

VERBUM

ÁDÁM ANIKÓ
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Romanisztikai Intézet

D'ANGELO, BIAGIO
Bruxelles

BENCZE ÁGNES
Budapest

BLACKWELL, CONSTANCE W. T.
Foundation for Intellectual History London

BLUM, PAUL RICHARD
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Germanisztikai Intézet

BOCZ ZSUZSANNA
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Romanisztikai Intézet

BORS EