boit du vin, il déguste volontiers les tranches de jambon que l'on pose sur la table. Il n'a plus aucun préjugé*”¹¹

Mais cet accueil dans la communauté de l'Autre se réalise seulement dans les signes extérieurs. Il sera plus tard renvoyé de l'école pour un rien et continuera à vivre à Alger avec l'argent que son père lui envoie. Son intégration dans le monde de l'Autre se fait exclusivement dans l'espace de la consommation des biens matériels où il se perd. Il fréquente des soirées brillantes, des brasseries et même l'opéra. Dans tous ces endroits il croit se faire des amis mais cette intégration devient vite illusion. Lorsqu'il tombe malade personne ne vient le voir, on l'oublie rapidement. Et quand il cherche du travail il est partout refusé parce qu'il est arabe. Dans le gouffre de la consommation il tombe toujours plus bas, jusqu'à en arriver aux prostituées et à la drogue. Ses relations restent superficielles avec les Français, pourtant deux rencontres font exception. Il a une aventure amoureuse avec une Française mariée: Madame Robempierre. Ils semblent trouver le bonheur mais leur relation est révélée au mari par une lettre anonyme et c'est l'abandon de Mamoun par son amante. De plus il s'avère que Madame Robempierre est une kabyle chrétienne; là encore déception et impossibilité de rejoindre l'Autre. Le parcours de cette femme est également significatif: elle trompe son mari avec quelqu'un de son ancien milieu renié. D'ailleurs le mari est surtout furieux d'avoir été trompé avec un Arabe. „*Ignorez-tu, femme perfide, que les arabes sont nos plus irréductibles ennemis, à nous chré-*

tiens... et c'est avec cette race, qui donne le jour à des gueux et des bandits, que... que tu es allée souiller mon honneur".¹²

Ensuite c'est son rapport avec son ancien professeur qui semble être source de solution. Il intervient pour faire sortir Mamoun de prison et ils discutent longuement sur les problèmes de l'incompréhension entre les deux communautés. Mais cet ami sincère, le seul, ne l'introduit pas dans le monde de l'Autre mais le prend par la main et le ramène chez son père où il mourra en bon musulman. Tout se passe comme s'il n'y avait aucune possibilité d'échange sincère entre les deux mondes et que, si quelqu'un essayait de franchir la frontière, il devait fatalement sombrer dans la débauche ou la mort. Mamoun termine son entreprise d'intégration impossible dans les bras de son père en redisant la Chahada.¹³ Son parcours négatif est scellé par les mots du professeur Rodomsky qui le ramène chez son père: „*Tranquillisez-vous, Caïd, français il le fut de tout son cœur, de toute son âme, mais homme il le fut hélas! très peu*".¹⁴

Drôles de paroles pour dissiper les craintes d'un père qui a honte des actes de son fils. Comme si le fait d'être français de „cœur", changeait quelque chose au jugement porté sur les actes d'une personne. La fin de la préface de Vital-Mareille est particulièrement déplacée à ce propos: „*Comme lui nous savons que la cause de notre patrie se confond avec celle de l'humanité et que devenir plus Français c'est devenir plus homme*".¹⁵

Pour Mamoun, il y a impossibilité d'arriver à combler le manque, d'atteindre l'objet de sa quête. Son parcours romanesque se termine par le retour, puis la mort. L'assimilation matérielle de la civilisation occidentale l'a mené à la débauche et vers une fin tragique inévitable. L'assimilation culturelle et intellectuelle, c'est-à-dire son évolution vers le scientisme, donc un mode de pensée où il excluait la religion, ne l'a mené nulle part. Sur les deux plans de sa quête, le résultat est négatif: l'assimilation reste impossible.

Le deuxième livre de Chukri Khodja constitue une originalité dans la production romanesque de l'époque. Elle est la seule où l'action ne se déroule pas au XXe. siècle mais elle est transposée au XVIe. siècle. Spatialement l'intrigue est toujours située à Alger, mais au temps des corsaires et les données du problème de l'assimilation sont inversées. C'est un chrétien français qui est capturé par les corsaires d'Alger et qui se trouve en face d'une volonté de lui faire changer de religion. C'est le seul roman de l'époque où l'on pose, à travers la fiction, la question de la possibilité de changer de religion. Dans les autres œuvres, l'appartenance religieuse n'est jamais remise directement en cause, on considère idéologiquement qu'il n'est pas besoin d'être chrétien ou athée pour devenir un bon Français.

Le parcours romanesque de Bernard Ledieux est tout aussi tragique que celui de Mamoun ou de Ben Mostapha. Il est esclave dans une riche famille turque d'Alger et la fille de son maître tombe amoureuse de lui. Situation dangereuse aussi bien pour l'esclave que pour la famille de la jeune fille. Ces derniers craignent de perdre leur honneur avec les racontars que peut entraîner une telle liaison; le premier, quant à lui, peut tout simplement perdre sa vie en guise de punition. Dans cette situation le manque essentiel pour Ledieux est la liberté de pouvoir rejoindre les siens en Europe. Comme il ne peut satisfaire ce manque, il choisit de combler d'autres manques comme la sécurité de sa personne et un mieux-être physique, directement accessibles. Il accepte la proposition d'Ismail Hadj: embrasser l'Islam et épouser sa fille; ainsi les rumeurs susceptibles de porter atteinte à l'honneur de la famille seront dissipés et il pourra retrouver une certaine liberté. Au début il n'arrive pas à se faire à l'idée de renier sa religion mais finalement il choisit la solution de facilité pour sortir de sa situation misérable d'esclave. En fait il entreprend de combler son manque matériel et physique au dépens d'un manque intellectuel et spirituel. La fausse direction qu'il prend ne fera qu'accroître, par la suite, son besoin de repartir vers sa quête véritable.

Devenu musulman de forme, il est complètement rejeté par les autres chrétiens qu'il avait connus dans la ville, même son meilleur ami ne veut plus le voir. Mais plus grave que ce rejet par les siens, c'est l'appel de sa conscience qui ne le laisse pas tranquille. La marque de l'homme qui a renié son identité pèsera toujours sur lui; le nom que les musulmans lui donnent rappellera toujours, s'il en était besoin, son origine. Son nouveau nom, El Euldj signifie à l'origine âne, sauvage, rustre. Mais dans le contexte maghrébin de l'époque c'est devenu une désignation pour les renégats dont certains étaient devenus chefs corsaires. Le récit s'accélère et on voit notre héros bien des années plus tard, père d'un enfant devenu mufti à la mosquée. Son identité religieuse refoulée ressurgit vivement à travers des souvenirs: „*Et, de fait, Omar Lediousse ne pouvait plus juguler les rebondissements de sa foi rejaillissante. Sa conversion à l'Islam ne fut qu'une parade, (...) Son retour à la religion première était d'une brûlante nécessité...*”¹⁶

La démente dans laquelle il sombre est l'échec total de toute tentative de changement de religion. Comme dans *Mamoun*, ici aussi, c'est l'aspect matériel de la civilisation de l'Autre qui pourra être assimilé et qui l'accueillera. Le côté spirituel reste, quant à lui, inaccessible. Ledieux n'est pas totalement membre de la communauté musulmane et les chrétiens le méprisent et le rejettent également. La seule façon de sortir de cette impasse est de réaffirmer son identité initiale et d'abjurer l'Islam publiquement. C'est bien ce que le héros fait dans la mosquée pendant la prière; grâce à l'intervention de son fils il échappe au lynchage qui l'attend. Son itinéraire se

termine dans la folie puis la mort; encore une fois nous assistons à une représentation romanesque d'une tentative impossible. La situation de son fils peut être considérée comme un signe d'espérance; la deuxième génération pourrait garder sa religion et en même temps parler le français et épouser la modernité. Mais le personnage principal doit succomber pendant la quête impossible qu'il entreprend.

Ces trois itinéraires disent, avec des nuances certes, la même chose: vouloir s'assimiler à la communauté de l'Autre est impossible, celui qui s'engage sur ce chemin trouve dans les trois cas l'échec et la mort au bout. Le manque pour lequel les héros se mettent en route restera toujours inaccessible. Pendant la quête, les opposants seront plus nombreux que les adjutants et c'est la solitude qui attend, le plus souvent, le malheureux aventurier. La fin tragique des romans nous permet d'utiliser cette désignation qui pouvait paraître abusive au début; celle de parcours impossibles. Pourquoi donc cette contradiction évidente entre le désir affiché des auteurs et le parcours romanesque de leurs héros?

Les premiers balbutiements de la littérature algérienne de langue française se font sous le signe de l'ambiguïté et Jean Déjeux parle à juste titre du „double désir du Même et de l'Autre” chez les romanciers de cette période.¹⁷ Les conditions politiques et sociales de l'époque ne laissaient pas de grande liberté à ces premiers algériens autochtones qui désiraient s'exprimer dans la langue du colonisateur. Leurs écrits ne devaient pas trop s'éloigner du discours officiel sur la question de la naturalisation et cette contrainte extérieure explique en partie la contradiction que nous venons d'étudier. Pourtant ceci n'est pas le seul élément qui contribue aux distorsions et aux déséquilibres de ces œuvres. Le désir caché des auteurs et le fonctionnement interne de tout texte de narratologie font que le résultat ne peut que contredire le but affiché au début si celui-ci n'était pas sincère. Dans le roman algérien de langue française, dès les débuts, le texte littéraire constitue ainsi un lieu et un espace indépendant où s'élabore, avec ses contradictions, l'identité algérienne. Comme nous venons de voir, cette identité est problématique et dans la vie des auteurs et dans leur production. Nous pensons que ces auteurs sont sincères dans leur action créatrice et ce n'est pas le fruit du hasard que les grands thèmes récurrents de la littérature algérienne, développés par les auteurs de la génération des années cinquante, se trouvent déjà en germe dans ces premiers écrits. Le mythe de l'ancêtre fondateur et la quête des origines, le voyage et l'exil, la femme et l'étrangère, l'histoire et la guerre, etc... apparaissent déjà dans ces romans. L'élaboration de ces thèmes n'est pas aussi profonde que chez Mohammed Dib ou Kateb Yacine, mais leur présence atteste du véritable rôle de précurseurs de nos auteurs. L'identité naturelle des auteurs réapparaît régulièrement à travers les romans et elle est presque toujours en

contradiction avec l'identité que l'écrivain essaie de construire à l'aide de la fiction. Ceci est probablement l'une des vérités importantes que nous apprennent ces romans: à travers la fiction romanesque on ne peut cacher sa propre identité et ses propres désirs. Malgré le masque que nous essayons de construire autour de notre personne, notre identité profonde et souvent inconsciente se reflètera toujours dans nos œuvres de fiction.

Notes:

¹ „L'œuvre littéraire ne peut, par nécessité de sa nature, dire une chose à la fois: mais deux au moins qui s'accompagnent et se mêlent sans qu'on doive les confondre.” Pierre Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*, Paris, Maspero, 1980, page 120.

² Le travail le plus détaillé sur cette période de la littérature algérienne est sans aucun doute la thèse d'Ahmed Lanasri, *La littérature algérienne de l'entre-deux-guerres, genèse et fonctionnement*, Aix-en-Provence, Publisud, 1995.

³ Si M'Hamed Ben Rahal, „*La vengeance du Cheikh*” in *Revue algérienne et tunisienne littéraire et artistique*, 4e année, no.13, 1891.

⁴ Toutes ces informations proviennent de Jean Déjeux, *Dictionnaire des Auteurs maghrébins de langue française*, Paris, Karthala, 1984.

⁵ Les plus importants sont les suivants: Belhadj Ali, *Souvenirs d'enfance d'un blédard*, roman non édité, signé sous le pseudonyme Sifi, Grand Prix Littéraire d'Algérie en 1941. Hadj-Hamou Abdelkader, *Zobra la femme du mineur*, Paris, éd. Monde moderne, 1925. Khodja Chukri, *Mamoun, l'ébauche d'un idéal*, Paris, éd. Radot, 1928. *El Euld, captif des barbaresques*, Arras, éd. de la Revue des Indépendants, INSAP, 1929. Ould-Cheikh Mohammed, *Myriem dans les palmes*, Oran, Plaza, 1936. Zehar Aissa, *Hind à l'âme pure ou l'histoire d'une mère*, Alger, Baconnier, 1942.

⁶ Jean Amrouche a publié deux recueils de poème, *Cendres* en 1934 et *Etoile secrète* en 1937, plus quelques fragments parus vers la fin de la guerre d'Algérie.

⁷ Pour avoir un aperçu de l'activité culturelle algérienne antérieure à 1945, on peut consulter avec profit le recueil d'articles d'Abdelkader Djeghloul, *Eléments d'histoire culturelle algérienne*, Alger, E.N.A.L., 1984.

⁸ Avant propos de l'auteur à *Ahmed ben Moustapha, gommier*.

⁹ Avant-propos de Mohammed Old Cheikh à son roman, *Myriem dans les palmes*.

¹⁰ Préface de Vital-Mareille, Secrétaire général de la Société des Ecrivains de Province, au premier roman de Chukri Khodja, *Mamoun, l'ébauche d'un idéal*.

¹¹ *Mamoun, l'ébauche d'un idéal*, p. 32.

¹² Ibid. p. 102.

¹³ Profession de foi des musulmans.

¹⁴ Ibid. p. 183.

¹⁵ Ibid. p. 12.

¹⁶ *El Euldj, captif des barbaresques*, p. 97.

¹⁷ Déjeux Jean: „Le double désir du Même et de l'Autre chez les romanciers de langue française de 1920 à 1945” in *Actes du Congrès mondial des littératures de langue française*, Padoue, Université de Padoue, 23-27 mai 1984, 677 p.

MARTONYI ÉVA

„L'ÉCRIVAIN POUVAIT DEVENIR UN PEINTRE”

La culture picturale de Balzac

Honoré de Balzac rédige, en 1842 son Avant-Propos à la Comédie Humaine. Ce texte magistral n'est pas seulement une véritable introduction à son entreprise gigantesque, mais aussi le résumé, la récapitulation des éléments principaux qui régissent son oeuvre dont il a entrepris la rédaction dès 1829-1830. Après avoir terminé ses années d'apprentissage d'écrivain, après avoir publié un assez grand nombre de récits signés par divers pseudonymes, il décide de se mettre désormais en avant comme Honoré de Balzac. Son but est de conquérir en même temps la richesse et la célébrité, en un mot le monde, par la création d'un univers imaginaire qui constitue, néanmoins, une image fidèle de son temps et des moeurs de son époque.

Dans l'Avant-Propos, il commence la présentation de l'oeuvre par l'évocation de quelques-uns de ses modèles en littérature, en philosophie et de ces principes de base, de ses prises de position décisives. Puis, Balzac s'attarde un peu sur sa conception de la fonction de l'écrivain:

„S'en tenant à cette reproduction rigoureuse, un écrivain pouvait devenir un peintre plus ou moins fidèle, plus ou moins heureux, patient ou courageux des types humains, le conteur des drames de la vie intime, l'archéologue du mobilier social, le nomenclateur des professions, l'enregistreur du bien et du mal; mais, pour mériter les éloges que doit ambitionner tout artiste, ne devais-je pas étudier les raisons ou la raison de ces effets sociaux, surprendre le sens caché dans cet immense assemblage de figures, de passions et d'événements. Enfin, après avoir cherché, je ne dis pas trouvé, cette raison, ce moteur social, ne fallait-il pas méditer sur les principes naturels et voir en quoi les Sociétés s'écartent ou se rapprochent de la règle éternelle, du vrai, du beau? Malgré l'étendue des prémisses, qui pouvaient

être à elles seules un ouvrage, l'oeuvre, pour être entière, voulait une conclusion. Ainsi dépeinte, la Société devait porter avec elle la raison de son mouvement." (T. I. pp. 11-12)*

Chacune de ces formules mériterait une glose, un commentaire, ce qui a été fait par les générations successives de critiques et de lecteurs de Balzac, dont chacun souligne d'après ses prédilections l'un ou l'autre des sens découverts et proposés dans ce texte. Mais ce qui nous retient ici, c'est le fonctionnement de ce qu'on peut appeler le „discours pictural”, le rapport entre le texte littéraire et la peinture, ce dernier terme pris, naturellement, en un sens très large.

Ce n'est certainement pas un hasard si Balzac utilise deux fois dans ce passage les termes ayant un rapport avec la peinture, notamment le substantif „peintre” et l'adjectif „dépeinte”. En même temps, il clôt son développement sur la vocation de l'écrivain par l'évocation de la règle du vrai et du beau. C'est la preuve que l'appel à la peinture et à ses codes n'est pas forcément une métaphore, une figure stylistique voire un cliché, mais plutôt l'expression d'une vérité, d'une „ars poetica” que l'écrivain assume à bon escient.

Après avoir évoqué donc ses grands maîtres et ses grands principes artistiques, Balzac insiste sur la nécessité de créer son système à lui, c'est-à-dire une structure cohérente dans laquelle tous les détails auront leurs fonctions ayant une importance relative définie par l'ensemble. Dans ce système, rien ne sera oublié, rien ne sera laissé au hasard. Ce texte reflète donc l'état d'esprit balzacien en 1842, au moment où la plupart des éléments de cet édifice immense semble être mis en place. En même temps, il se rend compte que d'autres éléments seront encore nécessaires à être créés, mais l'ensemble sera tout à fait faisable, possible, en témoignage de cet optimisme qui est le sien à cette époque. Il est à l'apogée de sa carrière d'homme de lettres, et cette entreprise remarquable qui est en même temps une entreprise commerciale, réussira et le public aussi bien que la critique ne pourront que l'apprécier.

Ainsi conçu, l'ensemble, même dans son état d'inachèvement – car il existe toute une série de récits projetés dans son schéma, mais jamais rédigés – se présente comme un édifice à plusieurs entrées. Le lecteur, à partir de ce moment, a du mal à décider, par quel porte faut-il y pénétrer. Car, cet édifice qui est *La Comédie humaine*, contrairement à l'oeuvre de Proust qui a son début et sa fin, entre la recherche du temps perdu et le temps retrouvé, est construit au fur et à mesure où l'ordre chronologique a ses règles spéciales. Balzac avait déjà rédigé une partie considérable de son oeuvre avant de concevoir l'idée de mettre ensemble une centaine de ro-

mans, afin de les publier sous le titre significatif et décisif. L'auteur se met ainsi en rapport avec la Divine Comédie, il se présente en tant que créateur sans failles, sûr de son rôle, de sa fonction dans l'Histoire et dans la Société.

Le lecteur a donc le choix, il peut ou bien suivre l'acheminement de cette pensée, à partir des œuvres de jeunesse jusqu'à celles de la fin de sa vie, ou bien décider d'y entrer dans l'ordre définitif des romans de la Comédie humaine, en lisant d'abord les romans qui ont été éventuellement rédigés plus tard. Ou encore, comme la plupart des lecteurs hâtifs et négligeants, se contenter de la connaissance de quelques morceaux choisis, de quelques pièces bien connues et de laisser le reste aux bons soins des spécialistes des études littéraires.

En ce qui nous concerne, nous partirons à la découverte d'un aspect spécial de La Comédie humaine, par le biais de la culture picturale de Balzac, en suivant un itinéraire peut-être un peu fantaisiste, mais prévoyant un but: dessiner les contours du domaine de ses connaissances.

Pour commencer, il sera question d'un „amas des objets hétéroclites” dont la première formule se trouve dans un roman des débuts, notamment dans *La Peau de chagrin*. Puis, nous allons découvrir les premières approches de l'univers de la peinture dans un récit qui appartient également aux *Études Philosophiques*, *Le Chef-d'oeuvre inconnu*.

La deuxième partie sera consacrée à quelques aspects de l'interdépendance de la fiction et de la réalité, notamment par le biais des lieux de la création, c'est-à-dire à travers la présentation des ateliers des peintres, à travers quelques exemples de la fonction des arts décoratifs, pour terminer avec la technique de la description des „scènes” – tout en nous limitant, dans la mesure du possible, à la nature de la culture picturale de Balzac.

La troisième partie sera consacrée aux grandes figures de la peinture qui entrent dans l'univers de La Comédie humaine, pour y remplir des fonctions diverses, dont nous allons tenter de cerner quelques catégories significatives. Les grands peintres du passé, Raphaël et Rembrandt ont une place privilégiée dans cet ensemble, mais les contemporains de Balzac y figurent également, sans avoir oublié les grands Flamands et les célèbres Vénitiens.

Nous terminerons notre parcours par l'évocation de quelques collections, voire „musées”, présentés dans La Comédie humaine. Ce parcours sera en même temps la reconstitution d'un développement, celui du goût et de la culture picturale de Balzac, en franchissant plusieurs étapes successives. Partir du désordre, du chaos, symbolisé par le magasin de l'antiquaire de

La Peau de chagrin, pour arriver à l'ordre, la collection constituée en un véritable musée (imaginaire) du Cousin Pons, correspondra aux objectifs du narrateur-Balzac, même si le parcours ne suit pas une ligne droite, car il se constitue en comprenant des détours et des sinuosités. D'après ses principes, l'évolution n'est qu'une tendance, une volonté d'arriver jusqu'au bout et c'est en suivant la fameuse spirale de l'évolution historique et en subissant quelques échecs que les générations successives ont tenté et tentent toujours: „la recherche de l'Absolu”.

PREMIERE PARTIE: LES „METAPHORES” DE L'ART

1. La comparaison de la littérature et de la peinture

Les Études philosophiques se trouvent à la fin de La Comédie humaine, et parmi elles les récits qui ont été rédigés en premier lieu et qui reflètent l'état d'esprit du jeune Balzac, ayant pris conscience de sa vocation d'écrivain et parti à peine à la conquête du monde. La Peau de Chagrin, un des premiers de ces récits comporte une préface qui trahit déjà un intérêt bien défini de la part du jeune Balzac de mettre en parallèle les différentes modalités d'expressions artistiques: „L'art littéraire, ayant pour objet de reproduire la nature par la pensée, est le plus compliqué de tous les arts. Peindre un sentiment, faire revivre les couleurs, les jours, les demi-teintes, les nuances, accuser avec justesse une scène étroite, mer ou paysage, hommes ou monuments, voilà toute la peinture. La sculpture est plus restreinte encore dans ses ressources. Elle ne possède guère qu'une pierre et une couleur pour exprimer la plus riche des natures, le sentiment dans les formes humaines...” (T. X. p. 51)

La comparaison de la littérature et de la peinture n'est pas trop développée dans ce texte, c'est vrai, mais il faut la relever en guise d'introduction, pour pouvoir dégager la première piste qui nous permettra d'avancer dans ce vaste ensemble qui sera La Comédie humaine.¹

2. De la „bricabracologie” à la contemplation de l'oeuvre d'art

Or, c'est le même roman qui contient la fameuse description du magasin de l'Antiquaire, lieu quasi mythique où le jeune protagoniste, Raphaël de Valentin, trouvera la peau de chagrin. Cet instrument magique lui permettra de vivre en sursis, d'attarder le suicide, avant la fin inévitable, avant de sombrer dans la maladie. Son destin tragique et mystérieux est illustré par

ce récit qui ne manque d'ailleurs pas d'aspects fantastiques, si bien à la mode en France à l'époque.

Sans pouvoir nous attarder longuement sur la description de ce magasin, nous en évoqueront donc quelques éléments. La description n'est pas seulement un résumé emblématique de toute l'histoire de l'humanité, mais aussi et avant tout l'évocation d'un fouillis incroyable, de tas de bric-à-brac, d'objets divers, allant de ceux qui possèdent une simple valeur de curiosité jusqu'aux œuvres d'art authentiques. Notons en passage que cette description a également été analysée par plusieurs critiques qui ont tous attaché une grande importance à cette illustration remarquable du fonctionnement de l'imaginaire balzacien.²

Pour le héros du roman, l'entrée au magasin, la contemplation de ces objets qui sont placés aux plusieurs étages, correspondent à une véritable parcours initiatique, tout au long duquel il ressent les souffrances d'un moribond. A la fin, à l'étage supérieur du magasin, il arrivera à une véritable résurrection, produite devant un tableau de Raphaël représentant Jésus Christ.

Cette emblématisation du parcours et de la foi, l'évocation de la beauté extrême qui est en même temps une sublimation et ainsi beaucoup plus qu'un tableau-objet, nous servira de point de départ pour évoquer les étapes d'une évolution artistique, littéraire et picturale, parcourue par Balzac, à partir des années 1830 jusqu'à la fin de sa vie.

3. La contemplation du tableau sublime (de Raphaël)

Le vieux marchand d'antiquités procède à toutes sortes de ruses avant de révéler à ce jeune homme son trésor. Il fait jouer un ressort pour ouvrir un placard dans lequel il garde ce fameux portrait de Jésus Christ peint par Raphaël. L'effet de ce chef-d'oeuvre est quasi surnaturel: „La tête du Sauveur des hommes paraissait sortir des ténèbres figurées par un fond noir; une auréole de rayons étincelait vivement autour de sa chevelure d'où cette lumière voulait sortir; sous le front, sous les chairs, il y avait une éloquente conviction qui s'échappait de chaque trait par de pénétrantes effluves. Les lèvres vermeilles venaient de faire entendre la parole de vie, et le spectateur en cherchait le retentissement sacré dans les airs, il en demandait les ravissantes paraboles au silence.” (T. X. p. 80)

S'agit-il d'un tableau existant que Balzac pouvait contempler dans un musée? S'agit-il de l'invention d'un tableau idéal? Les indications sont suffisamment vagues pour que la question ne nécessite pas une réponse défi-

nitive. Toujours est-il que Balzac, par la suite, utilisera deux procédés pour ce genre de mise en texte: soit la description plus ou moins détaillée d'un tableau existant, soit l'invention d'un tableau avec le nom du peintre, en utilisant la formule, „comme si”. Ce tableau-ci, de toute façon, vaut par son message, par son effet et non pas par sa facture picturale. Il est la beauté réalisée, la beauté sans limites et sans réserves. Le jeune Balzac choisira donc ce peintre italien comme symbole de la beauté ultime. Les mentions de son nom seront assez nombreuses tout au long de la rédaction de *La Comédie humaine* ce qui nous permettra donc de parler dans son cas d'un des constants de Balzac – en culture et en goût picturaux.

4. Des balbutiements au catéchisme esthétique

Le Chef-d'oeuvre inconnu s'inscrit logiquement dans cette ligne de pensée, pris par un autre biais, notamment par un récit qui parle d'emblée des problèmes de la peinture en particulier et de ceux de la création en général. Et si Balzac dans la préface de *La Peau de chagrin* fait une comparaison des divers procédés de la peinture, de la sculpture et de la création littéraire, ici il décide de ne parler que de la peinture. Or, il n'est pas suffisamment préparé à cette tâche et il en est conscient. L'importance des ajouts portant surtout sur les différents procédés picturaux montre avec quelle volonté farouche le jeune Balzac prépare son métier d'écrivain et complète ses lacunes dans tous les domaines de la connaissance.³

Non moins intéressants sont les travaux des critiques entrepris sur des filiations possibles des idées de Balzac, leurs rapprochements par exemple avec les écrits de Diderot, ou alors ses éventuels rapports personnels avec ses contemporains, qui sont ou bien des peintres et graveurs, par exemple Delacroix et Gavarni, ou bien des critiques artistiques et littéraires, comme Théophile Gautier. Il faut insister sur ces filiations et sur ces rapports, pour pouvoir comprendre le fonctionnement de son système et l'évolution de son catéchisme esthétique.⁴

Rédigé d'abord en 1831 pour la revue nouvellement créé *L'Artiste*, Balzac n'est pas totalement inconnu en tant que conteur. En plus, il avait déjà mis en scène des peintres dans *la Maison du chat qui pelote* et dans *la Vendetta*. Or, le „conte fantastique” de 1831 est devenu en 1837 un „catéchisme esthétique”. „Le Chef-d'oeuvre inconnu de 1837, c'est l'intégration de la peinture, d'une esthétique, d'une philosophie de la peinture, au „système balzacien.”⁵ L'auteur y cherche à résoudre le problème de la création artistique tout en illustrant le rapport du modèle et de l'artiste et tout en se livrant à de véritables leçons d'esthétique picturale.

Parmi les protagonistes de ce récit nous trouvons des peintres tel les Flamands: Mabuse et Porbus, puis Poussin et une création de son imagination, nommé Frenhofer. Or, tandis que les premiers ont leur place bien définie dans l'histoire de la peinture, le troisième, la création de son imagination, subit un échec et meurt après avoir reconnu son impuissance de créer le tableau parfait, qui serait fait d'après un modèle, mais qui serait en même temps son imitation parfaite. Ce récit sera donc une leçon d'esthétique et une illustration de ses thèses sur les ravages de la pensée. Balzac cherche donc à résoudre les problèmes de l'art et de l'artiste.

Pour y arriver, il aura besoin de compléter ses connaissances dans le domaine de la peinture. Il va donc chercher des informations pratiques et des théories artistiques au-près de ses contemporains, au salons qu'il fréquente assidûment à partir de 1830. Chez les Jeunes romantiques, chez le baron Gérard, il aura l'occasion de discuter tous ces problèmes avec Guérin, Delacroix, les Devéria, David d'Angers, etc. Peu à peu, les contours de son savoir en matière artistique se dessinent. Il ne néglige pas la documentation livresque non plus. Parmi les ouvrages étudiés par Balzac, il faut mentionner la Biographie de Louis-Gabriel Michaud, dont la première édition en cinquante-deux volumes a paru de 1811 à 1828.⁶

Les quatre peintres du récit développent leurs théories esthétiques en donnant ainsi une leçon au lecteur attentif. Partout, il règne une atmosphère de respect mutuel parmi les protagonistes et pour appuyer leurs thèses, ils invoquent quelques grands maîtres, tout en gardant, là aussi, une attitude de respect et d'admiration. Les critiques, s'il y en a, ne sont pas très violentes et il est d'autant plus surprenant de lire le passage sur Rubens dont ils n'acceptent ni le style ni l'exécution de la peinture: „... cette toile vaut mieux que les peintures de ce faquin de Rubens, avec ses montagues de viandes flamandes, saupoudrées de vermillon, ses ondées de chevelure rousses, et son tapage de couleurs.” (T. X. p. 420) (Plus tard, Balzac nuancera cet avis et il évoquera le nom de Rubens parmi les plus grands maîtres.)

En guise de conclusion, on peut donc dire que dès 1831 Balzac met en scène des peintres. Ils auront leur place dans l'univers des personnages de La Comédie humaine, ils vont aussi apparaître d'un roman à l'autre, d'après cette fameuse invention qui est la sienne et qui crée cette impression que le lecteur entre dans un monde réel, ou tout au plus dans un monde où le vrai cotoie le vraisemblable et tout apparaît „comme dans la vie”. Or, dans ce système, les anciens, les Flamands et les Vénitiens ont déjà fait leur apparition, les mentions des grands noms du passé sont déjà assez nombreuses. Bien que Mabuse et Pourbus n'apparaissent que dans le Chef-d'oeuvre inconnu, le nom de Poussin sera évoqué à plusieurs reprises, y compris ses toiles Les Bergers d'Arcadie et Le Déluge.

Mais qu'en est-il de la peinture contemporaine? Est-ce qu'elle entrera également dans son univers textuel? L'admiration quasi sans réserve que le jeune Balzac ressent pour leurs toiles, sera-t-elle partagée devant celles de ses contemporains? Dans l'ensemble de son système, on peut dégager une légère tendance à la déception, à un sentiment nostalgique pour le passé. Ce sentiment a été relevé par certains critiques, notamment la formule: „Les jeunes ne valent pas les anciens. Cela tient-il à l'époque?”⁷⁷ Toujours est-il que Balzac reflète, là-aussi, l'état d'esprit de ses contemporains. Toutes les figures de la vie littéraire, artistique et galante qu'il crée – avec Joseph Bridau, Pierre Grassou, Hyppolite Schinner, Théodore de Sommervieux, Léon de Lora, Dubordieu, etc. – se débrouillent, chacun à sa façon, ayant du talent ou non, ambitieux ou médiocres, honnêtes ou malhonnêtes. Ils entrent en relations multiples avec d'autres personnages du monde Balzacien, faisant partie intégrante de ces trois milles caractères qui peuplent La Comédie humaine.

DEUXIEME PARTIE: FICTION ET RÉALITÉ

I. Les lieux de la création: les peintres (fictifs) dans leurs ateliers

1. La Vendetta

Un des premiers ateliers de peintre que Balzac présente aux lecteurs se trouve dans ce court récit rédigé également en 1830 et faisant partie des Scènes de la vie privée. Servin, une des figures-peintres secondaires de la Comédie humaine, ouvre un atelier pour les jeunes personnes qui veulent prendre des leçons de peinture. Dessinateur médiocre, mais un homme de moeurs pures, il réunit autour de lui surtout des demoiselles de bonnes familles pour leur apprendre à „juger les tableaux du Musée, faire supérieurement un portrait, copier une toile et peindre (un) tableau de genre” (T. I. p. 1041)

Pour arriver à son atelier, il faut grimper les escaliers, mais par cet accès rendu en quelque sorte difficile, on arrive dans un endroit vaste, bien éclairé qui offre un spectacle intéressant. Les modèles en plâtre, des tableaux, des dessins, des mannequins, des cadres sans toiles et des toiles sans cadres offrent au spectateur une physionomie d'un singulier mélange d'ornement et de nudité, de misère et de richesse, de soin et d'incurie. Dans cet ensemble, il y a „je ne sais quoi de grand comme la pensée: le génie et la mort sont là; la Diane ou l'Apollon auprès d'un crâne ou d'un squelette, le beau et le désordre, la poésie et la réalité, de riches couleurs dans l'ombre, et souvent tout un drame immobile et silencieux,” (T. I. p. 1042)

Deux constants de l'univers Balzacien s'affirment déjà dans ce passage. D'une part, le point de départ est une expérience vécue: sans posséder le don de l'observation l'écrivain ne serait pas capable de créer son monde, d'autre part, l'objet observé doit subir une transformation pour arriver à une vision plus vaste et plus large, pour en saisir ce qui sera „le drame”. C'est le sujet proprement dit du récit en question, mais avec des répercussions sur le tableau général des moeurs de son époque, tableau qu'il sera en train de broser, de compléter et de perfectionner tout au long de sa carrière d'écrivain.

2. *Le Chef-d'oeuvre inconnu*

Le jeune Nicolas Poussin va rendre visite au célèbre maître Porbus. C'est à travers ses yeux que le lecteur pénètre dans cet atelier, en adoptant le point de vue de ce „pauvre néophyte”, plein d'enthousiasme et d'admiration devant le peintre de Henri IV, „délaisse pour Rubens par Catherine de Médicis” (T. X. p. 414) Il demeure sous le charme de cette vaste pièce où il distingue, étonné et enchanté, une cuirasse de reître, un antique dressoir chargé de vaisselles curieuses, des vieux rideaux de brocart d'or, des écorchés de plâtre, des fragments et des torses de déesses antiques, d'innombrables ébauches et études, mais aussi des boîtes à couleurs, des bouteilles d'huile et d'essence, des escabeaux renversés, etc. Puis son regard distingue la figure du peintre, devant son chevalet, en train de terminer son tableau intitulé Marie Égyptienne.

Cet atelier révèle devant les yeux du jeune peintre „quelques-uns des procédés matériels de l'art”. (Ibid.) Mais est-il possible de révéler les secrets de l'art, de la création? C'est peut-être pour cette raison que la description devient un tableau elle-même – description non pas d'une réalité, mais de sa transposition en composition picturale, comme c'est souvent le cas dans les romans de Balzac, non sans références d'ailleurs aux tableaux précis, fournissant ainsi autant d'exemples et d'affirmations de ses orientations picturales.

L'atelier de Frenhofer, par contre, est inaccessible: „Ses trésors sont trop bien gardés pour que nous puissions y arriver.” Il y a donc du mystère dans l'air et c'est la folie qui guette le vieux maître, élève de Mabuse qui, lui seul, semble „posséder le secret du relief, le pouvoir de donner aux figures cette vie extraordinaire, cette fleur de nature” (T. X. pp. 426-427). Les deux compagnons arrivent quand même à pénétrer ce sanctuaire: „En proie à une vive curiosité, Porbus et Poussin coururent au milieu d'un vaste atelier couvert de poussière, où tout était en désordre, où ils virent ça et là

des tableaux accrochés aux murs. Ils s'arrêtèrent d'abord devant une figure de femme de grandeur naturelle, demi-nue, et pour laquelle ils furent saisis d'admiration." (T. X. 435)

Quel contraste par rapport à l'atelier de Porbus. Ici la description fait économie de tous les détails superflus et ne concentre que sur l'essentiel, le drame qui résulte de la prétention de Frenhofer, arriver à une confusion totale de la vie et de l'art. Son exclamation „Vous êtes devant une femme et vous cherchez un tableau" (Ibid.) – révèle le problème fondamental de l'impossibilité de la création: on ne peut aller jusqu'aux limites extrêmes de l'imitation et de la création. La démesure appelle la folie et aboutit à la destruction du tableau et à la mort du créateur.

3. *Pierre Grassou*

En 1839, Balzac n'hésite plus, il entre avec Pierre Grassou de plein pied dans les problèmes artistiques de son siècle. L'esthétique de la peinture sera désormais remplacée par le commerce des tableaux et après Frenhofer, l'illuminé, voici Pierre Grassou „l'homme estimable, mais exécration artiste". Sa carrière sera assurée par un phénomène plutôt social, très sensible à partir du milieu des années trente: la prétention de la nouvelle bourgeoisie de se faire peindre. Balzac, chroniqueur fidèle des moeurs de son époque, en prend note et il en brosse un tableau satirique dans ce récit.

Après les exercices de style effectués dans la description-peinture des ateliers des anciens, voici celle de cet „honnête homme", qui se trouve à Paris, rue Navarin, au quatrième étage. „L'atelier peint en ton de briques, le carreau soigneusement mis en couleur brune et frotté, chaque chaise munie d'un petit tapis brodé, le canapé, simple, mais propre (...) tout dénotait la vie méticuleuse des petits esprits et le soin d'un homme pauvre" (T. VI. p. 1093)

Les ustensils nécessaires à la peinture sont soigneusement rangés dans un commode et le peintre se contente d'un chevalet, au lieu de l'utilisation de toutes sortes de machines nécessaires à la haute peinture. Simple peintre de genre, il se lève de bonne heure, pour se mettre au travail. Il est l'illustration parfaite de l'impuissance, de l'imitation et du plagiat. Son histoire finira quand même bien, car, après avoir obtenu le croix pour un tableau représentant la toilette d'un chouan condamné à mort en 1809 – tableau qui n'est qu'une copie réarrangé de la Femme hydropique de Gérard Dow – il finira par vendre toute une série de copies à Élie Magus, marchand de tableaux qui fait sa fortune à l'aide des escroueries.

„Inventer en toute chose, c'est vouloir mourir à petit feu; copier, c'est vivre". (T. VI. p. 1101) Voici la philosophie de Grassou. En plus, après son mariage avec la fille d'un de ces bourgeois enrichis, amateurs d'art, mais ignorants en la matière, possesseur de la collection de ses faux tableaux, ce brave Grassou devient lui-même mécène et il „achète des tableaux aux peintres célèbres quand ils sont gênés, et il remplace les croûtes de la galerie (...) par de vrais chefs-d'oeuvre, qui ne sont pas de lui." (T. VI. p. 1111)

4. *La rabouilleuse*

Joseph Bridau est peut-être la figure la plus complexe et la plus intéressante parmi les peintres de *La Comédie humaine*. Il fait son apparition dans plusieurs romans: *Un Début dans la vie*, *Illusions Perdues*, *Les Comédiens sans le savoir*, etc., mais surtout dans *La Rabouilleuse*.

Dans ce dernier roman, il a quatorze ans quand il commence à fréquenter l'atelier du sculpteur Chaudet (personne réelle!). Cette inclination artistique inquiète sa mère, car d'après elle „la peinture ne nourrit pas" et cette pauvre veuve d'un haut fonctionnaire de l'Empire a besoin de s'occuper de ses deux fils. „Elle croit que son fils mendiera son pain parce qu'il a la bosse de la peinture". (T. IV. p. 294) De toute façon, l'atelier du sculpteur est un lieu de perte pour la mère, surtout quand elle" ... vit une femme nue assise sur une escabelle dans un coin de l'atelier". (T. IV. p. 293) La carrière de son deuxième fils, ancien militaire, lui semble plus prometteuse, mais cette illusion sera détruite après la chute de l'Empire. Ce fils lui causera beaucoup plus de problèmes que le peintre.

Ce dernier aura donc son atelier pour y „exercer son métier", car dans ce ménage la peinture n'est qu'un métier! La description en est bien sommaire: on convertit en atelier le grenier contigu à sa mansarde, on fait ouvrir le toit, pour avoir de la lumière, il peindra ce grenier en couleur chocolat, puis il accroche sur les murs quelques esquisses et sa mère y met un petit poêle en fonte. „...Joseph put travailler chez lui, sans négliger néanmoins l'atelier de Gros ni celui de Schinner." (T. IV. 199)

5. *La Bourse*

Hyppolite Schinner appartient à ce groupe de peintres de l'univers balzacien qui apparaissent également dans plusieurs romans et dont l'existence est révélée partiellement à travers ces récits. Il joue un rôle principal dans

La Bourse, où son atelier est évoqué, mais la description détaillée fait défaut. Balzac y utilise un autre procédé, non moins caractéristique de son écriture, celui qui consiste en la révélation de certains détails à travers le regard d'un de ses personnages.

Ici, le jeune peintre entre dans son atelier „à une heure de magie, à l'heure crépusculaire, où règne un clair-obscur favorisant la rêverie”, il monte sur une échelle pour travailler sur une haute toile presque terminée. Un mouvement imprudent provoque sa chute et quand il rouvre ses yeux il aperçoit le visage d'une inconnue appartenant „au type fin et délicat de l'école de Prudhon et posséd(ant) aussi cette poésie que Girodet donnait à ses figures fantastiques.” (T. I. pp. 415-416)

Voici donc le jeu des regards: le peintre regarde la jeune fille qui, à son tour, regarde „à la dérobée le peintre et les tableaux de l'atelier. Sa contenance et ses regards révélaient une décence parfaite...” (T. I. pp. 415-416) C'est en même temps une scène, un tableau de genre, procédé d'écriture que Balzac utilise si souvent pour la mise en place de ses personnages, des lieux où ils vivent et qui servent, dans la plupart des cas, d'exposition au véritable récit.

II. LES PEINTRES-DÉCORATEURS

C'est autour des personnages-peintres de Balzac que nous trouvons quelques révélations intéressantes sur un autre aspect de la culture picturale de l'auteur, notamment à propos des arts décoratifs. L'écrivain ne peut ne pas aborder ces problèmes: la fonction de la peinture et l'utilisation de leurs œuvres dans les milieux de la haute bourgeoisie voire de l'aristocratie.

On connaît le goût de Balzac pour le luxe dans sa vie réelle, mais aussi la prédilection avec laquelle il crée des intérieurs imaginaires qui sont autant de décors de ses romans, dans lesquelles la fiction se mêle aussi bien à la réalité comme dans tous les domaines de sa narration.

Or, parmi ses personnages-peintres c'est Léon Lora, „alias Mistigris”, élève de Schinner avec Joseph Bridau qui ré-apparaît le plus souvent, pour se mettre à la décoration de quelques maisons et châteaux de plusieurs romans de *La Comédie humaine*. Notons en passant que Girodet-Trioson et F. Gérard ont décoré, en 1801, le château de Malmaison, dont Balzac a certainement pris connaissance et qui pouvait lui servir de modèle pour créer ce genre d'éléments romanesques.

Tout d'abord, et en ordre chronologique de sa biographie, Léon Lora ira achever la décoration du château de Presles, dans *Un Début dans la vie* en compagnie de Joseph Bridau. Ce château appartient au comte de Sérisy. A l'arrivée des artistes, Mme Moreau qui se trouve sur place, ayant peu de culture, sera impressionnée par leurs renommée et par leur attitude orgueilleuse et pleine de supériorité. Chargés de la décoration des lieux, en mesurant et en observant tout ce qui les entoure, ils se permettront quelques remarques méchantes au détriment des habitants de la maison.

Ce faisant, Balzac s'amuse en étalant ses connaissances picturales au niveau du vocabulaire. Les deux peintres expliqueront à ces dames ignorantes le sens de l'expression „Elle est jolie à croquer” – ce qui signifie „croquer une tête, en prendre une esquisse”. (T. I. p. 816.) Cette conversation est une preuve de la fréquentation des milieux artistiques par Balzac, mais se trouve à un niveau plutôt superficiel, car s'appropriier du langage des peintres (cf. aussi le terme „se ficeler” ce qui veut dire, en terme d'atelier, ajoute Balzac „se mettre dans leur tenue superlative”. (T. I. p. 814), ne signifie pas encore l'appropriation de toute une culture picturale.

Ainsi, ce passage révèle en même temps quelques lacunes, quelques problèmes de composition, tout à fait courants, mais peu remarqués par le lecteur des romans Balzaciens submergé d'habitude, dans une multitude de détails et ébloui d'un savoir immense. Car il ne sera pas question de ce que les artistes exécuteront effectivement dans ce château. Ils feront des portraits, peut-être, mais le passage reste relativement flou là-dessus et c'est seulement la conversation autour du sujet de la peinture et de la décoration qui remplira plusieurs pages.

Ce même Léon de Lora ira décorer l'hôtel que le baron de Nucingen vient d'offrir à Esther Gobseck. Nous sommes déjà dans *Splendeurs et misères de courtisanes*. „Par un effet du hasard, ce tapis, dû à l'un de nos plus ingénieux dessinateurs, se trouvait assorti aux caprices de la draperie chinoise. Les murs, peints par Schinner et Léon de Lora, représentaient des scènes voluptueuses, mises en relief par des ébènes sculptés, acquis à prix d'or chez du Sommerard, et formant des panneaux où de simples filets d'or attiraient sobrement la lumière. Maintenant vous pouvez juger du reste.” (T. VI. p. 618)

Voici un échantillon pris dans des descriptions Balzaciennes, description remplie de détails, jusqu'à la saturation. Elle est aussi un mélange du fictif et du réel, car Alexandre du Sommerard fut un collectionneur célèbre dont quelques pièces appartiennent aujourd'hui au musée de Cluny. (cf. T. VI. p. 1387) Mais à quoi ressemblent ces scènes voluptueuses qu'il mentionne? C'est à l'imagination du lecteur de les créer, de les compléter, en

fonction des autres éléments de la narration, et en bonne connaissance des caractères mis en scène par le roman, à commencer par le richissime banquier, le baron de Nucingen et la jeune courtisane, Esther Gobseck.

Lora décorera ensuite le château d'Arthez, dont il est question dans Pierre Grassou, récit achevé en 1839. Lora y exécutera „des dessus de porte, des chefs-d'oeuvre”. (I. VI. p. 1108) Ce détail n'aura pas de suite dans La Comédie humaine, car dans Un Début dans la vie il décorera un autre château, celui du comte de Sérizy, ce dernier récit ayant été achevé en 1843. Il est tout de même significatif d'évoquer une remarque de Balzac citée dans l'introduction: „Les artistes sont à faire (Pierre Grassou en est)”. (I. VI. p. 1080) Voici donc encore quelques incertitudes, quelques tâtonnements qui expliquent les „cases vides”, les blancs dans le texte.

Puis, toujours d'après la logique de la biographie Balzacienne et non pas dans l'ordre de la rédaction des romans, il viendra décorer l'appartement de Jenny Cadine, à Paris. C'est un personnage important du roman intitulé Béatrix, rédigé entre 1838 et 1844. „La tanière” appréciée par les convives de l'actrice sera décorée par Grindot, l'architecte, Stidman, le sculpteur et Léon de Lora, le peintre – tous les trois étant des personnages fictifs de La Comédie humaine. Et ici aussi leurs apports à cette décoration ne sera pas détaillé dans le texte.

Pour finir la biographie de ce peintre, Balzac en donne le résumé dans Les Comédiens sans le savoir, récit terminé en 1845: „Si vous avez suivi le cours sinueux et capricieux de ces Études, peut-être vous souvenez-vous de Mistigris, élève de Schinner, un des héros de Un Début dans la vie (Scènes de la vie privée), et de ses apparitions dans quelques autres Scènes. En 1845, le paysagiste, émule des Hobbema, des Ruysdaël, des Lorrain, ne ressemble plus au rapin dénuée, frétilant que vous avez vu. Homme illustre, il possède une charmante maison (...) membre de l'Institut et officier de la Légion d'honneur (...) il a vingt mille francs de rentes, ses toiles sont payées au poids de l'or, et ce qui lui semble plus extraordinaire que d'être invité parfois aux bals de la cour, son nom jeté si souvent, depuis seize ans, par la presse à l'Europe” ... etc. (I. VII. pp. 1153-1154)

Par cet aperçu succinct, nous avons lu en raccourci toute une vie d'artiste, mais aussi une excellente illustration du système Balzacien: l'activité artistique rejoint, dans ses aspirations, toutes les activités humaines, dans la mesure où il serait convaincu que nous sommes tous remplis d'ambitions et nous avons tous un but dans la vie que nous poursuivons sans cesse. Les réussites sont aussi fréquentes que les échecs. Pour Balzac, l'Histoire générale et l'histoire individuelle peuvent suivre une tendance ascendante et ceci correspond à une vision de monde profondément positive.

La critique balzacienne a souvent exploré ces aspects de la création balzacienne et les a souvent mis en rapport avec le cours de l'Histoire et avec la volonté de Balzac de devenir le Chroniqueur de son temps. Il est naturel que cette Histoire comprenne celle des arts, les modifications de la fonction des arts dans la nouvelle société qui est en train de se constituer avec l'avènement de la nouvelle bourgeoisie et avec tous les changements sociaux qui en résultent.

III. TABLEAUX – OU „SCENES” ?

1. *Évocation des tableaux de genre*

„A la nuit tombante, un jeune homme passant devant l'obscur boutique du Chat-qui-pelote y était resté un moment en contemplation à l'aspect d'un tableau qui aurait arrêté tous les peintres du monde. Le magasin n'étant pas encore éclairé, formait un plan noir au fond duquel se voyait la salle à manger du marchand. Une lampe astrale y répandait ce jour jaune qui donne tant de grâce aux tableaux de l'école hollandaise. Le linge blanc, l'argenterie, les cristaux formaient de brillants accessoires qu'embellissaient encore de vives oppositions entre l'ombre et la lumière...” (T. I. p. 52)

Ce passage se trouve au début de *La Maison du chat-qui-pelote*, récit qui date de 1829 et qui sera mis en tête des *Scènes de la vie privée des Études de moeurs*, c'est-à-dire tout au début de *La Comédie humaine*.

Dans *Une Double famille*, l'écrivain fait appel à plusieurs peintres pour mieux introduire „une scène”: „Il faudrait qu'un même homme possédât à la fois les crayons de Charlet et ceux de Callot, les pinceaux de Téniers et de Rembrandt, pour donner une idée vraie de cette scène nocturne.” (T. II. p. 82.)

Un décor sera donc d'emblée présenté comme un tableau. Les personnages seront également placés dans ce „cadre”, au fur et à mesure, comme si le spectateur les découvrait les uns après les autres, en promenant son regard sur une toile. C'est vrai que dans notre premier exemple c'est un personnage-peintre qui découvre la scène, mais Balzac-narrateur prendra aussi souvent en charge le discours pictural, par rapport à une scène, à un personnage, à un paysage.

Ce n'est pas un hasard si – en dehors des grands peintres comme Raphaël et Rembrandt – ce sont les peintres de genre et les graveurs dont les noms seront le plus souvent évoqués dans ce contexte.

Gérard Dow, dont le tableau intitulé *Le Peseur d'or* se trouve au Louvre, sera ainsi évoqué pour décrire le personnage de l'antiquaire dans *La Peau de chagrin*: „Figurez-vous un petit vieillard sec et maigre, vêtu d'une robe de velours noir (...) Son large front ridé, ses joues blêmes et creuses, la rigueur implacable de ses petits yeux verts dénués de cils et de sourcils, pouvaient faire croire à l'inconnu que le Peseur d'or de Gérard Dow était sorti de son cadre. (I. X. p. 78) Le même tableau sera d'ailleurs évoqué à cause de son sujet, une deuxième fois, dans *Le Cabinet des antiques*, à propos d'un personnage faisant des économies. „Les principes économiques qui présidaient à cette vie mesurée avec une exactitude digne du Peseur d'or... (I. IV. p. 1069) Dans le premier récit, un tableau de Gérard Dow est comparé à une page de Sterne, confondant ainsi description littéraire et présentation picturale, dans un cas où les deux rapportent des „scènes”. (I. X. p. 74)

Dow ou Dou, élève de Rembrandt est caractérisé par des tableaux de petites dimensions réalisés avec une précision minutieuse et avec une technique très raffinée dans les détails. Ce sont souvent les figures dans des intérieurs, prises dans le cadres d'une fenêtre en arc, ou avec des scènes nocturnes éclairées par des bougies ou des lanternes et par de riches effets de clairs-obscurs contrastés qui caractérisent son oeuvre, très apprécié par le public et souvent imitées aussi. *La jeune fille à la lanterne* devant une fenêtre se trouve au Kunsthistorisches Museum de Vienne et *La Femme du pêcheur* à Amsterdam.

Le nom de Mieris figure non moins souvent dans les textes. Cet élève de Dou décrit également les milieux bourgeois dans les tableaux de genre d'une facture très soignée (*Visite au docteur*, Vienne, Kunsthistorisches Museum, *La Diseuse de bonne aventure*, Dresde, Gemäldegalerie). Balzac ne mentionne pas de tableaux précis de lui, mais il évoque son nom en rapport avec les scènes aussi bien qu'en rapport avec les „collections” dont il sera question plus loin. Pourtant, un passage de *La Recherche de l'Absolu* peut-être rapproché de sa peinture: „C'est toujours les tableaux de Miéris ou de Terburg, moins les plumes rouges sur les chapeaux gris pointus, moins les guitares et les beaux costumes du seizième siècle.” D'après Madelaine Fargeaud, „il s'agit ici de plusieurs tableaux précis qui pouvaient servir de source d'inspiration, notamment: *Deux dames vêtues de satin*, prenant le thé dans un salon orné de statues de Miéris et *Le Concert* et *La Leçon de musique* de Terburg, tableaux que Balzac pouvait admirer au Louvre.” (I. X. p. 1848 notes)

Metsu appartient également à ce cercle de peintres de scènes de genre, parfois allégoriques et religieuses, caractérisé par des jeux de lumière et de couleurs raffinées. Un de ses fameux tableaux, *Militaire et jeune fille*, se

trouve au Louvre, Les Amateurs de musique à la Haye, mais Balzac mentionne seulement sa Femme hydropique qui se trouve à Londres.

Téniers le Jeune entrera également dans l'univers pictural de Balzac, ce peintre et graveur qui se consacre également aux thèmes religieux et mythologiques, aux événements contemporains, mais aussi, surtout vers la fin de sa vie, il se distingue par des paysages aux tons argentés d'une grande finesse.

2. Tableaux et scènes – avec ou sans notations précises

La Recherche de l'Absolu, récit qui fait partie des Études philosophiques, rédigé en 1834, se joue en Flandre. Balzac résume cette histoire, lit-on dans l'introduction, „à la manière de Teniers qui (...) a montré le peuple hollandais fumant du tabac et buvant de la bière”. (Cité par Madelaine Fargeaud.) (T. X. p. 648) La présentation des personnages se fait – ici aussi – à l'aide des allusions picturales, mais c'est surtout la description des lieux, en un sens plus large, en désignant le pays qui nous intéresse en premier lieu.

Ce pays est décrit en termes de la peinture: „Les Flandres qui étaient jadis essentiellement brunes et voués à des teintes unies, ont trouvé les moyens de jeter de l'éclat dans leur atmosphère fuligineuse”. – c'est le début d'un long développement qui sert d'introduction au roman. (T. X. p. 659)

En deuxième lieu, c'est la maison de la famille Claës qui est également décrite en termes proches de la peinture. Ce long passage donne l'impression d'un tableau, où tous les détails ont été minutieusement élaborés par un des peintres favoris de Balzac, de l'école hollandaise. Cela concerne aussi bien l'extérieur que l'intérieur de cet ancien demeure. „L'esprit de la vieille Flandre respirait tout entier dans cette habitation qui offrait aux amateurs d'antiquités bourgeoises le type des modestes maisons que se construisit la riche bourgeoisie au Moyen Age.” (T. X. p. 663)

Le salon offre une double vision: le tableau dans le tableau, par la notation „Au dessus de la cheminée, Van Claës, peint par Titien (...) puis tout le reste, la cheminée, en pierre, à manteau très élevé, supportant deux flambeaux à cinq branches en argent massif, etc. évoque aussi les intérieurs peints par les Flamands”. (T. X. p. 666)

En troisième lieu, c'est un des personnages principaux, Mme Claës qui sera présentée „assise dans sa bergère devant une des fenêtres du jardin. Les rayons du soleil tombaient alors obliquement sur la maison (...) Un

peintre qui dans ce moment aurait copié cette femme, eut certes produit une oeuvre saillante avec une tête si pleine de douleur et de mélancolie.” (T. X. p. 667)

L’aspect pictural du roman a été remarqué par la critique contemporaine. Le *Courrier belge* publie des remarques suivantes: „M. de Balzac appartient à ce que l’on pourrait appeler en littérature l’école flamande. Parfois resplendissant et fougueux comme Rubens, mystérieux et fantastique à la manière de Rembrandt, il faut pourtant le comparer surtout à Terburg. En effet, comme le célèbre peintre, il se complait aux tableaux de chevalet, reproduit les figures dans leurs moindres détails avec une perfection et un fini qui bravent la loupe, et s’entend miraculeusement à faire jouer, sur les draperies d’une étoffe les cassures des plis et les mignons chatouillements de reflets soyeux. Il n’oublie rien parmi les accessoires; il sait donner aux objets les plus vulgaires une valeur extrême. (Introduction, T. X. p. 651.)

Le rapprochement des portraits avec la vision picturale est un procédé bien fréquent dans les textes de Balzac. Nous nous contentons d’évoquer ici, pour terminer ce chapitre, quelques exemples qui ne mentionnent aucun nom précis. Par exemple, dans *Béatrix*, à propos de M. du Guénic, Balzac remarque ceci: „Un peintre eut admiré par-dessus tout dans ce vieux lion de Bretagne” – et c’est pour ainsi dire le résumé de la présentation de cet ancien militaire. Or, cette notation n’est pas sans référent, car le début de cette même description mentionne toute une liste de peintres: Van Ostade, Rembrandt, Miéris, Gerard Dow. (T. II. p. 652)

Voici un deuxième exemple de portrait dans *Autre étude de femme*: „Je vis venir mon hôtesse, grosse femme réjouie, de belle humeur, qui avait manqué sa vocation; c’était une Flamande qui aurait dû naître dans un tableau de Teniers.” (T. II. p. 719)

Un troisième exemple de ce genre de portraits dans *Les Paysans*: „Au bout des champs moissonnés sur lesquels étaient les charrettes où s’empilaient les gerbes, il y avait une centaine de créatures qui, certes, laissaient bien loin les plus hideuses conceptions que les pinceaux de Murillo, de Teniers, les plus hardies en ce genre, et les figures de Callot, ce prince de la fantaisie des misères aient réalisées ...” (T. IX. p. 323)

Les milieux populaires, la misère et les intempéries sont déjà mis en rapport avec la peinture flamande dans *La Peau de chagrin*: „Devant quelques Teniers, il endossait la casaque d’un soldat ou la misère d’un ouvrier; il désirait porter le bonnet sale et enfumé des Flamands, s’enivrait de bière, jouait aux cartes avec eux, et souriait à une grosse paysanne d’un att-

rayant embonpoint. Il grelottait en voyant une tombée de neige de Mi-
eiris...” (T. X. p. 72)

Une telle utilisation des œuvres d’art dans le texte romanesque peut aussi constituer un „code”, appartenant non seulement à l’écrivain mais aussi à l’époque – en faisant appel à la culture générale des deux.

En troisième lieu, il faut mentionner les paysages qui peuvent se constituer aussi comme tableaux, présentés comme des compositions picturales.

(à suivre)

Notes

¹ Voir aussi à ce sujet les commentaires de l’Avant-Propos de *La Comédie humaine*, rédigés par Madelaine Fargeaud, T. I. pp. 1125- et pass.

² Cf. *Balzac et La Peau de chagrin*, études réunies par Claude Duchet, Paris, Sedes, 1979.

³ Les deux versions du texte ont été comparées par Pierre Laubriet, cf. *Le Chef-d’œuvre inconnu de Balzac. Un catéchisme esthétique*, Paris, Didier, 1961

⁴ En dehors des notes de l’édition de la *Pléiade*, cf. parmi les nombreuses études consacrées à ce récit, celle de Max Andréoli sur le sublime et la parodie qui démontre ses filiations avec les grands principes esthétiques: *Sublime et parodie dans les „Contes artistes”*, in *L’Année balzacienne*, 1994, Paris, Puf, pp. 7-38.

⁵ Cf. L’introduction de René Guise T. X. p. 412.

⁶ Cf. à ce propos Adrien Goetz, Frenhofer et les maîtres d’autrefois, in *L’Année Balzacienne*, 1994, Paris, Puf, pp. 68-89. Parmi ses sources possibles ont été bien identifiées par P. Laubriet (op. cit.): J.-B. Descamps, *La vie des peintres flamands, allemands et hollandais*, 4 vol in 8 Paris, 1753-1763 et Gault de Saint Germain, *Guide des amateurs de la peinture* 2 vol in 8 Paris, 1818.

⁷ Cf. Félicien Marceau, *Balzac et son monde*, Paris, Gallimard, 1955. pp. 180-234.

* *Balzac, La Comédie humaine*, T. I-XII éd. Publ. Sans la dir. De P-G Castex, Gallimard, Paris, 1976-1981.

PAÀL ZSUZSANNA

IL TESSUTO ANTROPOLOGICO DEL „CRISTO” DI LEVI (Aliano, una comunità rurale in Lucania)

I. Si trovano in ogni epoca personaggi che non possiamo facilmente inserire in un solo ambiente della cultura, perchè possono esser interpretati in diversi modi: le loro opere hanno diverse letture. Leggere Levi è un caso del genere. Possiamo leggere il „*Cristo si è fermato a Eboli*” come un bel libro di memorie, ma anche come uno studio su una comunità rurale, o con il termine dell’antropologia britannica: *rural community study*. Qui facciamo un tentativo d’analisi secondo quest’ultima lettura del libro. Non solo perchè chi scrive queste parole è antropologa, ma anche perchè ci sono tantissimi scritti su Levi „scrittore”, e non c’è un’analisi del „*Cristo si è fermato a Eboli*” fatta secondo criteri di esame che lo considerino come uno studio di comunità rurale; anche se c’è una vasta letteratura antropologica su Levi (pensiamo all’attività della „Fondazione Carlo Levi” e specialmente al saggio di Gigliola De Donato su Levi, 1974, e al ciclo di seminari svoltisi nel 1984 su „Carlo Levi nella storia e nella cultura italiana”, la cui pubblicazione è avvenuta solo nel 1993, agli studi pubblicati nel „Lares”, infine al libro „Cultura contadina e idea meridionalistica” del prof. Bronzini). Il romanzo „*Cristo si è fermato a Eboli*” di Carlo Levi è tenuto in conto di un classico anche dall’antropologia (studi demoetnoantropologici) italiana. Nel presente saggio dunque, prendiamo in esame l’opera leviana non come semplice romanzo, ma come un vero e proprio esemplare degli studi su comunità rurali, come un autentico risultato della produzione di antropologia sociale. Siccome il libro di Levi, nella nostra lettura non è una semplice descrizione sociologica o un lavoro della storia locale, è molto di più. È un riassunto emotivamente ricco di ricordi. La sorte arcana, le sue capacità emotive ed empatiche gli resero possibile un’analisi accurata della realtà sociale di Aliano. Lui è un „osservatore partecipante” – con il termine proprio dell’antropologia sociale – anche se non ne è conscio, che con la sua presenza attenta riesce a penetrare in una comunità contadina fino allora per lui, un intellettuale urbano, del tutto estranea.

La storia della letteratura italiana tratta l’opera leviana come narrativa rispecchiante la cosiddetta „Questione meridionale”, cioè come porta-

trice dei contenuti sociali della realtà italiana del suo tempo, nel suo caso degli anni Trenta del Novecento. È vero, il „*Cristo si è fermato a Eboli*” che è considerato l’unico libro a livello letterario di Carlo Levi, lo si può inserire nel filone dei libri meno populistici della narrativa „meridionalistica”, fra le opere di Francesco Jovine, Rocco Scotellaro, Vitaliano Brancati, Giuseppe Tomasi di Lampedusa e Leonardo Sciascia. Quali erano i riflessi di questa produzione letteraria?

Levi e gli altri autori citati scatenarono con le loro opere un dibattito – poi svolto non solo all’interno della letteratura ma nelle scienze sociali in genere, così anche nell’antropologia –, a livello nazionale. Se guardiamo come era il contesto storico dell’opera leviana lo troviamo confuso. La fine della guerra in Italia non significa soltanto la fine di un regime autoritario e il passaggio da una monarchia a una repubblica; significa anche la comparsa della gente semplice sulla scena della Storia, e più specialmente dei contadini del Sud impegnati nella battaglia dell’occupazione delle terre. In tale situazione sociale „venivano al pettine tutti i nodi della questione meridionale”, scrisse un antropologo (Alberto M. Cirese: *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*. 1971 Palermo. Palumbo. p. 79). E, se esaminiamo il piano ideologico degli studi sociali in quegli anni, notiamo che di fronte alle indagini „classiche”, ispirate dallo storicismo idealistico di Benedetto Croce che concepì idillicamente e armonisticamente il folklore, stanno i nuovi indirizzi: sta per nascere il Neorealismo italiano a ispirazione marxista, basato sulla filosofia gramsciana.

Infatti, l’intellettuale dell’epoca non poteva fare a meno di essere impegnato moralmente, di fare i conti con la società e di prendere posizione. La sua attività doveva volgere alla costruzione di una cultura nazionale nel contesto di un produttivo rapporto con il popolo e, specialmente – nella scia dell’esperienza del Verismo – al Mezzogiorno contadino, alle masse popolari fino allora escluse dal rapporto con la cultura. Anche Levi fu un intellettuale impegnato, riuscì a passare i confini tra medicina, letteratura, pittura e antropologia sociale. Se guardiamo ancora indietro nel tempo, vediamo in particolare nell’opera di Verga una tradizione della sensibilità per la vita della gente semplice, ma non ancora la denuncia sociale leviana. Infatti, nella sua produzione letteraria il popolo è ancora visto come depositario dei valori sani e positivi, portatore di una possibilità di riscatto e di rinnovamento.

II. Il motivo per cui abbiamo scelto il „*Cristo si è fermato a Eboli*” è ancora da spiegare. Nel volume di antropologia „*Rural Community Studies in Europe*” (1976) troviamo 41 lavori localizzati in Italia, tra questi 6 svolti in Lucania (Basilicata), e in ordine cronologico il primo di tutti è di Levi: la data della prima edizione è il 1945, presso Einaudi. In realtà, il suo è il primo studio di comunità rurale fatto in terra italiana.

L'altro nostro motivo è che questa sua opera fu la prima voce limpida del „meridionalismo” moderno in Italia, il contenuto del termine viene dettato anche in questa opera di Levi. È un fatto importante che si scoprisse l'esistenza di una „altra Italia” dal libro di Levi –, e non da un etnografo, ma che segnò una svolta anche per la nuova generazione di antropologi. Levi poteva occupare il posto a capo del movimento meridionalista proprio per il suo impegno intellettuale, avendo sensibilità eccezionale di medico, di pittore, di scrittore e nello stesso tempo di antropologo, che provò i gravi e secolari problemi sociali.

Vi invitiamo a rileggere Levi secondo i criteri antropologici che seguono (i numeri dopo le citazioni segnano la pagina dell'edizione Einaudi Tascabili. Letteratura 40, 1990). La nostra interpretazione antropologica è basata sull'idea di elaborare le domande composte in base ai fattori indispensabili della vita economica, familiare, ideologica della comunità:

Il tema I contadini stanno al centro della narrativa, non ci sono dubbi: „che a prima vista parevano tutti uguali, piccoli, bruciati dal sole, con gli occhi neri che non brillano, e non sembra che guardino, come finestre vuote di una stanza buia” (70). Aliano è il nome vero della comunità che, nel libro di Levi, ha lo pseudonimo „Gagliano”. Il confinato del regime fascista, l'ex-collaboratore delle riviste anticonformiste come „Energie Nuove”, „Rivoluzione Liberale” e direttore della clandestina „Lotta Politica”, a Parigi fondatore del movimento Giustizia e Libertà, si trovò in Lucania dall'estate del 1935 fino alla primavera del 1936. Levi fu mandato dal fascismo nel Sud per la sua diversità politica. Gli avevano impedito di esercitare la sua professione di medico. Per occupare meglio il tempo ricorse soprattutto alla pittura e all'osservazione accurata della popolazione paesana. Le sue esperienze in Lucania, ad Aliano erano state vissute negli anni Trenta, ma di scriverne gli venne in mente solo durante l'occupazione fascista, nel 1943 a Firenze, dove era tornato dopo un periodo passato in Francia. Ad Aliano Levi si poteva sentire accettato in un certo senso, essendo esiliato (i contadini di qui dicevano esiliato, non confinato), poteva provare il vivo senso umano di un comune destino: „qualcuno a Roma ti ha voluto male” (69), E, come le loro pessime esperienze umane gli facevano dire: „non c'è ragione nè causa ed effetti, ma soltanto un cattivo Destino, una Volontà che vuole il male, che è il potere magico delle cose ... la vita non può essere, verso la sorte, che pazienza e silenzio” (69). Se qualcuno non abbia capito il suo messaggio chiaro, Levi fa riflessioni dirette sulla „questione meridionale” e formula la sua ipotesi originale: „Alcuni vedevano in esso un puro problema economico e tecnico, parlavano di opere pubbliche, di bonifiche, di necessaria industrializzazione, di colonizzazione interna, o si riferivano ai vecchi programmi socialisti „rifare l'Italia”.(220) Non è così semplice, dice. „Ha tre diversi aspetti, che sono le tre facce di una sola realtà, e che non possono essere intese nè risolte separatamente” (221). Accanto alle differenze tra civiltà cittadina e quella di campagna, –

fattore culturale – e la miseria dei paesi del Sud – fattore economico –, Levi mette un terzo, – fattore sociale – secondo lui ancora più importante: „Il vero nemico, quello che impedisce ogni libertà e ogni possibilità di esistenza civile ai contadini, è la piccola borghesia dei paesi. ... (il problema) il fascismo, pure non parlandone più, e negandolo, l'ha portato alla sua massima acutezza, perchè con lui lo statalismo piccolo-borghese è arrivato alla più completa affermazione” (222).

Ambiente: Levi partecipava alla vita della comunità di Aliano. Nelle sue descrizioni si fondono l'ambiente geografico e quello culturale. Diventa chiaro dalle sue constatazioni intermittenti: Cristo non è mai arrivato a Gagliano, „si è fermato a Eboli”. Levi riuscì ad esprimere con la sensibilità di un artista quello che sentiva dalle bocche degli abitanti su sé stessi: „non siamo cristiani, non siamo considerati uomini, ma bestie, bestie da soma (...) noi dobbiamo invece subire il mondo dei cristiani, che sono di là dall'orizzonte, e sopportarne il peso e il confronto” (3). Nelle anime ci trovò una subalternità infinita rispetto agli altri popoli, una sofferenza soffocata da secoli. Si trovava improvvisamente indietro nel tempo, nell'infinità dei tempi, al margine della vita umana. Infatti, si trovò in un angolo dimenticato del mondo dove non c'è altro che fatiche giornaliere e la convinzione inevitabile della totale trascuratezza. È una comunità le cui condizioni sono definibili come antecedenti alla missione compiuta da Cristo in terra. Infatti, a Eboli le strade lasciano definitivamente il mare e la costiera salernitana per addentrarsi nelle terre isolate e abbandonate. La separazione porta con sé impoverimento: il paesaggio pieno di burroni e sassi che vede il viaggiatore rispecchia una realtà nascosta nella vita. Levi lascia un paesaggio allegro e sereno, Grassano dove prima avere passato mesi da confinato, per dover abituarsi a essere chiuso in un mondo desolato, chissà fino a quanti anni, in una vita senza speranze e conforto. „Ci venivo malvolentieri, preparato a veder tutto brutto, perchè avevo dovuto lasciare, per ordine improvviso, Grassano, dove abitavo prima, e dove avevo imparato a conoscere la Lucania” (5). „Gagliano è un piccolissimo paese, e lontano dalle strade e dagli uomini: le passioni vi sono perciò più elementari, più semplici, ma non meno intense che altrove; non sarà difficile, immaginavo, averne presto la chiave” (20). Lui, con la massima empatia analizza i motivi del dolore sfogato: qui trova tutte le malattie del paese meridionale e le rievoca uno dopo l'altro, dettagliando come in una denuncia. Rispecchiano l'atmosfera di Aliano le seguenti righe: „...la noia secolare del cane giallo sdraiato in cucina della vedova...” (8), il crepuscolo con il ritorno dei contadini dal campo: „risalivano le strade con i loro animali e rifluivano alle loro case, come ogni sera, con la monotonia di una eterna marea, in un loro oscuro, misterioso mondo senza speranza” (54). Il centro, „la piazza non è veramente che uno slargo dell'unica strada del paese ... ha case da una parte sola, dall'altra c'è un muretto basso sopra un precipizio, la Fossa del Bersagliere, così chiamata per esservi stato buttato

un bersagliere piemontese, sperduto, in questi monti al tempo del brigantaggio, e fatto prigioniero dei briganti” (11). Un paese dove d’inverno „cacciati dal gelo e dalla fame, i lupi si avvicinavano a paese” (183).

Demografia: Qui viveva in quei tempi una popolazione ristretta, a causa del fenomeno dell’emigrazione: „Gagliano ha 1200 abitanti, in America ci sono 2000 gaglianesi” (89), un dato spaventoso.

Economia rurale: Non ci sono negozi, nè albergo nel paese. I contadini non riescono a pagare i crediti, si lamenta un ufficiale degli incassi: „Sono quasi tutti proprietari, qui a Gagliano: hanno tutti i loro pezzetti di terra, magari lontano dal paese, a due o tre ore di strada; e certe volte, sì, è terra cattiva, e rende poco. Le tasse sono forti, per dire la verità, ma questo non mi riguarda, non siamo noi che le rimettiamo” (32). Le case sono senza mobili, il contadino-proprietario non paga i debiti. Qui i contadini non cantano quando lavorano: „Nè il mattino quando partono per il lavoro, nè il meriggio sotto il sole, nè la sera, nelle lunghe file nere che tornano, con gli asini e le capre; verso le case sul monte, nessuna voce rompe il silenzio della terra” (33). Qui non ci sono pastori, pascoli, nè erba „ma il rumore continuato degli zoccoli degli asini sulle pietre della strada, e il belar delle capre. ... i contadini si levano a buio, perchè devono fare chi due, chi tre, chi quattro ore di strada per raggiungere il loro campo, verso i greti malsani dell’Agri e del Sauro, o sulle pendici dei monti lontani” (34).

Ambiente domestico: Quali sono le prime impressioni di Levi? „Le porte di quasi tutte le case, che parevano in bilico sull’abisso, pronte a crollare e piene di fenditure, erano curiosamente incorniciate di stendardi neri ... sì che tutto il paese sembrava a lutto. Seppi poi che è usanza porre questi stendardi sulle porte delle case dove qualcuno muore, e che non si usa toglierli fino a che il tempo non li abbia sbiancati” (7). Per mangiare „di solito non si fa fuoco la sera, neppure nelle case dei ricchi, dove bastano gli avanzi del mattino, un po di pane e formaggio, qualche oliva, e i soliti fichi secchi. Quanto ai poveri, essi mangiano pan solo, tutto l’anno, condito qualche volta con un pomodoro crudo spiaccicato con cura, o con un po’ d’aglio e olio, o con un peperone spagnolo, di quelli che bruciano, un *diavolesco*” (19). Dopo lunghi mesi di solitudine Levi accoglie la sorella che aveva ricevuto il permesso di visitarlo, la quale „era spaventata e piena di orrore per quello che a Matera aveva visto ... la malaria c’è dappertutto ... di tutti i paesi della nostra provincia, uno solo si può considerare non malarico: Stigliano, perchè è a quasi mille metri sul mare” (74), e racconta della miseria che aveva visto strada facendo. Levi abitava nell’unica casa dove „c’era un gabinetto, senz’acqua naturalmente, ma un vero gabinetto, col sedile di porcellana” (83).

Famiglia: Ad Aliano Levi trova la famiglia rovinata dall’emigrazione. L’emigrazione massiccia cambia un po’ tutto: „gli uomini mancano e il paese appartiene alle donne” (89). Amano i bambini, anche se sono illegittimi, „molti ne muoiono, gli altri crescono precoci, poi prendono la ma-

laria, si fanno gialli e melancolici, e diventano uomini, e vanno alla guerra, o in America, o restano in paese per curvare la schiena, come bestie, sotto il sole, ogni giorno dell'anno" (90). Il problema dell'emigrazione viene lungamente trattato, e gli „emigranti ritornanti" che in grande percentuale non riescono a mantenersi dopo il ritorno dall'America e solo pochi riescono a fare una vera fortuna. Le donne dei gaglianesi sono „chiuse nei veli, sono come animali selvatici. Non pensano che all'amore fisico, con estrema naturalezza, e ne parlano con una libertà e semplicità di linguaggio che stupisce. ... Anche l'amore si accompagna, più che all'entusiasmo o alla speranza, a una sorta di rassegnazione" (89).

Rapporti e Comunicazione: Lo scrittore chiede del paese al settantenne dottore: „buona gente, ma primitiva" (13) è la risposta. La lotta aperta tra i signori dei paesi lucani " si trova, nelle stesse forme, in tutti i paesi lucani (24). La tristezza della vita sociale è dipinta con un tono marxista: „... tutti i giovani di qualche valore ... lasciano il paese. I più avventurati vanno in America, come i cafoni, gli altri a Roma, a Napoli, e in paese non tornano più. In paese ci restano gli scarti, i difettosi nel corpo: la noia e l'avidità li rendono malvagi. Questa classe degenerata deve, per vivere (i piccoli poteri non rendono quasi nulla), poter dominare i contadini, e assicurarsi, in paese, i posti remunerati di maestro, di farmacista, di prete, di maresciallo dei carabinieri" (24). Levi ci fa sentire più volte la sua opinione negativa sulla „piccola borghesia" e questo è un forte contrasto vista la compassione con cui parla dei contadini. Cosa significa per la gente di Lucania Roma? Nulla. „È la capitale dei signori" (108).

Chiesa e Scuola: Il prete del paese è vecchio e indifferente. La notte di Natale la sua predica „si perdeva nel pandemonio: Don Luigino e i suoi ragazzi da *Faccetta nera* erano passati a *Giovinezza* e finita *Giovinezza* avevano riattaccato *Faccetta nera*" (178). I bambini nella scuola non fanno altro che esercitare marce fasciste. La festa della Madonna era il giorno del „crepito". „In questo chiasso di battaglia non si vedeva negli occhi delle persone felicità o estasi religiosa, ma una specie di follia, una pagana smoderatezza ... tutti erano eccitati, gli animali correavano spaventati..." (103). La povera Madonna di Viggiano era fatta di cartapesta dipinta, e la popolazione spendeva anche tremila per i fuochi d'artificio, „tremila per Gagliano, sono una somma enorme, il risparmio totale di mezza annata, ma per i fuochi li buttavano volentieri" (105).

Concezione del mondo e modo di vivere: I contadini vedono in tutto demoni „la capra è un animale diabolico ... ma non è cattiva, non ha nulla a che fare coi diavoli cristiani" (58). Le favole e le credenze penetrano nella vita di ogni giorno. Un novantenne gaglianese „il suo viso era fuori del tempo, rugoso e sformato come una mela vizza: fra le pieghe della carne rinsecchita brillavano due occhi chiarissimi, azzurri e magnetici" racconta storie fantastiche su demoni, diavoli e briganti (59-63). Nessuna donna può frequentare un uomo solo „se non in presenza d'altri ... il divieto è ri-

gidissimo ... la regola riguarda tutte le donne, perchè l'amore non conosce età" (87). Le superstizioni ci sono dappertutto nella vita di ogni giorno: filtri, incantesimi, magie. Ci sono venti streghe nel paese „quelle che avevano avuto molti figli di padre incerto, ... facevano tuttavia mostra di una certa libertà di costumi, e si dedicavano insieme alle cose dell'amore e alle pratiche magiche ... curare malattie con incantesimi" (90-91). Ogni realtà qui diventa favola, anzi l'irreale è realtà per loro. Anche i briganti dei tempi lontani diventano eroi. Ci sono molti esseri strani „che partecipano di una doppia natura ... una donna che non mostrava, a vederla nulla di particolare, era figlia di una vacca. Così diceva tutto il paese, e lei stessa lo confermava. Tutti i vecchi ricordavano la sua madre vacca ..." (98). Per i contadini tutto ha un doppio senso, „la donna-vacca, l'uomo-lupo, il Barone-leone, capra-diavolo ... ogni persona e ogni oggetto, ogni parola partecipa di questa ambiguità" (102). La guerra di Mussolini in Abessinia non suscitò passioni nei contadini e non ricordavano neanche la guerra mondiale e non parlavano dei morti in guerra. Ma la guerra dei briganti era conservata in cuore da tutti. Qui Levi in più pagine spiega la sua concezione delle „guerre nazionali dei contadini". La quarta guerra è il brigantaggio che rappresenta „il desiderio cieco di distruzione che ... cova per secoli sotto la mite pazienza della fatica quotidiana" (125). Tantissime leggende arricchiscono il quadro dipinto con affetto e eroismo dei briganti.

Stratificazione sociale: I signori del paese si sentivano obbligati a iscriversi al partito fascista „anche quei pochi che pensavano diversamente, soltanto perchè il Partito era il Governo, era lo Stato, era il Potere, ed essi si sentivano naturalmente partecipi di questo potere" (67). Mentre i contadini del paese erano politicamente indifferenti e non volevano essere presenti alle riunioni fasciste: „non erano fascisti come non sarebbero stati liberali o socialisti, perchè queste faccende non li riguardavano, appartenevano a un altro mondo, e non avevano senso"(67). Per i contadini lo Stato è più lontano del cielo, a Roma ci sono i loro nemici, spiega Levi. Gli „emigranti ritornanti" è facile che aprano un piccolo negozio di barbiere o qualcos'altro. Ma la maggior parte si trova quasi subito in miseria „la moglie malaticcia ... si riconoscono tutti all'aria delusa di cani frustati, e ai denti d'oro" (112).

III. Infine lo scrittore cerca di riassumere in alcune pagine i motivi del problema meridionale, ecco la sua idea meridionalistica: „Ha tre diversi aspetti, che sono le tre facce di una sola realtà ... campagna e città, civiltà precristiana e civiltà non più cristiana, stanno di fronte, ... il secondo aspetto è ... il problema della miseria, infine c'è il lato sociale del problema: ... il vero nemico non è il latifondo, ma la piccola borghesia dei paesi. È una classe degenerata, fisicamente e moralmente: incapace di adempire la sua

funzione... Finchè questa classe non sarà soppressa, non si potrà pensare di risolvere il problema meridionale” (121-122).

Levi è „l’ambasciatore del mondo contadino”, prendendo in prestito le parole di Italo Calvino („Galleria” 1967), e ci presenta un mondo allora sconosciuto, anzi lo rappresenta: il mondo frenato dei dimenticati. Mentre l’altra parte del mondo era ed è in continuo progresso. È il testimone oculare e partecipante di una realtà che il mondo urbano voleva sempre dimenticare.

MARIATERESA ZOPPELLO

DALLA STRADA ALLA VETRATA
spazio pubblico e spazio privato
nel teatro di Carlo Bertolazzi

Negli atti unici giovanili contenuti nella raccolta *Preludio* (1892) e nella prima parte de *El nost Milan: La povera gent* (1893) lo spazio dell'azione scenica è lo spazio aperto, cittadino, lo spazio pubblico, connotato attraverso l'appartenenza all'area del corpo, del bisogno fisico e a quello della fuga, del sogno escapistico: la fame (il mercato del Verzée e le Cucine economiche), la sopravvivenza quotidiana (il Monte di Pietà e gli Asili notturni). Tutti luoghi ben noti al pubblico e la cui riconoscibilità viene accelerata da una scenografia spesso molto complicata che frammenta in più piani lo spazio dell'azione e, nello stesso tempo tende ad espandersi ed a inglobare sulla scena porzioni sempre più grandi di spazio esterno, mostrando le vie reali e facendo scorgere nel fondo edifici sconosciuti.

Descrivendo il mercato del Verzée (il Verziere) la didascalia indica puntigliosamente i nomi delle vie, predispone Osteria e tavolini del Caffé, tra i quali colloca esattamente i banchi dei fruttivendoli, ad ognuno dei quali corrisponde un nucleo familiare o un personaggio destinati allo scontro evidenziando così anche nella disposizione spaziale il motivo della non solidarietà tra poveri e quindi dell'assenza di residuo populistico nella loro rappresentazione. In seguito però il binomio spazio aperto-spazio pubblico verrà sostituito da quello spazio chiuso-spazio privato tipico degli schemi del teatro nazionale borghese cui Bertolazzi sempre più si avvicina.

Innanzitutto si ha una riduzione della strada in scena, parallela all'elevarsi dello stato sociale dei personaggi. Nella seconda parte de *El nost Milan, I sciori*, due anni dopo *La povera gent*, la strada è solo vista dalle enormi vetrate dell'Anglo American Bar e non più fatta agire ma raccontata dagli avventori.

La progressiva esclusione del fuori, costringe lo spazio scenico a contrarsi in verticalità o a frammentare gli stessi interni.

Nel secondo atto de *La Gibigianna* (1898), in una unica scena, vengono accostati due piani spaziali: sotto il ristorante dei ricchi e sopra il ballatoio degli operai. Ne *Il matrimonio della Lena* (1900) la scena è un inter-

no, diviso a metà tra il salotto e il terrazzo. Ma nel salotto si aprono due porte: una sulla cucina, l'altra su di una anticamera e di là ancora su di una scala. Il terrazzo si affaccia sull'abbaino della casa di fronte, abbaino dotato di finestra „praticabile”.

Se nella fase corale de *El nost Milan* e degli atti unici Bertolazzi metteva in scena i luoghi della miseria in un silenzio assoluto di commenti, nella fase più improntata alla condanna moralistica dei guasti provocati dal potere del denaro, vengono in primo piano i luoghi della città dove il denaro, materialmente, circola: la Banca, la Borsa, l'ufficio dell'usuraio, ma anche i piccoli negozi, le piccole botteghe. La Banca e la Borsa, continuamente evocate nella drammaturgia coeva, sono generalmente presenti solo attraverso le battute dei personaggi. *La casa del sonno* (1902) mostra, al secondo atto, l'interno di una banca, l'ufficio del protagonista, in cui una porta dà direttamente sugli uffici mostrando casseforti e impiegati al lavoro. Da notare però che il primo e terzo atto mostravano il classico interno della commedia borghese, il salotto, lo spazio del privato.

Lo studio dello *Strozzini!* (1894) viene illustrato dalla presenza contrastante della cassaforte da un lato, con sopra appeso il crocifisso, e dai ritratti del re e della regina dall'altro, dal braciere spento e dal freddo del luogo: tutti elementi che descrivono e sottolineano l'avarizia, la durezza di cuore dello strozzino.

Nella descrizione del retrobottega emerge l'atmosfera asfittica e bovaristica in cui vive immersa Lina, la moglie adultera de *Il successore* (1898).

I barattoli della farmacia sparsi in giro, la vecchia poltrona, il pianoforte, una finestra sulla strada. La farmacia passa in secondo piano, come nel resto della produzione di Bertolazzi passano in secondo piano i luoghi pubblici e si impone invece lo spazio privato, il salotto da cui la realtà esterna viene contemplata attraverso le finestre e le vetrate che avevamo visto comparire ne *I sciori*. Ma, proprio per questo, il salotto diventa il luogo claustrofobico della famiglia disgregata dall'azione corrosiva del denaro, dal trionfo dell'egoismo. Questi interni tenderanno a istituire un rapporto proprio con gli esterni contemplati dalle vetrate: rapporto che si definisce molto spesso come desiderio di fuga rispetto al dentro, o sottolineatura/ commento all'azione del salotto, comunque come una azione alternativa a quella che la scena mostra.

Ne *L'egoista* (1900), spietata descrizione di un crudele animale *metropolitano*, dall'interno cittadino del primo e secondo atto si passa negli ultimi due ad un interno in campagna, aperto da una vetrata su un giardino pieno di fiori e di luce da dove entra la proposta d'amore dell'ingegnere per la figlia del protagonista Franco, l'egoista appunto, che, nel salotto, ansioso solo del proprio benessere, la annulla.

Al quarto atto la medesima vetrata propone la campagna sotto la neve nella penombra serale. Un paesaggio spettrale usato per marcare l'arida solitudine della vecchiaia dell'egoista, ma che assume anche una connota-

zione di positività di salute incontaminata rispetto alla decadenza, alla senilità dell'interno. Dall'esterno infatti arrivano i suoni della festa di nozze dei contadini che il dottore descrive vecchi ma quasi nudi nella neve, intenzionati a sborneie colossali. E il povero Franco va avanti a latte caldo e brodo.

Con *Lorenzo e il suo avvocato* (1905) siamo subito in campagna, dove, poveri e felici, vivono il vecchio Lorenzo e la nipote. Anche il loro salotto si apre sul fuori: al primo atto, quando la situazione di felicità è immutata, la finestra è chiusa. Si apre al secondo atto quando dalla città arriva l'infelicità: un lavoro per il fidanzato di Nannina che significa solitudine e abbandono per il vecchio. La luce, il sole che entrano dalla finestra contrastano con la fine dell'atto che vede il suicidio del protagonista incapace di sopportare la distruzione del suo mondo.

Ne *La casa del sonno* al primo atto vediamo una casa di campagna, la casa natale del protagonista: vigilia di Natale, il fuoco nel camino, la famiglia riunita, il nonno che sonnecchia. La città irrompe con il ritorno del figlio banchiere. Dopo il secondo atto, ambientato nell'inferno della Banca, tra urla, telefonate, bollettini di Borsa, ritorniamo alla casa paterna dove ormai è entrata la morte a distruggere la famiglia.

La campagna diventa in questo modo il luogo alternativo, il luogo della pace e dell'armonia almeno fino a quando città e denaro non vi si introducono con effetti devastanti.

D'altra parte l'America è la destinazione degli sconfitti in *Strozzini* e *L'egoista*, come dall'Africa proviene e all'Africa ritornerà Riccardo di Rivalta, nobile de *I sciori*, uomo superiore vagamente dannunziano, incapace tuttavia di affrontare per amore i pregiudizi del proprio ceto. I luoghi esotici, incontaminati, appaiono alla fine come l'ultimo integro rifugio nella fuga dalla metropoli corrotta.

Bibliografia

- C. Bertolazzi, *Preludio*, con Prefazione e Illustrazioni di A. Utì, Milano, Aliprandi, 1892.
El nost Milan: La povera gent – I sciori; Strozzini; La Gibbigianna; Il matrimonio della Lena; Lorenzo e il suo avvocato in, dello stesso, *El nost Milan e altre commedie*, a cura e con Introduzione di F. Portinari, Torino, Einaudi, 1971.
Il successore e *La casa del sonno* in, dello stesso, *Teatro*, Milano, Casa Editrice Ditta G. Agnelli, 1915.
 A.A.V.V., *Teatro dell'Italia Unita*, a cura di S. Ferrone, Milano, Il Saggiatore, 1980.
 D. Bablet, *Esthétique générale du décor de théâtre de 1870 à 1914*, Paris, Edition du CNRS, 1975.
 G. Bartolucci, *La didascalia drammaturgica*, Napoli, Guida, 1973.
 F. Angelini-C. A. Madignani, *Cultura narrativa e teatro nell'età del positivismo*, Bari, Laterza, 1975.
 A.A.V.V., *Il teatro italiano*, vol: V, *La commedia e il dramma borghese dell'Ottocento*, a cura e con Introduzione di S. Ferrone, Torino, Einaudi, 1979.
 F. Mancini, *L'evoluzione dello spazio scenico dal Naturalismo al teatro epico*, Bari, Dedalo, 1975.
 G. Pullini, *Teatro italiano fra due secoli. 1850-1950*, Firenze, Parenti, 1958.
Il teatro italiano dell'Ottocento, Milano, Vallardi, 1981.

(180.) ÜRES OLDAL

LINGUISTICA

(182.) ÜRES OLDAL

BORS EDIT

TEMPS DIVISÉ ET TEMPS INDIVIS DANS LES CONFESSIONS DE ROUSSEAU

La démarche présentée dans cette étude s'inscrit dans le cadre d'une approche interdisciplinaire qui se donne comme objectif la mise en harmonisation des concepts des disciplines différentes dans l'analyse des faits de langue. Les concepts, qui émanent de la linguistique traditionnelle (P. Imbs), de la linguistique textuelle (H. Weinrich), de la linguistique d'énonciation (D. Maingueneau), de la psychologie transpersonnelle (R. Assagioli), de la psychologie générale (A. M. Ludwig), de la psychologie de l'être (A. H. Maslow), de la critique littéraire (M. Raymond, S. Starobinski, G. May) sont rassemblés dans le but d'essayer de rétablir la communication entre la linguistique, la littérature et la psychologie.

L'APPORT DE LA CRITIQUE LITTÉRAIRE

„J'étudiais un jour seul ma leçon dans la chambre contiguë à la cuisine. La servante avait mis sécher à la plaque les peignes de Mlle Lambercier. Quand elle revint les prendre, il s'en trouva un dont tout un côté de dents était brisé. A qui s'en prendre de ce dégât? personne autre que moi n'était entré dans la chambre. On m'interroge: je nie d'avoir touché la peigne. M. et Mlle Lambercier se réunissent, m'exhortent, me pressent, me menacent; je persiste avec opiniâtreté; mais la conviction était trop forte, elle l'emporta sur toutes mes protestations, quoique ce fût la première fois qu'on m'eût trouvé tant d'audace à mentir” (Rousseau, J.-J., 1968, p. 57)

Cet événement, qui trouble le bonheur enfantin, constitue le commencement d'un nouvel âge: l'âge de la transparence perdue (Starobinski, S., 1957). En effet, cette première injustice, qui reste profondément marqué dans l'âme de Rousseau, divise le temps et provoque la „déchirure de l'être et du paraître” (Raymond, M., 1962): une fois pour toutes, le paradis est perdu, la transparence réciproque des consciences, la communication totale et confiante ne se rétablit que rarement, dans la nature cachée de l'homme.

Rousseau „découvre en lui-même la proximité de la transparence originelle; et cet „homme de la nature” qu’il avait cherché dans la profondeur des âges, il en retrouve maintenant les „ traits originels ” dans la profondeur du moi. Celui qui sait rentrer en soi-même, peut voir resplendir à nouveau le visage de dieu submergé, délivré de la „ rouille ” qui le masquait ” (Starobinski, S., 1957 p. 31). Pour retrouver l’homme de la nature „il lui a suffi de se peindre lui – même et de se rapporter à sa propre intimité, à sa propre nature, dans un mouvement à la fois passif et actif, se cherchant lui-même, s’abandonnant à la rêverie” (Starobinski, S., 1957, p. 31). „...la nouvelle transparence est un rapport intérieur au moi, une relation de soi à soi: elle se réalise dans la limpidité du regard sur soi-même...” (Starobinski, S., 1957, p. 32). Cette nature cachée n’est pas réellement perdue, on peut la masquer, mais elle n’est jamais détruite, et la mémoire peut la faire entrevoir au fond du passé et la délivrer de ses voiles. C’est par la disparition du voile („obstacle”) que Rousseau réussit à fonder l’unité de son existence.

Dans les Confessions se souvenir est souvent équivalent à se livrer à la contemplation, à rentrer en soi-même. Durant ces expériences, Rousseau s’oublie, il se déleste de son passé, la conscience de séparation est remplacée par la transparence des âmes: „l’existence s’étend sur une espace plus vaste, l’être sensitif goûte une plénitude intense mais simultanément l’être personnel oublie sa différence, il se détend dans une *volupté tranquille*” (Starobinski, S., 1957, p. 103). Il a le sentiment de participer à un présent éternel où les hommes retrouvent la certitude d’une commune ressemblance. Il recherche l’idéal de la transparence dans un monde où le „désordre actuel” est remplacé par un „ordre plus parfait” (Starobinski, S., 1957, p. 39) accompagné des instants de l’éveil. „Notons ici la valeur privilégiée que Rousseau attribue à l’instant de l’éveil et en particulier à ces rares circonstances où la conscience s’éveille sans se reconnaître, sans pouvoir encore se rattacher à son histoire ou à son passé, de sorte que rien ne trouble pour elle la parfaite limpidité du présent. Dans la campagne lyonnaise, ou au théâtre à Venise, ou surtout après la chute de Mênilmontant, Jean-Jacques connaît des réveils qui sont des naissances à la vie: il sort du néant, et il n’est pas encore entré dans le temps. Son âme appartient alors toute entière au bonheur intemporel de sentir et de se sentir pour la première fois.” (Starobinski, S., 1957, p.100)

L’autobiographe, tout en choisissant ses propres souvenirs, élimine en même temps les détails étrangers, même ceux qui avaient été présents à sa conscience au moment du passé: il s’agit donc d’un mécanisme de censure (May, G., 1979). Le type de souvenir qui résulte de cette censure doit être pris en considération: chez Rousseau, les souvenirs de „transparence” sont fréquents, étant donné qu’il a passé sa vie à rechercher la transparence, la communication totale avec les autres.

La manière dont Rousseau décrit cet état de transparence („des moments de délire où je n'étais plus moi-même”, Raymond, M., 1962, p. 22) et la définition qu'en donne Raymond („L'être rêve qu'il s'épand sans obstacle, non seulement dans l'espace mais aussi dans la durée. Échappant à toute idée d'un temps morcelé et même au sentiment d'un présent intinsèque, distinct du passé et de l'avenir, la conscience de moi extraordinairement dilatée pressent la joie de l'existence absolue”, Raymond, M., 1962, p. 72) coïncide avec les résultats des recherches faites en psychologie moderne.

L'APPORT DE LA PSYCHOLOGIE

En psychologie, l'état de transparence correspond aux expériences des sommets (Maslow, A. H., 1968: „peak-experience”, aux expériences supraconscientes (Assagioli, R., 1994) ou à ASC (Ludwig, A. M., 1972: „altered states of consciousness”). Voilà quelques caractéristiques décrits par Maslow, Assagioli et Ludwig: sentiment de liberté intérieure, sentiment de totalité, de plénitude d'être, joie, gaieté, sens de la vérité (Maslow), expansion, élargissement de la conscience, sentiment de profondeur, éveil, sentiment d'un renouveau (Assagioli), caractère indicible, temporalité altérée (intemporalité, accélération, ralentissement du temps), sentiment d'omnipotence (Ludwig).

L'APPORT DE LA LINGUISTIQUE

Durant la rédaction d'une autobiographie, qui est l'un des documents existant sur ces types d'expériences, le travail de mémoire consiste à se laisser envahir par des souvenirs affectifs, on peut observer un constant va-et-vient entre le présent actuel et le passé, le présent actuel et le présent intemporel, le présent actuel et le présent-passé (Imbs, P., 1960), le passé et le présent-passé. Selon Maingueneau (1993) on passe d'un système énonciatif à un autre avec l'intrusion du „discours” dans le „récit”. De ce point de vue le pronom „je” joue un rôle particulier puisqu'il opère sur deux registres, ce qui permet le passage entre les deux systèmes énonciatifs: „grâce aux je on glisse constamment d'un plan d'énonciation à un autre. Ce je s'interprète, en effet, de deux façons: tantôt comme personnage du „récit” tantôt comme éléments du „discours” du narrateur.” (Maingueneau, D., 1993, p. 44).

Comme le montre l'analyse de Maingueneau, Je + PR servent de base au discours narrateur, tandis que Je + PS (ou PR) représentent le récit dans l'autobiographie. Pour la combinaison de Je + PR, Weinrich, H. (1989) cite un cas particulier, notamment le cas éventuel où le présent

peut devenir l'indice de l'acte de parole performatif: „*Eh bien, je déclare à la face du Ciel que j'en étais innocent, que je n'avais ni cassé, ni touché la peigne que je n'avais pas approché de la plaque et que je n'y avais même pas songé.*” (Rousseau, J.-J., 1968, p. 56.)

Cette remarque repose sur la théorie des actes du langage, selon laquelle l'énoncé „*je déclare à la face du Ciel...*” correspondrait à l'acte de jurer, qui a comme temps principal le PR et en outre, suppose des interlocuteurs ou, dans le cas présent, des lecteurs.

Dans l'extrait de l'histoire de la peigne, on voit Rousseau être envahi de ses souvenirs pleins d'émotions, par l'intermédiaire des passages du passé au présent-passé: dans le récit au passé (IMP, PS, PQP) s'intercale une partie au présent – passé constituée de propositions juxtaposées, de phrases elliptiques (ellipse du sujet) ce qui produit un „tempo narratif accéléré” (Weinrich, H., 1989). Le glissement du passé dans le présent - passé s'effectue à l'aide d'une interrogation qui rompt le récit au passé, et introduit le souvenir affectif. Et à croire aux mécanismes des métaphores en phonétique (Fónagy I., 1983), on peut observer en outre, le grand nombre de constrictives sourdes et sonore (*se réunissent, m'exhortent, me pressent, me menacent*) qui portent des traits phonostylistiques, notamment des marques de l'émotion violente.

L'un des aspects de l'autobiographie de Rousseau est donc un processus de remémoration, c'est à dire une réactualisation du passé (Raymond, M., 1962): „Il semble alors à Rousseau que le temps est supprimé, le passé est vécu comme un présent. Mais en général les souvenirs s'intègrent au présent sans l'annihiler” (Raymond, M., 1962, 203) „Il s'agit d'un glissement du passé dans le présent, ou d'une contamination” (Raymond, M., 1962, p. 203) Le souvenir et rêveries sont mêlés, le sentiment du passé, le sens du présent, l'imagination du futur tendent à se confondre. Dans la notion du temporel est encadré la notion de l'intemporel. Ex:

„Ici commence le court bonheur de ma vie, ici viennent les paisibles mais rapides moments qui m'ont donné le droit de dire que j'ai vécu (...) Comment ferai-je pour prolonger à mon gré ce récit si touchant et si simple, (...) comment dire ce qui était ni dit ni fait, ni pensé même, mais goûté, mais senti sans que je puisse énoncer d'autre objet de mon bonheur que ce sentiment même. Je me levais avec le soleil et j'étais heureux, je voyais maman et j'étais heureux, je la quittais et j'étais heureux, je parcourais les bois, les coteaux, j'errais dans les vallons, je lisais, j'étais oisif, je travaillais au jardin, je cueillais des fruits, j'aidais au ménage et le bonheur me suivait partout, il n'était dans aucune chose signable, il était tout en moi-même, il ne pouvait me quitter un instant.” (Rousseau, J.-J., 1968, p. 265)

Les temps du commentaire (Weinrich, H., 1989) (présent, futur, PC comme temps d'antériorité) se glissent dans un récit à l'IMP. L'emploi systé-

matique de l'IMP est propre aux récits de rêve et reflète un caractère confus et indistinct des faits de conscience (Adam, J. M., 1994). Cet emploi spécial de l'IMP est le plus apte à exprimer le passé vécu – dit Banfield, A. (Adam, J. M., 1989), car, tout passé vécu est confus, obscur, fragmentaire, ainsi, les PC et PS trichent en donnant l'illusion de la globalité, de la ponctualité, de l'accompli. Dans cet extrait l'imparfait perd sa temporalité grâce à d'autres traits secondaires, comme le rythme spécial (Raymond, M., 1962) qui est propre au langage évasif, formé de répétitions des propositions entières (p.ex *j'étais heureux*), des propositions coordonnées – reliées par la conjonction de coordination „et” –, des propositions juxtaposées, et des pronoms personnels sujets „il” et „je”, et caractérisé par la manque de la subordination, par l'ordre indifférent des propositions, ce qui assure le caractère confus du passé vécu. Tous ses procédés, contrairement au souvenir de l'histoire de la peigne, produisent un „tempo narratif ralenti” (Weinrich, H., 1989), partant, l'extrait cité traduit le calme, le sentiment de plénitude, le bonheur, l'ordre parfait. Quant aux moyens langagiers, on peut constater que très souvent c'est l'intemporel accompagné d'autres traits révélateurs qui sert de procédé de verbalisation des expériences des sommets que Rousseau ne cesse pas de rechercher pendant toute sa vie.

CONCLUSION

La notion du temporel, intemporel et omnitemporel tendent à se confondre au niveau psychique de même qu'au niveau linguistique. Le temps indivis (intemporel, omnitemporel) qui transcende la distinction du passé, du présent et du futur (Imbs, P., 1960) traduit ce va-et-vient entre le présent et le passé.

Le présent qui est la forme par excellence du temps indivis est un temps à double face; d'une part, en tant que forme du temps indivis il exprime l'omnitemporalité (présent de la confession):

„J'ai des passions très ardentes, et tandis qu'elles m'agitent, rien n'égale mon impétuosité: je ne connais plus ni ménagement, ni respect, ni crainte, ni bienséance; je suis cynique, effronté, violent, intrépide; il n'y a ni honte qui m'arrête, ni danger qui m'effraye: hors le seul objet qui me préoccupe, l'univers n'est plus rien pour moi. Mais tout cela ne dure qu'un moment, et le moment qui suit me jette dans l'anéantissement” (Rousseau, J.-J., 1962, p. 72)

D'autre part, se trouvant à mi-chemin entre le temps divisé et le temps indivis, il s'emploie comme un procédé de la réactualisation du passé, de la présentation des souvenirs vifs (p. ex. l'histoire de la peigne). Cet emploi est considéré soit comme un présent à valeur du passé (Imbs, P., 1960) soit comme un présent aoristique (Maingueneau, D., 1993) dont la fonc-

tion peut être de suspendre momentanément le cours du récit ou de présenter un procès sans durée en instaurant un hors-temps, soit comme un présent historique (Weinrich, H., 1989) dont le but est de „peindre une situation de façon vivante pour la rendre immédiatement présente à l'auditeur ou au lecteur.” (p. 141)

L'imparfait, qui est une forme du temps divisé, peut perdre sa temporalité (IMP intemporel), en exprimant des expériences de transparence ou des souvenirs vagues où les IMP sont mêlés au PS qui donne l'illusion de la globalité du souvenir, alors qu'il s'agit seulement de compléter les trous de la mémoire:

„Ce fut, ce me semble, en 1732 que j'arrivai à Chambéry, comme je viens de le dire, et que je commençai d'être employé au cadastre pour le service du Roi. J'avais vingt ans passés, (...)” (Rousseau J.-J., 1968, p. 215).

Dans le récit des souvenirs, on trouve donc des formes du temps divisé (PS, IMP, PQP etc.), interrompues par les formes du temps indivis, donnant l'illusion de la globalité bien qu'il s'agisse toujours des fragments de souvenirs complétés par l'imagination de l'autobiographe.

Références

- Adam, J.-M.: Le passé simple: „pierre d'angle du récit?” in: *Le texte narratif*, Nathan, Paris, 1994, 233-250.
- Assagioli, R.: *Le développement transpersonnel*, Desclée de Brouwer, Paris, 1994.
- Fónagy I.: *La vive voix*, Payot, Paris, 1983.
- Imbs, P.: *L'emploi des temps verbaux en français moderne. Essai de grammaire descriptive*. Klincksieck, Paris, 1960.
- Ludwig, A. M.: Altered states of Consciousness in Tart, C.T. (ed.) *Altered states of consciousness*, Anchor Books, Doubleday and Company, Inc, Garden City, New York, 1972, 11-25.
- Mainqueneau, D.: *Éléments de linguistique pour le texte littéraire*, Paris, Bordas, 1993.
- May, G.: *L'autobiographie*. PUF, Paris, 1979.
- Maslow, A. H.: *Toward a Psychology of Being*, D. Van Nostrand Company, Inc. New York, 1968, 71-115.
- Raymond, M.: J.-J. Rousseau. *La quête de soi et la rêverie*, Paris, 1962.
- Rousseau, J.-J.: *Les Confessions*, Garnier-Flammarion, Paris, 1968.
- Starobinski, S.: J.-J. Rousseau. *La transparence et l'obstacle*, Paris, 1957.
- Weinrich, H.: *Grammaire textuelle du français*, Didier-Hatier, Paris, 1989.

CZÖNDÖR KLÁRA

EL PASADO Y EL PRESENTE DEL JUDEOESPAÑOL

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

El 31 de marzo del año 1492, los Reyes Católicos – Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla – decretan la expulsión de los judíos de España, dos semanas antes de la gran fiesta que recuerda su primer éxodo.

Después de la destrucción del templo en Jerusalén, las condiciones de existencia para un estado israelí se desvanecen, y para el pueblo judío empieza una odisea que dura más de dos mil años. Muchos soldados judíos fueron capturados y vendidos como esclavos por los romanos. Con ello, una nueva oleada de judíos llegó a Europa, y es entonces cuando empieza su dispersión, principalmente por las regiones colindantes del mar Mediterráneo. Los miembros de este pueblo llegaron a los lugares más remotos del Imperio Romano, no sólo como esclavos, sino también como comerciantes. En el siglo III ya en todo el territorio del imperio vivían judíos. Debido a la multitud de vicisitudes que sufrieron en las provincias orientales, muchos se trasladaron al oeste, donde pudieron vivir como ciudadanos gozando de plenos derechos, e incluso se les dispensó de todo tipo de obligación que hubiera significado la violación de su religión.¹

Tras la caída del Imperio (395) los judíos permanecieron bajo el dominio de distintos reinos. Por todas partes formaban parte de una minoría: les trataban como gente ajena debido a su origen y religión. Estaban contentos si les trataban bien, pero también lo soportaron, en caso contrario. Si les expulsaban, liaban sus bártulos y se trasladaban a otro lugar. En muchos países, el destino de los judíos dependía de la resistencia de los soberanos laicos frente a la influencia antisemita del clero. Los soberanos, no tanto por motivos humanitarios sino más bien por causas de utilidad, no perseguían con agrado a los súbditos que servían al bien del país.

Su situación fue favorable entre los visigodos hispánicos hasta que éstos adoptaron el catolicismo en 589. Desde entonces el destino de los judíos

fue empeorando. El objetivo de la Iglesia era convertirles, y al darse cuenta de que seguían fieles a su religión, iban castigándoles con leyes cada vez más crueles. Hasta que por fin llegaron a prohibirles el ejercicio de la religión judía. Los que clandestinamente seguían fieles, llegaron a ser esclavos, les robaron a los hijos, a quienes educaron en conventos para convertirles en cristianos. Sin embargo, este dominio opresivo no pudo sobrevivir por mucho tiempo. El reino visigodo occidental llegó a ser víctima de conflictos interiores, estalló una rebelión que fue aprovechada por el general árabe Tarik venido de África, que pasó a Hispania, y en una sola batalla derrotó completamente al ejército desavenido de los visigodos occidentales. Los árabes se apoderaron de toda la Península, y con esto acabó la persecución de los judíos.

En 756 se formó un califato árabe independiente en la Península, con su sede en Córdoba. Bajo la dirección de sus hábiles emires, el país se convirtió en uno de los estados económicamente más avanzados de Europa. Junto con el florecimiento económico se desalloraron las ciencias y las artes. También los judíos desempeñaron un papel importante en este progreso general. Como campesinos entendidos en la tierra, como comerciantes que disponían de buenas relaciones internacionales, como diplomáticos de talento y médicos reconocidos sirvieron su patria en todos los campos de la vida. Los judíos gozaron de una igualdad de derechos casi completa. Como lengua coloquial utilizaban el árabe, al ser una lengua pariente del hebreo, pero la mayoría sabía bien este último. En el plano social formaron una unidad cerrada.

En el siglo XI el califato unificado de Córdoba se dividió en varias partes, sin embargo, los judíos siguieron teniendo papel reconocido en los nuevos pequeños estados. A fines del siglo XI unas tribus mahometanas –bereberes– venidas de África acudieron en la ayuda de los árabes debilitados en España. Estas tribus fanáticas odiaban todas las religiones ajenas, por consiguiente, la judía también. Aunque los judíos encontraron refugio en las cortes de los reyes cristinos españoles, su seguridad se vio quebrantada. A pesar de que la vida espiritual sigue el nivel anteriormente alcanzado por un siglo más, la inseguridad de su situación social hace sombra a su vida tan brillante algún tiempo atrás. En el siglo XII los judíos españoles llegaron a una época de inquietud política, de una decadencia lentamente acaecida.²

Debido a la influencia de la cultura árabe y la libertad, en España se formó un tipo de judío enteramente distinto del de los otros estados europeos. Los judíos españoles fueron ricos, distinguidos, de pensamiento laico; mientras que los miembros de los otros países europeos vivieron una vida deprimida y triste. Los dos tipos difieren también con respecto a la

pronunciación del idioma hebreo. Los judíos españoles (sefardíes) insistieron más en la antigua pronunciación hebrea que los llamados judíos asquenazíes en otros países.

En el siglo XII los judíos, insidiados por las aún inquietas tribus bereberes, encontraron refugio en los reinos cristianos del norte de la Península. Sin embargo, la agitación permanente de la Iglesia no dejó de tener sus consecuencias. En el siglo XIII y XIV aún encontramos judíos que ocupan altos cargos en las cortes, pero ya en el fondo se vislumbran las llamas amenazadoras del futuro. Aquí y allí ya se oye de manifestaciones antisemitas y más tarde de medidas antisemitas oficiales. A fines del siglo XIII fue imposible no percibir que la nube oscura, que ya hacía bastante tiempo estaba cubriendo el cielo sobre el pueblo judío de Europa, iba acercándose hacia los judíos españoles.

Hasta comienzos del siglo XII los judíos principalmente se dedicaron al comercio y una minoría a la industria y al cultivo de la tierra. Sin embargo, por estas fechas los rivales cristianos empezaron una campaña organizada para substituirlos en sus actividades tradicionales. Los judíos, al no poder ser vasallos y por consiguiente no poder servir en el ejército, no pudieron recibir tierras según la ideología medieval. Las ciudades italianas y alemanas de la Hansa les alejaron del comercio internacional; mientras tanto las cofradías – del comercio al por menor y de la industria – no aceptaron a afiliados judíos. Así, privados de todos sus recursos anteriores, poco a poco se vieron obligados a ocuparse de aquella rama de la vida económica que por mucho tiempo fue detestada por los cristianos: los asuntos financieros.

Su impopularidad iba creciendo por efecto de las supersticiones medievales y las calumnias artificialmente provocadas. De este modo, a partir del siglo XIII, en toda Europa su destino fue la humillación, la expulsión y la persecución. En 1290 fueron expulsados de Inglaterra, en 1395 de Francia. Desde luego, su opresión no fue igualmente cruel en todas partes: en Italia, en el Sur de Francia y en España vivieron bajo condiciones más favorables hasta 1391. Más tarde, también en España, el odio contra los judíos fue creciendo debido a la agitación sistemática y tenaz de la Iglesia católica española; y a fines del siglo XIV culminó en matanzas violentas. Como consecuencia de las persecuciones, muchos se convirtieron al catolicismo. En un principio éstos, como „conversos”, fueron aceptados con agrado; pero más tarde, cuando como cristianos recibieron altos cargos en las cortes, empezaron a perseguirles. Les acusaron de seguir clandestinamente su religión. Les apodaban „marranos” y, si por si acaso se enteraban de que algunos de ellos seguían costumbres judías, les entregaban a la Inquisición, al tribunal establecido contra los herejes de la religión cristiana.³

Como último acontecimiento de la Reconquista, los árabes – que se hallaban en el rincón meridional de España, en los alrededores de Granada – fueron expulsados de la Península en 1492 junto con los judíos. Los 300.000 judíos supervivientes abandonaron el país que un día remoto fue patria de su mayor esplendor y que ahora se habrá convertido en el país de su más profunda humillación.

Con esta tragedia finaliza la historia de los judíos medievales. En Europa occidental no había judíos, en Europa Central les rodeaba la inseguridad, el odio y la humillación. Tan solo dos países de Europa oriental, Turquía y Polonia, les acogió en número más alto.

El péndulo de la historia de los judíos, que hasta ahora se balanceaba de este a oeste, a la aurora de la edad moderna se encaminaba de oeste a este.

EL ÉXODO

„E ivan por los caminos e canpos por donde ivan con mucho trabajo e fortuna, unos cayendo, otros levantando, unos muriendo, otros nasciendo, otros enfermado, que no avía cristiano que no oviese dolor dellos, e sienpre por donde ivan los conbidavan al bautismo”.

(Crónica del cura Bernáñez)

El país, 1996

Obligados a dejar sus casas, los judíos españoles buscaron salida en tres direcciones. Los de Castilla se fueron a Portugal, donde recibieron asilo temporal a cambio de dinero. Cinco años más tarde fueron bautizados por la fuerza, lo que provocó un nuevo éxodo que llevó a algunos a fundar una floreciente comunidad judía en Holanda. A partir de 1580, la Inquisición portuguesa deportó a muchos judíos conversos a Brasil, acusándoles del ejercicio clandestino de ritos religiosos judíos, de lo que más tarde muchos se trasladaron a Buenos Aires. Los de Aragón y Cataluña salieron por mar hacia Italia, donde encontraron asilo entre otros sitios, en los Estados Vaticanos. En el estado eclesiástico, sometidos a la autoridad del papado, les esperaban desaires y humillaciones, pero podían sentirse a resguardo. Los papas de la época renacentista ya sintieron simpatía hacia la lengua hebrea y la literatura de los judíos, y así, indirectamente, también hacia el pueblo judío. Sin embargo, cuando el reino de Nápoles pasó bajo dominio español, los judíos tuvieron que huir de allí, siguiendo su camino hacia el este, hacia la Península de los Balcanes, Turquía y Palestina. Fi-

nalmente, otros embarcaron desde Cádiz y Cartagena buscando los puertos de Orán y Arcila. Allí vivieron, con distinta suerte, en tierras musulmanas, renovando una convivencia que se había producido en Al-Andalus durante ocho siglos.

La mayoría de los judíos venidos de España que se encaminaron hacia el este, encontraron nueva patria en el territorio del Imperio Otomano. Los turcos, careciendo experiencias políticas y económicas en el gobierno de un estado crecido bruscamente, acogieron con gusto a gente de otra religión, y de este modo también a los judíos. Los sultanes tributaron especial atención a los judíos sefardíes, dado que les consideraban como representantes de la avanzada civilización occidental. En las ciudades más importantes del Imperio Otomano se crearon comunidades judías prósperas, donde sus miembros se agrupaban en asociaciones religiosas y cultivaban sus costumbres. En los primeros años vivieron separados, en agrupaciones que recordaban el lugar de su procedencia. Así, en la Constantinopla de principios del siglo XVI existen sinagogas castellanas, portuguesas, aragonesas, e incluso otras de cordobeses, barceloneses y lisboetas. Estas comunidades sefardíes aparecen en ciudades de Rumanía, de Bosnia y de Serbia, en el norte de Grecia, en el litoral de Asia Menor, y en Palestina, Siria y Egipto. Los turcos mahometanos demostraron indiferencia benévola y tolerancia frente la religión católica y judía; la tierra y el idioma mismo no se consideraron fuerza cohesiva, y no obligaron a los recién llegados a asumir el idioma turco. No les forzaron a cooperar y participar en la vida del país. Esta falta de asimilación hizo que los judíos españoles disfrutaran de una amplísima libertad, tuvieran escuelas propias y se sirvieran durante largos siglos de su lengua libremente, sin que ésta sufriera cambio alguno. Salónica fue uno de los centros más importantes de los emigrantes, donde formaron más de la mitad de la población, con hasta 30 sinagogas, promoviendo un gran florecimiento comercial de la ciudad, a la vez que fundaron allí una universidad.

A diferencia de la política nacionalista tan característica de la mayoría de los países europeos, donde obligaron a los judíos sefardíes a abandonar su lengua, en el territorio del Imperio Otomano no se observó ninguna señal de esta índole hasta la I Guerra Mundial.

LOS JUDÍOS SEFARDÍES Y SU IDIOMA

El español que los judíos sefardíes llevaron consigo era el de finales del siglo XV y principios del XVI. Los sefarditas ibéricos conservaron, tanto sus costumbres religiosas como sus características españolas no judías y el empleo constante de la lengua castellana. Su nombre procede de la pala-

bra hebrea 'Sefarad' que significa España. Su idioma, el judeoespañol, tiene varios nombres. Por muchos fue considerado como versión „bastarda” del latín y lo designaron con distintos nombres como, por ejemplo: ladino, djidio, romance, espaniolit, lingua franca, zargón, español, etc. Según Max. L. Wagner, filólogo alemán, el judeoespañol es: „La lengua española en oposición al hebreo y sobre todo el español de los libros religiosos; *enladinar* quiere decir traducir textos hebraicos al español”.⁴ Los rabinos llamaron „ladino” al lenguaje clásico del Antiguo Testamento y al de otros libros religiosos; esta lengua era para los judíos lo que el latín significaba para los católicos.

En el libro „Regimiento de la vida”, de Moisés Almosrino, publicado en Salónica en 1564, aparece la palabra ‘romance’ refiriéndose al español. Otro vocablo más es el ‘espaniolit’ que se aplica al judeoespañol que se habla hoy en día en Israel.

Este idioma español, hablado en lugares tan alejados de la metrópoli, en comunidades aisladas, conservó los rasgos fonéticos esenciales del español antiguo, que han permanecido con bastante claridad hasta nuestros días. De aquí se deduce el carácter más interesante del habla judeoespañola: su enorme arcaísmo. Al alejarse de la Península, los hablantes no participaron de las grandes transformaciones fonéticas que el español experimentó posteriormente.

La pronunciación del judeoespañol es, en líneas generales, la que indica la „Gramática Castellana” de Antonio Nebrija, conservando formas ya desaparecidas del lenguaje literario español. Por ejemplo, el judeoespañol mantiene la distinción entre *b* y *v*, neutralizada en español moderno, donde ambos sonidos se han transformado en *b*. Al lado de las formas arcaicas aparecen otros sonidos inexistentes en el español literario actual como consecuencia de una evolución interna del idioma o como resultado de influencias externas.

Es también notable el arcaísmo de muchas formas gramaticales y léxicas.⁵ La conservación del carácter castellano del judeoespañol se explica por la naturaleza de las relaciones que existieron entre el judeoespañol y las lenguas que influyeron sobre él. Estas relaciones dependen de la duración del contacto, de su naturaleza, del grado de civilización y de cultura de las poblaciones que hablan las dos lenguas en contacto, de su posición geográfica y de la política lingüística.

En cuanto a la duración del contacto del judeoespañol con otras lenguas, este periodo fue bastante breve, puesto que por la existencia aislada de los ghettos, tuvieron pocas relaciones con los miembros de la sociedad en

que vivían y se limitaba principalmente al elemento masculino. Sus contactos con otros judíos se limitaban a contactos de orden administrativo o comercial. Las mujeres sefardíes no participaron en la vida política y social, por consiguiente, conservaron su lengua más tiempo que sus maridos. En un principio contrajeron matrimonia sólo en el seno de la comunidad sefardí, sólo más tarde hubo matrimonios mixtos.

En lo que se refiere al contacto con el idioma hablado por la comunidad que les acogía, la fuerza económica y política de las comunidades sefardíes impidió el proceso de decadencia del judeoespañol durante los primeros siglos después de su llegada. Esto acaece sólo cuando las comunidades judías pierden su importancia. Como vivieron en diásporas, entraron en contacto con varios idiomas; pero ninguno fue lo suficientemente fuerte como para modificar la estructura del judeoespañol.

El grado de civilización y cultura de los sefarditas fue superior al de los pueblos balcánicos entre los cuales vivía. Sólo cuando entró en contacto con la civilización francesa cambió esta situación.

A pesar de que estuvo en contacto durante largo tiempo con las lenguas balcánicas, sobre todo con el turco, sólo este último influyó en el judeoespañol, en primer lugar en su léxico. Al mismo tiempo la mencionada influencia del francés – alejado geográficamente, pero presente en las escuelas de la Alliance Israélite Universelle – fue más profunda, sobre todo en su fonética y sintaxis. De esto se deduce que el factor geográfico no es siempre decisivo: el contacto activo es, a veces, más importante que el contacto pasivo.⁶

Desde punto de vista de la política lingüística, el judeoespañol se desarrolla durante largo tiempo sin verse sometido a presiones políticas o sociales. Tan sólo cuando se forman las burguesías nacionales, se somete el judeoespañol a restricciones severas, se decreta el cierre de las escuelas de lengua española y llega a ser obligatorio aprender otras lenguas al cumplir el servicio militar. La razón fundamental que salvaguardó el carácter español del judeoespañol es la ausencia de un bilingüismo activo entre este idioma y las lenguas en contacto. Una lengua „muere” si sus hablantes optan por abandonarla en favor de otro idioma, y en el caso del judeoespañol es esto lo que ha ocurrido. El número de hablantes del judeoespañol disminuye con rapidez en comparación con la disminución de los hablantes de una lengua mixta. Dado que el judeoespañol permanece español hasta el momento de su desaparición por abandono, los que tienen intención de renunciar a él adoptan más fácilmente la segunda lengua. Es más fácil elegir, si tienen que elegir entre dos opciones y deciden en favor del sistema que juzgen superior.

Sabido es que desde hace unos 500 años, los sefardíes conservan y hablan todavía con amor la lengua de una nación que los había obligado bajo pena de muerte a salir de la patria después de una estancia cuyos orígenes remontan a más de 2 milenios y medio, cuando lo lógico hubiera sido el abandono del español. Esta paradoja se debe al hecho de que el sefardí, al ser expulsado de la tierra en que vivió tanto tiempo, se encontraba en una situación contradictoria. Por razones de su propia historia, el sefardí olvidó por completo el lenguaje de sus abuelos bíblicos y se vió obligado a usar el instrumento parlante del pueblo entre el cual el destino le obligaba a vivir. El sefardí vivió entre romanos, árabes y cristianos, y bajo cada uno de estos dominios habló el latín, el árabe y el español.

Después de 1492, cuando los sefardíes abandonaron la Península Ibérica y se asentaron en el territorio del Imperio Otomano, llevaron consigo, no sólo la lengua española, sino también la liturgia, el rito y todas las Sagradas Escrituras que habían sido traducidas en lengua castellana unos siglos antes de la expulsión.⁷ Durante varios siglos, en todo el Imperio Otomano, los niños sefardíes recibían una educación que estaba basada en los textos bíblicos transcritos en un castellano puro. Este idioma se perpetúa desde entonces, de generación en generación, sin alteración – ni fonética ni sintáctica – mientras que en la misma España y sus posesiones, el idioma sufría ciertas deformaciones. Los sermones de los rabinos en la sinagoga contribuyeron incluso más que la Biblia a perpetuar la tradición de la lengua española. ¿Cómo se explica que el rabino hable en castellano despojado de balcanismos, de palabras turcas, francesas, griegas y aun hebraicas? Quizás porque esta lengua es y fue siempre para ellos la lengua materna: „El castellano es y ha sido para los sefardíes el idioma de los romances y de las canciones recitadas y entonadas por las madres a los niños en la cuna”.⁸ Este fue para ellos el idioma de los refranes, proverbios, adivinanzas y cuentos.

El conservadurismo de la tradición judeoespañola se explicaría por el aislamiento de las comunidades sefardíes con respecto a la Península. Así, se preservan entre los sefardíes curiosas reliquias, ya olvidadas en España: „Bernardo del Carpio”, „Los siete infantes de Lara”, „Las quejas de Ximena”, „El destierro del Cid”.⁹ Para los ancianos, los antiguos romances siempre representaron el cordón umbilical que los ataba a la tradición, a aquel pasado en que viven, que es el único segmento del tiempo que reconocen como digno de ser vivido, y el que tratan de recordar para sus hijos.

Al establecerse en el Imperio Otomano, los sefardíes trajeron consigo las dos formas del español medieval: la forma escrita, literaria (el ladino) y el lenguaje corriente y cotidiano que se conservaron intactos durante largo

tiempo. „... sólo compran, venden y hacen negocios en español”.¹⁰ La forma escrita del judeoespañol de los siglos XV y XVI difería muy poco del español literario de España en la misma época. Son abundantes los testimonios que revelan la conservación de la lengua con gran pureza, hasta un siglo después de su instalación en Turquía. Se cita siempre, a este respecto, el pasaje de Gonzalo de Illesca, cincuenta años después del éxodo (1574). Dice de los judíos de Turquía:

„Llevaron de acá nuestra lengua, y aún la guardan y usan de buena gana, y es cierto que en las ciudades de Salónica, Constantinopla, Alexandría y el Cairo y en otras ciudades de contratación, y en Venecia, no compran ni negocian en otra lengua, sino en español. Y yo conocí en Venecia hartos judíos de Salónica que hablaban castellano, con ser bien mozos, tan bien o mejor que yo.”

El número de comunidades en el Mediterráneo llegaban a un millar, de ahí la feliz expresión: ‘Mare Nostrum Sepharadicum’.

Algunos dialectos peninsulares también formaron parte del idioma judeoespañol. No obstante, hay diferencias de pronunciación y de léxico entre unos y otros, entre el grupo oriental y el occidental. Este grupo occidental se caracteriza por presentar algunos rasgos típicos de los dialectos del norte de España o de Portugal. En cambio, en el grupo oriental, las condiciones fonéticas recuerdan mucho más a las de Castilla.

Debido al prestigio económico y social de los sefardíes, los judíos de lengua griega, alemana o italiana, en el siglo XVI, adoptan la forma común del español de Oriente. El español corriente fue hablado por un número creciente de no españoles introduciendo expresiones y palabras de su antiguo idioma abandonado. Así se formó una especie de ‘koiné’, en que, al lado de las formas verbales y de los giros de los judíos portugueses y catalanes expulsados, se ven aparecer particularidades propias de los otros judíos no españoles. El idioma hablado por comunidades dispersas parecía ser homogéneo; los sefardíes que vivían en lugares distintos se entendían muy bien.

COMUNIDADES SEFARDITAS EN LOS SIGLOS XVII-XIX

Una vez establecida la Inquisición en España, muchos ‘cristianos nuevos’ se escaparon del país: buscaban países no católicos donde pudieran liberarse de su religión adoptiva y asumir su identidad judía. Se dirigían a centros protestantes como Amsterdam, Hamburgo y Londres, donde retornaban al judaísmo y fundaban sus propias comunidades. En la Francia católica

nominalmente contaban como cristianos, pero como allí no existía la Inquisición, formaban comunidades en Bordeaux, Bayonne y en otros lugares.

Muchos sefardíes se dirigieron hacia el Nuevo Mundo, pero como también en México se estableció un Tribunal de la Inquisición, algunos grupos secretos se establecieron en Brasil. Después de que los holandeses hubiesen tomado la ciudad de Recife en 1630, los judíos pudieron profesar libremente su fe. El Caribe también ofrecía a los recién llegados un ambiente favorable. Las potencias protestantes, Holanda, Inglaterra y Dinamarca se mostraban tolerantes hacia los colonizadores de distintas religiones. Los judíos siempre eran bien acogidos en el continente americano por ser dinámicos comerciantes de habla hispana.

La primera comunidad judía en el Nuevo Mundo fue establecida en Surinam, bajo el dominio británico, en 1635. Tras pasar a ser posesión holandesa, las comunidades sefardíes pudieron mantener sus privilegios, gozaban de libertad comunitaria y tenían sus sinagogas. Existían comunidades judías en las Islas Occidentales inglesas, en Jamaica, Barbados, en las islas Vírgenes, entonces bajo gobierno danés. Estas comunidades mantenían lazos permanentes con los centros rabínicos más importantes en Europa.

La segunda oleada emigratoria tuvo lugar hacia fines del siglo XIX, cuando los recién llegados se asentaron en el Caribe, en Panamá y en Costa Rica. También en este siglo muchos sefardíes emigraron a Argentina. Durante la primera ola emigratoria del siglo XX los judíos procedían del norte de África y de lugares de „habla árabe”, de Alepo y Damasco. Ellos fueron seguidos por los de „habla española” que llegaban de Turquía, Bulgaria, Grecia, Italia, Yugoslavia y Egipto.

DECADENCIA DEL JUDEOESPAÑOL Y DE LAS COMUNIDADES SEFARDÍES

La desaparición de una lengua, como toda evolución lingüística, es resultado de un largo proceso, durante el cual se produce toda clase de cambios, debido a causas internas y externas. La mayor parte de las causas internas se manifiestan sobre todo en la fase final del proceso; pero representan el factor decisivo en la muerte de una lengua. El judeoespañol ha sido abandonado, porque no se podía utilizar en todas las circunstancias, ni para expresar nociones abstractas. Para substituirlo, se debió recurrir a otras lenguas.

En cuanto a las causas externas, en el caso del judeoespañol, la disminución de su prestigio económico y político facilitó la decadencia de la cultura española de Oriente, y por consiguiente, la decadencia de su idioma.

Vamos a examinar cómo se llevó a cabo esta evolución, que tuvo como consecuencia la reducción de las comunidades sefarditas.

En un principio el fondo patrimonial del habla sefardí fue bastante compacto, y los sefardíes de diversas partes pudieron entenderse muy bien. Pero dado el largo aislamiento, ese patrimonio se fue perdiendo poco a poco. Muchas locuciones y voces se olvidaron completamente, y las lagunas producidas se fueron llenando con préstamos de las lenguas de las comarcas donde se habían establecido: en primer lugar del turco, italiano, griego, búlgaro, eslavo, árabe, etc. Como los mismos sefarditas utilizaban cada vez más préstamos, la lengua corriente se iba alejando del 'ladino'.

El judeoespañol se escribía en caracteres cursivos rabínicos desde hacía muchos siglos en todas las comunidades sefárdicas. Es un hecho que contribuyó en grado considerable a la decadencia del judeoespañol, puesto que constituye una especie de criptografía poco accesible a los no judíos; mientras tanto alejaba a los judíos mismos de la filosofía, ciencia y técnica de Europa Occidental y también de la patria madre. Los sefardíes de entonces raras veces se servían de la escritura latina, debido a que la casi totalidad de sus relaciones eran judías. Según un autor sefardí moderno „...el abandono del abecedario español fue la causa esencial de la decadencia intelectual del judaísmo de Turquía”. Los sefardíes usaban también otra ortografía especial, llamada en ciertas partes de los Balcanes, „el solitre”. Era una de las asignaturas que se enseñaba en las escuelas de Turquía a los muchachos sefardíes. Se utilizaba en los negocios y en la correspondencia con los agentes o representantes comerciales en el extranjero. Los libros de contabilidad se llevaban en esta clase de escritura ladina. Hoy en día se usa más el abecedario latino.

Como consecuencia de la decadencia de la cultura sefardí, la forma literaria o escrita se emplea cada vez menos. Sólo permanece la lengua corriente, para transformarse en una lengua coloquial y acabar por desaparecer. La desaparición del judeoespañol se debe ante todo a la reducción de su esfera de uso, es decir, de su valor social como medio de comunicación.

Los antecedentes de este proceso se remontan al siglo anterior con la aparición de los primeros elementos capitalistas turcos y griegos del Imperio Otomano. A partir del siglo XVII los judíos españoles conocen períodos de prosperidad y de regresión, dependiendo de los distintos sultanes. Por consiguiente, debido a una reacción tan intensa contra los judíos españoles en el siglo XIX, por un decreto del sultán se les restablece en un nivel de igualdad con los musulmanes. Con el desmembramiento del Imperio Otomano van apareciendo estados nacionales en los Balcanes; al mismo tiempo que se esfuerzan por apartar a los sefardíes de la vida económica y

social. Los judíos españoles se vieron forzados así a asimilarse a los pueblos entre los cuales vivían.

Por motivos políticos sus relaciones con España fueron debilitándose poco a poco hasta llegar a extinguirse por completo. La expulsión separaba a los sefardíes de Iberia. Los españoles no sabían nada de los sefardíes. Esta separación dio lugar a una ignorancia mutua, y desde luego a un acercamiento de los sefardíes a la cultura religiosa hebrea. Esta manifestación de la decadencia engendró otras: desde el principio del siglo XIX las escuelas llamadas ‘meldares’, donde se enseñaba el ladino, fueron cerradas. Grecia, Bulgaria, Rumanía y Yugoslavia impusieron sus idiomas obligatoriamente en todas las escuelas. Aun en Turquía – donde hubo siempre considerable tolerancia hacia la religión y costumbres de la población no islámica – es el turco, desde entonces, el idioma oficial de toda la enseñanza. También fueron obligados a hacer el servicio militar, y debido a ello aprendían la lengua nacional del país. El conocimiento de esta lengua era indispensable para el ejercicio del comercio, ocupación fundamental de la mayoría de los judíos españoles. Debido al desmembramiento del Imperio, se ponen en contacto con comerciantes no españoles, lo que implica la degeneración de su estilo comercial y la transformación de su idioma.

La desaparición del idioma en Europa occidental fue mucho más rápida; se conservó como lengua litúrgica, y para fines prácticos se empleaban el inglés, el holandés y otras lenguas nacionales. Durante el siglo XIX se debilita el sentimiento religioso entre los judíos españoles, y la juventud pierde su interés por el ladino empleado en las sinagogas.

Junto a la decadencia de la cultura judeoespañola disminuyó rápidamente el número de escritos en ese idioma; aparecen cada vez menos libros y periódicos. Esta limitación de la posibilidad de conocer y emplear la forma escrita de esa lengua lleva a la lectura de publicaciones en otras lenguas. Faltaban también los libros judeoespañoles escritos con caracteres latinos.

La influencia francesa, varias veces mencionada, se hace más fuerte con el establecimiento de las escuelas de la Alliance Israélite Universelle en los Balcanes. Un grupo de personas inteligentes en Francia, deseosas de poner a los sefardíes en contacto con los centros de civilización europea, establecieron estas escuelas para provecho de los hermanos sefardíes. Francia, Italia y Alemania suplantaron la labor que España debió haber llevado a cabo, pero que no realizó. Se enviaron libros y periódicos a estos países, con lo que Francia permitió a la juventud sefardí poseer el instrumento soberano de la moderna civilización del siglo XX y tener acceso a la cul-

tura europea. Pero al hacer del francés la lengua de cultura, los jóvenes se apartaban de las viejas tradiciones españolas y del pasado histórico, que siempre se habían conservado fielmente en el recuerdo de los antepasados. El judeoespañol, que ya en aquel entonces se encontraba empobrecido, se contamina de galicismos e italianismos; el sefardí, sin embargo, no se asimiló al francés por completo.

El empobrecimiento general de la lengua también contribuyó a su decadencia. No había normas para la adopción de los nuevos conceptos surgidos con la civilización moderna. No nacieron palabras y expresiones nuevas; el idioma no sirve para cultivar las distintas ciencias. Su uso se limita al uso de la lengua corriente, ya no sirve para transmitir la cultura. En opinión de sefardíes cultos y de los jóvenes, el judeoespañol no es una lengua 'elegante'. Se recurre al francés o a lenguas balcánicas: el judeoespañol se emplea sólo en familia como lengua conversacional.¹¹

Hoy en día el judeoespañol se habla en grados muy diferentes. Hay personas que lo hablan con corrección, de acuerdo con las reglas gramaticales vigentes; mientras que otras de manera insuficiente, según reglas bastante imprecisas. Muchos ya se han olvidado de las formas correctas, no conocen la acepción puntual de las palabras, y utilizan cada vez menos la lengua. Estos fenómenos serán cada vez más frecuentes. Debido a la inseguridad de su conocimiento, se recurre muy frecuentemente a palabras extranjeras; al mismo tiempo hay toda una serie de expresiones que sólo se reconocen, pero que no se utilizan. Aunque muchas veces se conoce el significado de una palabra, sin embargo, no están seguros de ello, y esta incertidumbre, la mayoría de las veces ni se manifestaría si la respuesta fuera comprensible. No obstante, el número de palabras que forman parte del fondo pasivo del judeoespañol es considerable y va en aumento. La lengua cae en olvido por la disminución constante del número de palabras activas, lo cual restringe cada vez más sus posibilidades de comunicación y hace inútil su empleo.

Es un problema especial en el proceso de la decadencia del judeoespañol, su contacto directo con otras lenguas románicas, concretamente su contacto con el rumano y el italiano. Marius Sala, romanista, jefe de la Sección de Lenguas Románicas del Instituto de Lingüística de la Academia Rumana de Bucarest,¹² considera muy desesperante la situación del judeoespañol. Él fue el primero en plantear la cuestión de la influencia recíproca del rumano y el judeoespañol, en reconocer la urgencia del estudio de éste, su catalogación y análisis, antes de que fuera demasiado tarde.

En cuanto a su relación con el rumano, es un fenómeno natural en el caso de lenguas afines, que el número de préstamos es mayor que en casos

contrarios. Los rasgos comunes se hacen resaltar más entre la lengua que desaparece y la otra que se considera como norma. En razón de la afinidad de las dos lenguas en cuestión, la asimilación dio lugar al detrimento de la lengua en desaparición. Al formar parte de la misma familia, tienen una fonética similar. Esta analogía ha sido notada por los sefardíes de Bucarest, que a menudo tardan en encontrar la forma adecuada de la lengua elegida, pues ya confunden las dos lenguas. Las similitudes hacen perder a los sefardíes la sensación de emplear un lenguaje sagrado y secreto. Para comunicarse algunas cosas sin que los rumanos presentes puedan comprenderlos, recurren a palabras aisladas o hablan bastante rápido, para que no puedan ser comprendidos por los rumanos. A este respecto, el judeoespañol de Bucarest se parece al de Italia.

SITUACIÓN ACTUAL DEL JUDEOESPAÑOL

En razón de la notable dispersión de las comunidades judeoespañolas, casi en todo el mundo se habla su idioma. Las estadísticas publicadas por el Congreso Judío Mundial en 1954, arrojan una cifra de 1.174.000 sefardíes en el mundo, que se considera un poco exagerada porque se incluye a los sefardíes del Estado de Israel. El caso es que tiende a confundirse a los ladinos que hablaron el ladino (judeoespañol) durante generaciones – y cuyo origen hay que encontrarlo en la Península Ibérica – con los judíos orientales, que no estuvieron nunca en suelo español. Habría que denominarlos „judíos de países islámicos, cuyo idioma vernáculo es el árabe o el arameo o el persa”.

Hoy en día hay un millón de judíos que han conservado el castellano arcaico. Lo han conservado no sólo como lengua materna, sino como idioma espiritual, ritual y aun económico.

Actualmente en Israel viven unos 300.000 sefardíes bilingües, originarios en su mayoría del antiguo territorio del Imperio Otomano. En estos últimos 15 años han llegado miles de judíos del mundo hispánico, de América Latina y de los países de África del Norte. Después de la Segunda Guerra Mundial los judíos búlgaros, sin patria, se dirigieron a Israel para empezar allí una nueva vida, en la tierra de sus congénitos. Uno de ellos, acordándose de aquellos tiempos, dice:

„Mi madre se trajo, como todo equipaje, el uniforme con botonadura de Alfonso XIII que vestía mi abuelo, la bandera de España que ahora guarda bajo su cama y la condecoración de Isabel la Católica – la misma reina que había echado a sus antepasados de España – que lucía sobre la pechera”.

El país, 1996

En Israel los judeoespañoles tienen dos periódicos a su disposición: „El tiempo” y „La verdad”, así como media hora de emisión diaria de la „Radio Kol Israel” de Jerusalén.

En relación con el judeoespañol, el problema es cómo obrar y qué medios emplear, para que el habla y la cultura españolas se mantengan en Israel, donde el sefardí está amalgamado con el empleo de la lengua santa de la Biblia, el hebreo moderno. Es natural que éste sea la lengua madre de las nuevas generaciones. Gracias al Instituto Israel, Iberoamérica, España y Portugal, muchos progresos culturales ponen en contacto a los sefardíes con el Mundo Hispánico y su cultura. El Instituto Izhac Ben-Zui se dedica a la investigación de las comunidades sefardíes y orientales. Su biblioteca constituye el centro más importante del mundo, donde se encuentran recogidas las colecciones más ricas de manuscritos, microfilmes, periódicos y ediciones de la producción literaria sefardí, en muchas lenguas y, sobre todo, en judeoespañol. Israel es hoy el „centro sefardí”.

La segunda comunidad más grande del mundo se halla en los Estados Unidos, cuyos miembros se trasladaron al otro lado del océano hace varias décadas. Aún conservan casi intacta el habla familiar de sus antecesores, así como sus tradiciones. Muchos turistas hispanos, al visitar Israel y algunas ciudades de los Estados Unidos, se maravillan de oír hablar a los sefardíes el español del siglo XVI. El Gobierno español debería cultivar y fomentar la enseñanza del castellano en estos países, subvencionando a tal fin a profesores de español.

La prensa judeoespañola nació en Esmirna en 1842 con „La buena esperanza”. Más tarde hubo unos 300 títulos; actualmente ya sólo los dos periódicos mencionados salen en Israel, y la publicación „Salom” en Estambul con una tirada de 3.500 ejemplares, de los que se envían 500 al extranjero.

En 1967 se crea la primera cátedra de judeoespañol en Francia, el Institut National des Langues et Civilisations Orientales. En 1974 se creó un Atelier Judeo-Espagnol, con lo que se contribuyó a la vuelta de los judeoespañoles a sus fuentes.

LOS JUDEOESPAÑÓLES Y ESPAÑA

Después de la expulsión de los judíos, la patria madre, España, no prestó mucha atención a las comunidades sefardíes que se consideraban ser españolas, lo que en primer lugar se explicaba por motivos religiosos.

La jurisdicción española siempre se ocupó de cuestiones religiosas. La libertad religiosa de los no católicos quedó muy limitada a lo largo de la historia de España, incluso en los años setenta de nuestro siglo. Este con-

servadurismo se manifiesta en el concordato firmado con la Santa Sede en 1953, en el que se confirmaba la inferioridad de los no católicos en España. Más tarde, en 1965, el Papa Pablo VI también se ocupó de las relaciones entre la Iglesia y los judíos, sin producirse alteración alguna con respecto a la situación anterior. Aunque después de la muerte de Franco, muchos cambios tuvieron lugar en la vida del país, la condición jurídica de los judíos y demás no católicos en España no se vio alterada en absoluto.

La nueva Constitución promulgada en 1978 – que demostraba simpatía de parte de la Casa Real – declara la ‘libertad religiosa’ de todos los españoles. A partir de esta fecha muchos judíos de Marruecos, por motivos políticos, abandonan sus hogares y se integran en España. El crecimiento económico también atrajo a muchos judíos; en primer lugar a los que vivían en Sudamérica, que regresaron para probar fortuna en España. Sin embargo, la mayoría de los descendientes de los expulsados optaron por regresar a España por motivos emotivos que se ilustran muy bien en el siguiente fragmento:

„Una mañana de domingo, en Valladolid, allí donde estuvo tanto tiempo el corazón de España, David Salinas – el hijo de Señora, la judía de Estambul que ha vuelto a Israel para acabar sus días en la Tierra Prometida – enseña con orgullo su pasaporte español, que ha podido conseguir con solamente dos años de estancia en nuestro país gracias a la misma ley que ampara a latinoamericanos y guineanos. Quinientos años después, un sefardí vuelve a ser español”.¹³

Desde que Menéndez Pidal en 1907 adujo los testimonios de Gonzalo de Illescas y publicó el libro „Viaje de Turquía”, suele ser un lugar común hablar de cierto conocimiento que había en España sobre los sefardíes expulsados.¹⁴ Estas relaciones fueron aflojándose y cesaron finalmente por completo. En los siglos XVII y XVIII Oriente aparece aislado y su tradición cortada con España desde entonces hasta hace varias décadas. Este aislamiento afectó al conocimiento de los sefardíes de los Balcanes: su vida fluyó en plena ignorancia de – y por – España. El siguiente „descubrimiento” de Menéndez Pidal se refiere a esta situación ambigua:¹⁵

„...sabemos (según carta recibida) que existen en Smirna, Salónica, Constantinopla y Viena varios periódicos escritos por judíos españoles y portugueses, en lengua española, con caracteres hebráicos unos, y otros latinos... De suponer es también que los que han sabido conservar en parte, durante tantos años, la rica habla de Cervantes, conservan también numerosas tradiciones de la época de su expulsión de nuestro suelo, que se rán importantísimas para Portugal y España”.

Muy poco después de formularse este „descubrimiento”, los lectores españoles conocieron algunas de esas „tradiciones de la época de la expulsi-

ón”, y la literatura sefardí de Oriente se generalizó entre ellos gracias a la „Antología de líricos”, de Menéndez Pelayo. La inquietud alerta de Antonio Machado promovió por vez primera el interés de los españoles hacia otros españoles „sin patria”.

La fidelidad cordial del sefardí por su antigua patria, obliga muy directamente a España respecto a los que siguen sintiéndose hispanojudíos.¹⁶ A partir de la segunda mitad de los años setenta, cada vez más acontecimientos demuestran este acercamiento. Por ejemplo, en 1976, el Congreso Judío Mundial se celebra en Madrid, donde se expresa el deseo de restablecer las relaciones entre España y los judíos, así como con el Estado de Israel. En aquel entonces los fuertes lazos de España con el mundo árabe evitaron que se establecieran tales relaciones.

Sin embargo, como muestras de interés de parte de la Corona española por la cuestión sefardita, se organizaron varios eventos culturales como, por ejemplo el „I Simposio de Estudios Sefardíes”; se creó el Instituto de Estudios Sefardíes, y en 1981 se celebró el „I Congreso Internacional” en Zamora, sobre „La España olvidada: Los judíos”.

EL FUTURO DEL JUDEOESPAÑOL

Las opiniones respecto al futuro del judeoespañol son, en general, pesimistas. Según algunos escritores y especialistas el judeoespañol va a desaparecer por completo; sin embargo, sigue aún existiendo. No se sabe con exactitud cómo se desallorará en el futuro, pero el hecho de que en Israel y en los Estados Unidos vivan muchos sefardíes es esperanzador. Es posible que los sigan nuevas generaciones, pero esto no se sabe a ciencia cierta. Quizás España pudiera hacer mucho más al respecto, participando en la enseñanza del español, elevando el nivel del judeoespañol; con lo que los sefardíes tendrían acceso a los tesoros de su literatura y de su ciencia. España ya ha hecho mucho, pero mucho queda por hacer. Al mismo tiempo las Academias de Ciencias de los distintos países latinoamericanos también podrían hacer mucho por fomentar entre los sefardíes la cultura y la propagación del idioma español.¹⁷

Para echar una ojeada al idioma judeoespañol, y al mismo tiempo oír una opinión optimista en cuanto a su futuro, leamos el siguiente fragmento de un anuncio emitido en „Voz de América” por un sefardí que nació en Salónica y que ahora vive en Nueva York:

„Como Prezidente del Comité de Educasi3n de la Ermandad Sefardit de Am3rica, tengo el gusto i el plazer de anunsiar a muestros corelizionarios Sefaradin de Israel i a todos los oyentes de radio en lingua espa-

niola de anunsiar como la *Voz de América* del Departamento de Estado de los Estados Unidos de América nos ofresió sus facilidades por comunicarnos ke oy a tenido lugar en la sivdad de Nueva York la distribución de premios a estudiantes sefaradim ke se distingüeron en sus estudios. Estos primeros son dados por nuestra sociedad con los vesh mas ariva la Ermandad gudía de América, con sus 2.500 miembros. Somos fortunados por ser destinados a bivar en estra gran democracia americana ande gozamos de todos los derechos y privilegios con yena libertad de sivdadinos. Rogamos a Dios ke serkamente la mizma fortuna sea encontrada a todos los gidios biviendo en todas partes del munio”.¹⁸

Por fin, leamos unas palabras de don Miguel de Unamuno que continúan siendo tan proféticas hoy como hace más de medio siglo cuando las escribió:

„...Mientras los judíos de Oriente conservan el habla española y en habla española recen a Dios, al Dios de Abraham y de Jacob, mientras viertan en español sus sentires y sus añoranzas, será su patria esta España que tan injusta y cruel fue con ellos. Podrá decir alguno que sólo buscan en el español un recio atadero que los una entre sí y a los hijos de Israel esparcidos por el Oriente, pero ese recio atadero que los una entre sí los atará reciamente a España”.¹⁹

Notas:

¹ Hanh, I. (1995) *A zsidó nép története* Budapest: Makkabi

² Castro, A. (1983) *España en su historia, Cristianos, moros y judíos* Barcelona: Edit.Crítica.

³ Arié, R. (1982) *Historia de España, III. España musulmana – Siglos VIII-XV*. Barcelona: Edit.Labor.

⁴ Wagner, Max L. (1909) *Los judíos españoles de Oriente y su lengua* En: RDR,I. pp.56-63.

⁵ Sala, M. (1970) *Estudios sobre el judeo-español de Bucarest* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

⁶ Molho, M. (1950) *Penetración de extranjerismos en el español de oriente* Madrid-Barcelona.

⁷ Cohen, M. *Los judíos olvidados: los sefardíes del Mediterráneo* Sefardica, marzo de 1984 Año I-No I.

⁸ Menéndez Pidal, R. (1958) *Los romances de América y otros estudios* Madrid: Austral. p. 118.

⁹ Sala, M. (*Ob.cit.*)

¹⁰ Wagner Max (1930) *Caracteres generales del judeoespañol de Oriente* Madrid: Anejo XII de la RFE.

¹¹ Sala, M. (*Ob.cit.*)

¹² Sala, M. (*Ob.cit.*)

¹³ Anaut, A. (1995) *El largo destierro de los judíos españoles* En: El país, 1996.

¹⁴ Alvar, M. (1969) *Variedad y unidad del español* En: Estudios lingüísticos desde la Historia, Madrid: Edit. Prensa Española.

¹⁵ Menéndez Pidal, R. (1969) *Un „descubrimiento” del judeo-español (Reencuentros con la diáspora)* En: Alvar, M. (*Ob.cit.*)

¹⁶ Perez F. R. (1971) *Los sefardíes y el artículo 22 del Código Civil español*

¹⁷ Besso, H. (1964) *La situación actual del judeoespañol* En: Presente y futuro de la lengua española, I, Madrid.

¹⁸ Besso, H. (1964) *Presente y futuro de la lengua española* Vol.I.Madrid.

¹⁹ Unamuno, de Miguel (1905) De una carta de don Miguel de Unamuno al doctor Angel Pulido y Fernández, publicada en *Los españoles sin patria y la raza sefardí*, p. 104, Madrid.

HEGYI ÁGOTA

L'ITALIANO REGIONALE

Un luogo comune sul piano lessicale caratterizza benissimo la situazione linguistica: l'italiano non è monolitico; la stessa frutta (verde di fuori e rossa dentro) è chiamata *anguria* da un italiano settentrionale, *cocomero* dagli abitanti della parte centrale del paese e *melone* (e ancor di piú *mellone*) nel Meridione.

Un italiano è sempre capace di riconoscere la provenienza geografica di chi parla, perché la lingua italiana viene parlata dagli italiani (anche da persone colte) con decise caratteristiche fonologiche, morfologiche e sintattiche *regionali*, che hanno una validità e un'estensione geografiche relativamente vaste. Qui sotto si dà un quadro necessariamente *globale* delle quattro fondamentali varietà regionali dell'italiano non tanto per darne un'analisi esauriente, ma per anticipare certe tendenze nello sviluppo dell'italiano di oggi che trovano la loro origine proprio in queste varietà.

Varietà settentrionale

L'area settentrionale è caratterizzata (a grandi linee):

- dalla *riduzione* della pronuncia delle consonanti lunghe
- dall'*eliminazione* del raddoppiamento fonosintattico
- da una fortissima tendenza alla *sonorizzazione* (riguardante sia la -s- intervocalica, sia la ζ - iniziale)
- da una tendenza di pronunciare *aperte* le *e* e le *o*
- dall'allungamento delle vocali toniche
- dall'uso *accumulativo* dei pronomi personali
- dall'uso di *meglio* nel significato di 'migliore' e *peggio* di 'peggiore'
- dall'uso prevalente del *passato prossimo*

sul piano *lessicale*: guardaroba, sberla ('schiaffo'), panetteria, intendere ('sentire'), impiparsene ('infischinarsene'), papà, raviolo, sagoma, salvietta ('asciugamano'), barbone ('mendicante'), michetta ('panino') ecc.

Varietà toscana

Le principali caratteristiche della varietà toscana che la rendono subito riconoscibile sono:

- la presenza delle *fricative omorganiche* al posto delle affricate
- la tendenza a *nasalizzaz*ione
- la *sonorizz*azione della *z* iniziale e intervocalica
- la tendenza all'*assimilazione regressiva*
- la resistenza della *i*- eufonica
- la forte presenza del *raddoppiamento sintattico*
- i nomi femminili con la desinenza *-e* al plurale sono *invariabili*
- gli aggettivi in *-e* vengono usati come tali anche per il plurale femminile
- la mancanza del *loro* possessivo (sostituito da *suo, sua, suoi e sue*)
- la mancanza del pronome *ci* (anche nella forma *ce*) (sostituito da *si* e il rispettivo *se*)
- sul piano *lessicale*: cencio, gote ('guance'), pizzicagnolo ('salumiere'), trombaio ('idraulico'), panciotto ('gilé'), giubba ('giacca') ecc.

Varietà romana

Le caratteristiche di questa varietà che produce un influsso forte sulla lingua sono:

- la *-b-*, la *-gl-* e la *-z-* *sonora* in posizione intervocalica hanno una pronuncia *lunga e intensiva*
- la *-r-* intervocalica lunga invece viene pronunciata *scempia*
- la *-c-* intervocalica tende a una pronuncia *fricativa*
- il raddoppiamento fonosintattico è presente però, rispetto a quello toscano è di uso piú ristretto; non avviene comunque dopo le parole *da, dove, come*
- il futuro semplice è spesso sostituito dal *presente*
- il congiuntivo è spesso sostituito dall'*indicativo*
- sul piano *lessicale*: abbacchio ('agnello'), bustarella, caldarroste, colonnetta ('comodino'), fattaccio ('avvenimento di cronaca')

nera'), fruttarolo ('fruttivendolo'), menare ('battere'), locandina ('avviso a stampa'), pizzardone ('vigile') ecc.

Varietà meridionale

Questa varietà è caratterizzata:

dalla *vocalizzazione* delle semiconsonanti
 dalla tendenza ad eliminare la scelta fra le vocali aperte e chiuse
 (e e o); ciò è pronunciarle in modo uniforme, *intermedio*
 dalla *pronuncia lunga* delle -p- e -t- in posizione intervocalica
 dalla *sonorizzazione* delle -p-, -t-, -z- *sorda* dopo le consonanti nasali
 dalla presenza limitata del raddoppiamento fonosintattico
 dalla sostituzione del futuro semplice con il *presente*
 dall'uso prevalente del *passato remoto*
 dall'*oscillazione* fra congiuntivo (che spesso viene sostituito
 dall'indicativo) e condizionale
 sul piano *lessicale*: carnezzeria ('macelleria'), fiumara ('torrente'),
 malloppo, pezzente ('straccione'), puparo ('marionettista'),
 rione, galantuomo, compare ecc.

Va precisato che queste quattro varietà oggi non sono più tanto rigidamente suddivise tra di loro. *L'emigrazione interna* (quella dal sud al nord prima di tutto nei primi anni '60, e quella dei burocratici, insegnanti, quadri tecnici per tutto il paese e costantemente), *i mass media*, *il turismo* contribuivano e contribuiscono ancor oggi a un notevole *interscambio* fra le varietà. Possiamo dunque sentire dire *malloppo* a Torino e *sberla* a Siracusa, coerenti alla tendenza generale di processo di unificazione o uniformazione linguistica.

Ma si notano delle controtendenze non meno forti. Di fronte a una cultura, a una politica, a un'amministrazione fortemente „centralizzata” si verifica sempre di più la *rivalutazione* dei valori *locali* dai dialetti al folklore, dalle autonomie locali alla gastronomia locale, dalla cultura popolare all'italiano regionale.

Se prima abbiamo elencato i fattori che maggiormente contribuivano e contribuiscono al processo unificatorio linguistico, anche qui è nostro dovere ricordare un „nuovo” mezzo di comunicazione che maggiormente appoggia invece i processi di controtendenza: le *televisioni* e le *radio private*, cioè le *emittenti locali*, che con i loro collaboratori, presentatori e annunciatori sfuggiti ai corsi di dizione dei „parlanti professionisti nazionali”, sono diventati i maggiori contribuenti all'affermazione delle varietà regionali.

Sembrano dunque persistere maggiormente le *varietà fonetiche regionali* di cui Piero Fiorelli nel *Corso di pronunzia italiana* (pp. 49 e 70-72) ci dà un quadro generale collocando geograficamente i fenomeni caratteristici:

DIALETTALISMI NELLA PRONUNCIA DELLE VOCALI E
SEMICONSONANTI



Tendenza a pronunciare quasi
chèro invece di *caro*



Tendenza a pronunciare
quasi *labbr* invece di *labbro*



Tendenza a pronunciare *aftunno*
invece di *autunno*



Tendenza a pronunciare
quasi *ièri* invece di *ieri*

DIALETTALISMI NELLA SONORITÀ DELLE CONSONANTI



Tendenza a pronunciare quasi
ibodèga invece di *ipoteca*



Tendenza a pronunciare
quasi *cinguanda* invece di *cinquanta*

DIALETTISMI NELL'ARTICOLAZIONE DELLE CONSONANTI



Tendenza a pronunciare quasi
organissazione invece di
*organizzazione**

*s sonora invece della z sonora, s sorda invece della z sorda



Tendenza a pronunciare
quasi *bagiarsi* invece di
basarsi



Tendenza a pronunciare quasi
immèrno invece di *invèrno*



Tendenza a pronunciare
quasi *quàccio* invece di *quattro*

DIALETTISMI NELLA DURATA DELLE CONSONANTI



Tendenza a pronunciare quasi
capèla invece di *cappèlla*



Tendenza a pronunciare
quasi *diriggìbbile* invece di *dirigìbile*



Tendenza a pronunciare quasi
fero invece di *ferro*



Tendenza a pronunciare
quasi *la rrriva* invece di *la riva*

Bibliografia:

- A. A. Sobrero, *I padroni della lingua. Profilo sociolinguistico della lingua italiana*, Napoli, Guida, 1978.
 De Mauro, *Storia linguistica dell'Italia unita*, Roma-Bari, Laterza, 1983.
 Fiorelli, *Corso di pronunzia italiana*, Padova, Radar, 1964.
 M. A. Cortelazzo e A. M. Mioni (a cura di), *L'italiano regionale*, Atti del XVIII Congresso Internazionale di Studi, Roma, Bulzoni, 1990.

(214.) ÜRES OLDAL

RECENSIONES

(216.) ÜRES OLDAL

Dizionario Italiano Sabatini Coletti (= DISC). Con Didadisc (Guida all'uso didattico del DISC con gli esercizi per chi studia l'italiano come prima e seconda lingua, p. 127) e CD-ROM. Firenze, 1997. Giunti, pp. XV + 2987

I. Negli ultimi anni l'edizione lessicografica italiana vive un rinnovamento fortunato non solo per quel che riguarda la moltitudine delle opere di grandi nomi pubblicate da parte di varie rinomate case editrici ma anche per il loro frequente aggiornamento almeno parziale grazie all'alcrità degli autori e alle nuove tecniche. Non si tratta però di un mero slogan pubblicitario per offrire un'ennesima opera in un mercato forse già saturo quando si dice che il *DISC* è veramente una novità: sia nell'insieme sia nei particolari rompe con alcune tradizioni e colma grosse lacune.

II. 1. Prima di scendere in alcuni particolari importanti, riassumo le caratteristiche fondamentali del *DISC*.

Gli esponenti – che si seguono naturalmente in ordine alfabetico – possono essere non soltanto parole autonome ma anche prefissi o suffissi; ci sono inoltre i lemmi di rinvio. Una novità del *DISC* è che segnala con un fondino grigio le cc. 10.000 parole di „alta disponibilità” (cioè più frequenti e di „facile comprensione”), diventando così anche un utilissimo dizionario di frequenza.

Ogni voce è articolata in un'area del lemma, in un'area semantica e in un'area dell'etimologia e della datazione. Nell'area del lemma si dà la pronuncia dell'esponente (nel caso dei forestierismi, esponenti al corsivo, con la trascrizione dell'AFI), la sillabazione della parola, le indicazioni grammaticali (la categoria grammaticale, plurali dei nomi, forme verbali irregolari ecc.), e un „indicatore” che si riferisce al valore stilistico o all'ambito d'uso della vo-

ce. Nell'area semantica, collocata tra due trattini lunghi, abbiamo le accezioni con le definizioni e l'esemplificazione, fatte seguire dagli alterati e dai sinonimi, e nel caso degli aggettivi anche dai derivati avverbiali. Le accezioni, separate da „numeri arabi puntati”, si susseguono secondo la „frequenza e l'importanza” (p. VI), eccetto i casi quando è molto evidente uno sviluppo di significato figurato da un'accezione non frequente. Nell'area dell'etimologia le parole vengono fatte risalire al latino, o, nel caso di derivati, alla voce da cui prendono origine (p.es: *fegato* – *fegato* + *-oso*); si rimanda oltre al latino solo quando l'etimo antico contribuisce a fornire importanti elementi al significato della parola. La datazione indica il secolo o l'anno della „prima attestazione nota della parola nella lingua scritta in un testo volgare (...) di area italiana” (p. VIII).

Da tutto ciò segue che il *DISC* riunisce in sé almeno quattro tipi di dizionario: uno „normale” (che separa le accezioni e spiega i significati anche con esempi), uno di frequenza, uno di ortografia e pronuncia e uno etimologico.

La novità più importante del *DISC*, e forse non solo per chi scrive, è l'indicazione della valenza dei verbi. Non è detto naturalmente, che dizionari nati prima di questo non abbiano presentato le valenze: le strutture più importanti, le „reggenze obbligatorie” sono presenti nei dizionari già fin dai tempi della Crusca (come ci hanno fatto cenno Cordin e Lo Duca – redattori dei verbi del *DISC* assieme a Tiziana Gatti – nella loro conferenza al congresso della SLI a Budapest nell'ottobre del 1998), ma solo come esemplificazione e non come struttura indicata esplicitamente. Questa è la prima volta, invece, che gli autori non soltanto spiegano nelle guide all'uso del dizionario in che cosa consiste la valenza e perché essa è importante proprio nella strutturazione (*Aufbau*) delle frasi (cioè nel-

la comunicazione), ma indicano espressamente il numero degli argomenti nei lemmi verbali.

Un'obiezione potrebbe essere fatta sulla non-indicazione, tra gli argomenti del verbo, del soggetto che nel 95% dei casi è "primo attante", cioè elemento obbligatorio di primaria importanza. Infatti, il numero degli argomenti che – dividendole – appare nelle singole accezioni è sempre uno in meno di quello che sarebbe assieme al soggetto. Quando formulo questa mia critica, e dico che per evitare possibili fraintendimenti sarebbe giusto includere nel numero anche il soggetto, devo ammettere che nemmeno noi nel nostro dizionario delle reggenze verbali (Angelini-Fábián: *Olasz igei vonzatok*; Tankönyvkiadó, 1981 e 1998, Budapest) abbiamo fatto cenno esplicito al soggetto; sappiamo invece che sia M. T. Bianco nel suo *Valenzlexikon Deutsch-Italienisch* (Julius Groos, 1996. Heidelberg) e Blumenthal-Rovere nel loro *Wörterbuch der italienischen Verben* (Klett, 1998. Stuttgart) hanno segnalato il soggetto tra gli elementi strutturali del verbo. Il metodo degli autori italiani e ungheresi potrebbe essere considerato un semplice errore; sono invece venuta alla conclusione che sia l'italiano sia l'ungherese sono lingue in cui l'espressione del soggetto non è obbligatoria essendo essa resa, implicitamente, dalle desinenze del verbo; nel tedesco (o anche nel francese o l'inglese) è invece necessario indicare un soggetto. In lingue come l'italiano o l'ungherese, quindi, la non obbligatorietà del soggetto incide in qualche modo anche sugli aspetti teorici.

Bisogna ancora notare che il *DISC* indica esplicitamente, con numeri, solo le reggenze dei verbi, ma non fa altrettanto con la valenza dell'aggettivo. La valenza aggettivale viene o esemplificata, o vengono indicate le strutture, come era uso nei dizionari „tradizionali”; pare però che la loro presenta-

zione non sia perfettamente unitaria (indicazione completa della struttura, anche con informazioni relative alla semantica del N retto: *essere fiero di qlco, di qlcu*; indicazione non completa della struttura: *essere felice di*; mancanza dell'indicazione della struttura, l'aggettivo compare solo in un esempio: *giovane alieno dalla politica; atto allo studio; fedele alla parola data, agli amici ecc.*). Sono convinta che in una prossima edizione anche il trattamento delle reggenze aggettivali sarà conforme a quello dei verbi.

Un'altra innovazione nel *DISC* è l'importanza che gli autori attribuiscono alle „unità polirematiche”, che sono espressioni complesse grammaticali („locuzioni che hanno valore di preposizione, di congiunzione, o di congiunzione testuale”, p. XIV; p.es: *sta di fatto che*) o sostantivali („indicano oggetti, fenomeni, istituzioni, condizioni, processi ecc. ben individuabili”, p. XIV; p.es: *acqua di rose, ferro da stiro*) che non sono del tutto lessicalizzati ma si comportano come tali. (Una piccola osservazione di tipo contrastivo: le unità polirematiche sono quasi sempre dei veri lessemi, spesso parole composte, in lingue come il tedesco o anche l'ungherese; p.es: *ferro da stiro* risp. *Bügeleisen* e *vasaló*). Essi possono apparire anche come lemmi di rinvio, oppure, se si trovano entro un lemma, sono stati evidenziati in neretto, cioè tipograficamente diventano dei sottolemmi.

Quando tali unità sono composte da due elementi nominali (*ferro da stiro*), il lessicografo tradizionale aveva la difficoltà di dover collocare il sintagma nel lemma di uno o dell'altro elemento; nel caso di *ferro da stiro*, per esempio, essendo primo elemento e inoltre testa del sintagma la parola *ferro*, uno propenderebbe per mettere il nesso nel lemma di *ferro* (anche il *DISC* ha fatto così). L'elemento „parlante”, rivelatore del nesso è invece la parola *stiro*, specialmente negli ultimi tempi,

quando il referente stesso cambia molto radicalmente, e viene fatto di ferro solo in minima parte. Appunto per questo a sempre meno utenti verrà in mente di cercare la parola nel lemma di *ferro*. A questi problemi di collocazione offrono soluzioni radicali le possibilità offerte dai CD: collocato ovunque, l'utente troverà il nesso facilmente. In conseguenza dell'adozione dei mezzi elettronici si perde qualcosa per quel che riguarda la teoria (non le si darà più tanto peso), ma si vince molto (tempo) nella prassi (l'utente troverà tutto velocemente).

Un'innovazione importante ancora è la presenza degli „approfondimenti”, ovvero di quelle spiegazioni che chiudono i lemmi di cc. 300 voci. Si tratta di chiarimenti grammaticali e pragmatici sull'uso delle preposizioni monosillabiche e di alcune congiunzioni produttive (*che, perché*); di esplicazioni prima di tutto testuali di avverbi, locuzioni e congiunzioni (*allora, ma*). In questa sezione vengono descritti dettagliatamente i tipi dei complementi e delle frasi dipendenti, e spiegate le più importanti espressioni della linguistica e della stilistica. L'informazione strettamente lessicale-lessicografica viene in questo modo allargata con informazioni grammaticali-testuali sull'uso, sulla collocabilità in unità più complesse delle singole voci.

Concludono il dizionario l'appendice delle sigle e delle abbreviazioni; quello delle espressioni latine, e quello dei nomi e degli aggettivi geografici. Le tavole di nomenclatura dividono i vocaboli più importanti di 6 vasti campi in „terminologia di base” e in „terminologie particolari”. Le 48 tavole delle illustrazioni, non incluse tra i lemmi ma autonomi, fanno diventare la parte finale del dizionario un piccolo Duden illustrato.

2. Reperibile anche separatamente, il *Didadisc* è insieme un manuale per

l'uso e una specie di grammatica ed eserciziario.

La prima parte, intitolata *Struttura e storia della lingua* include tre capitoli. In *Lingua e comunicazione* Sabatini fa cenni al sistema generale della lingua e alla linguistica testuale, dedicando una speciale attenzione alla valenza del verbo, ad argomenti e circostanti, ed alla loro presentazione nel dizionario. In *La storia della lingua nel vocabolario* e in *Come si dice, come si scrive?* è Coletti a spiegare alcuni aspetti diacronici della lingua italiana e a presentare alcune difficoltà e incertezze della pronuncia e dell'ortografia italiana.

La seconda parte, a cura di Paolo Iacuzzi, porta il titolo *Attività didattiche* e contiene brevi spiegazioni (illustrate con lemmi o parti di lemmi tolti dal dizionario) ed esercizi che riguardano gli aspetti („aree”) della composizione e cioè anche dell'uso del dizionario: il lemma stesso, la semantica dell'esponente, l'etimologia e la datazione e gli approfondimenti. Attraverso gli esercizi l'utente riesce a capire quali sono le cose più importanti che un dizionario deve contenere, e nel risolverli impara anche ad usare il dizionario stesso.

3. Le possibilità offerte dal CD-ROM sono innumerevoli. Il lessico può essere indagato direttamente o attraverso l'indice alfabetico, e ci sono possibilità anche per ricerche complesse: ricerca nei sottodizionari, per parti di parola, ricerca dentro la voce, ricerche „incrociate”. I sottodizionari comprendono un dizionario grammaticale, uno etimologico, uno storico; formano sottodizionari le voci latine e straniere e gli affissi (prefissi e suffissi); possono essere studiati autonomamente i glossari settoriali e le voci secondo i registri d'uso. C'è inoltre la possibilità per creare dei sottodizionari personalizzati. L'ambito „dati e grafici” permette l'analisi (numerica e grafica) della distribuzione alfabetica, della lunghezza, dell'età, delle

categorie grammaticali, della etimologia delle parole. Nel caso dei verbi l'ambiente „coniugazione dei verbi” offre i paradigmi dei verbi. C'è, inoltre, un ambiente „giochi di parole” (gli anagrammi, gli scarti, le zeppe, i palindromi, i bifronti, gli omografi ecc.). Infine, nell'ambiente „altre funzioni” si trovano le locuzioni D.O.C., gli esempi d'autore, i detti e i proverbi, i nomi delle città e dei loro abitanti, le sigle, i modi di dire stranieri, le parole con la pronuncia, le parole con la figura e le tavole di nomenclatura.

III. Concludo col dire che il team di eccellenti linguisti sotto la guida di Sabatini e di Coletti ci presenta, col *DISC*, un „dizionario comunicativo-grammaticale”. Comporre un'opera di questo tipo era anche l'intenzione degli autori, esperti ambedue di grammatica: „L'intento fondamentale è stato quello di cogliere ed esaminare la lingua nella concretezza della comunicazione, in cui lessico e sintassi non sono separabili e le regole grammaticali non sono scindibili dagli usi testuali che le applicano e modificano. Per questo il *DISC* contiene in sé (...) una vera e propria grammatica” (*Presentazione*). Da dizionari che sfociano in una grammatica siamo stati spesso messi in guardia; invece, dopo le prime impressioni di impatto, tutte positive, col *DISC*, uno si chiede perché mai non sarebbe giusto che la lingua possa apparire in un unico manuale nei diversi aspetti della sua complessa funzionalità? Un ammasso di dati prende vita solo attraverso la compresenza di informazioni sull'uso, che nel caso del presente dizionario è valorizzabile ancora di più grazie alle tecniche moderne.

FABIÁN ZSUZSANNA

Maria Sofia Casula, Antonietta Dettori, Ines Loi Corvetto, Anna Mura Porcu: Linguistica e dialettologia.

Studi in memoria di Luigi Rosiello. Roma, 1998, Carocci, pp. 129.

Il volume del Dipartimento di Linguistica e Stilistica dell'Università di Cagliari comprende quattro saggi, frutti di ricerca delle quattro autrici che volevano onorare con questa opera miscelanea il ricordo di Luigi Rosiello, lo studioso scomparso al quale furono legate da rapporti di lavoro e di amicizia. Gli studi riguardano quattro argomenti separati; il filo conduttore del volume non è un argomento unico visto da angolazioni diverse, bensì l'intenzione di testimoniare la ricchezza dell'eredità scientifica del maestro scomparso, i cui interessi culturali continuano a guidare gli allievi.

Luigi Rosiello prediligeva come campo di ricerca la storia della linguistica nel secolo dei lumi. Sulla linea delle sue numerose ricerche si muove Maria Sofia Casula, nel saggio *Riflessioni sulla voce 'Étyomolgie' di Turgot*, in cui ci viene presentato il noto illuminista come celebre linguista addirittura precursore di pensieri della linguistica ottonevicesca. Infatti, nell'Enciclopedia, la voce a lui affidata supera il naturalismo meccanico dei suoi contemporanei. Antonietta Dettori esamina nei dettagli *Siti e concessioni di pesca nella Sardegna medioevale*, fornendo anche un'importante bibliografia a chi si vuole occupare della storia della lingua sarda. Il suo studio linguistico culturale è nato dal desiderio di dare una dimensione storica agli studi condotti sulla sincronia sul linguaggio della pesca, nell'ambito dei lavori dell'Atlante Linguistico dei Laghi Italiani (ALLI). Ines Loi Corvetto dedica la sua ricerca a *Il processo uditivo in Étienne Bonnot de Condillac*, torniamo quindi al Settecento francese e alle problematiche del pensiero linguistico dell'Illuminismo. Dobbiamo a Condillac (sulla scia di J. Locke), come è ben noto, la distinzione originale tra gram-

matica universale e grammatiche particolari, e anche la concezione del linguaggio inteso come capacità di esprimere in forme sensibili le idee della mente. Rosiello aveva dedicato importanti studi a questo capitolo del pensiero linguistico. L'autrice ci offre nel suo saggio un'analisi del processo uditivo secondo la concezione del grande enciclopedista. Infine, il quarto studio, firmato da Anna Mura Porcu, e intitolato *Usi nominali ed elementi innovativi nella Diancea di Giovan Francesco Loredano*, prende in esame le problematiche della prosa barocca italiana, con speciale riguardo alla stilistica. Trattandosi di un periodo della letteratura italiana meno conosciuto e meno trattato anche dalla critica il lettore non specialista del campo avrà il piacere di poter avere contemporaneamente un panorama del genere romanzesco nel Seicento e un'analisi accurata di tipo grammaticale.

Nel suo insieme, il volume delle quattro autrici cagliaritanne è di cospicuo interesse ed un esempio della collaborazione di docenti dello stesso dipartimento al fine di offrire un saggio delle ricerche condotte nell'ambito universitario.

DOMOKOS GYÖRGY

Belgique francophone: Quelques façons de dire les mixités, Cahiers francophones d'Europe Centre-Orientale, Pécs, Vienne, 1997, Vol 7-8, Tome I et II. 218 et 306 p.

Les deux derniers tomes des Cahiers, de la revue annuelle de pluriculturalisme portant les chiffres 7-8, publiée par l'Association des Études d'Europe Centrale et Orientale sont consacrés à „l'inscription complexe (...) des différentes strates identitaires et de la mise en cause, de ce fait même, des modèles homogénéisants” de la Belgique francophone.

Cette série d'études donne donc à entrevoir la problématique des „mixités”, par une suite de travaux qui „recourent à des modes d'approches bien différents et qui concernent les époques qui le sont tout autant.” Marc Quaghebeur, professeur à Louvain-la-Neuve, Directeur des Archives et Musée de la Littérature, rédacteur de ces deux volumes, introduit ainsi la série des études, dont les auteurs sont, pour une bonne part, lecteurs et lectrices de la Communauté française de Belgique, anciennement ou actuellement en poste dans des universités européennes.

Conformément aux traditions de la revue, dont la fondation remonte à il y a douze ans, chaque numéro est consacré à un domaine spécial de la francophonie (en dehors de l'Hexagone), en se concentrant chaque fois sur un problème important et épineux, les rédacteurs et les auteurs cherchent à évoquer des points névralgiques d'identité, de langue, de minorités, de l'histoire et de géographie, etc. à l'intérieur de l'espace francophone. Marc Quaghebeur évoque ici, en guise d'avant propos, quelques éléments d'une histoire complexe et singulière de la Belgique francophone „... cette histoire (...) qui fut longtemps dépourvue de grands commentaires et de mythes fondateurs”. Son but est d'offrir une forme d'introduction aux lettres belges de langue française, avec la prétention de „montrer en détail aux chercheurs et aux lecteurs comment s'opèrent dans le corpus littéraire francophone de la Belgique l'inscription et la dissimulation d'une historicité spécifique; comment s'y joue une identité complexe, à étages multiples, en constante dialectique. Dépourvue d'une forte image de marque, et/ou confrontée au surmoi monumental du discours français, cette identité, qui ne parvint ni à s'occulter ni à se biffer, entièrement, recourut dès lors à des marquages subtils, et souvent indirects.”

Pour pouvoir saisir toutes les nuances de son discours d'un très haut niveau intellectuel et d'un langage sophistiqué, il vaut mieux être déjà un initié de la chapelle de ceux qui cultivent la francophonie par ce biais-là, c'est-à-dire à travers des notions clés mentionnées. Et nous-autres, les non-initiés, nous n'avons qu'à découvrir la richesse de cette littérature, de cette culture – en allant au-delà des lieux communs et des prétentions de notre culture en littérature mondiale et nationale –, et aussi à apprécier la richesse du discours critique qui en émane.

Et, en troisième lieu, n'oublions pas les spécialistes de la littérature française non plus, adoptant forcément un optique Hexagonale, car ils pourront également découvrir de nouveaux aspects des relations franco-belges, des épisodes de cette histoire d'amour et parfois et de haine, qui démontre non seulement les variations à travers le temps et l'espace, mais aussi et surtout au sein de l'espace mental qui est celui de la langue française.

Les cadres de ce compte rendu succinct ne permettent même pas l'énumération de tous les auteurs ni de tous les sujets traités. Rodenbach, Elskamp, Ghelderode, Nougé, Bauchau, Baillon, ne sont que quelques noms cités au hasard parmi ceux traités par les auteurs. Les articles sont regroupés autour des symbolistes, du surréalisme, des rapports franco-belges, ainsi que par l'évocation des „ambiguités” de la fiction, de l'identification (p. ex. chez Werner Lambersy et Nicole Verschoore) et d'errances (chez Jean-Claude Pirotte, etc.). Trois interviews et deux compte rendus d'ouvrages complètent ce double volume dont la lecture est fortement conseillée à tous ceux qui s'intéressent aux problèmes de fond de la francophonie littéraire et culturelle de ces dernières années du notre millénaire.

MARTONYI ÉVA

Noiray Jacques, Littératures francophones, I. Le Maghreb, Paris, Berlin, Collection „Lettres Sup.”, 1996, 190 p. ISBN 2-7011-1385-7

L'enseignement des littératures francophones dans les universités d'Europe, d'Afrique ou de l'Amérique du Nord a connu des progrès significatifs dans les vingt dernières années. Pourtant, dans ce domaine les manuels universitaires sont rares, et la plupart du temps, professeurs et élèves travaillent avec les moyens du bord, souvent limité aux documents disponibles dans les bibliothèques des facultés. Le livre de Jacques Noiray, constitue un essai pour combler ce manque et présente une synthèse de la littérature maghrébine d'expression française. C'est à la fois une anthologie avec de nombreux extraits et une étude systématique de cette production littéraire. Comme le titre l'indique, d'autres volumes, consacrées aux différentes aires géographiques des littératures francophones, devraient voir le jour dans la collection.

Le livre est composé de six chapitres thématiques, avec à chaque fois, une approche globale du thème, illustré par des extraits des œuvres. La présentation des textes essaye également de suivre un ordre chronologique, mais cette préoccupation est subordonnée, à celle plus importante, de respecter les titres de chapitres. Ces derniers reprennent, dans leur ensemble, les grands thèmes des littératures maghrébines, traditionnellement étudiés et déjà introduits par les anthologies ou les études précédentes: roman ethnographique, peinture du milieu familial, misères sociales, la guerre, la quête d'identité et le renouvellement des formes. Cette approche à travers ces lieux communs est probablement utile pour ceux qui commencent à s'intéresser à cette littérature, mais rencontrera certainement moins de succès auprès des chercheurs à cau-

se de son caractère réducteur et généralisant des particularités de l'expression littéraire. Une autre conséquence de ce choix de présentation thématique c'est que la production littéraire des trois pays du Maghreb est étudiée conjointement. La définition du sujet dans l'introduction du manuel est très rigoureuse et didactique en même temps, et sera particulièrement utile pour les étudiants qui n'ont pas eu auparavant de contact direct avec les réalités culturelles, linguistiques et historiques de l'Afrique du Nord. Par contre, il nous semble que la conclusion du livre aurait mérité un approfondissement plus détaillé des questions soulevées, et surtout un regard plus optimiste sur l'avenir des littératures maghrébines d'expression française.

Le premier chapitre du livre donne une présentation rapide des origines, mais continue l'incompréhensible tradition universitaire qui consiste à dévaluer les auteurs maghrébins de langue française d'avant les années 50. Le Marocain, Ahmed Sefrioui est considéré comme précurseur, mais il n'y a aucune mention des romanciers algériens qui commencent à publier à partir de 1920. Les annexes *in fine* excellent par leur clarté, leur caractère synthétique et constituent un ensemble de données bibliographiques très utile pour l'approfondissement des études littéraires maghrébines. Pourtant, les étudiants étrangers regretteront que le lexique des termes arabes et berbères de la page 190 ne soit pas plus détaillé.

Par la rigueur de la présentation thématique, le souci de cohérence interne et la clarté typographique, ce manuel est agréable à utiliser. Ouvrage à caractère très didactique, il sera essentiellement le bienvenu dans les pays non francophones où les œuvres de la littérature maghrébine sont difficilement accessibles et où enseignants et étudiants l'utiliseront avec profit.

HARDI FERENC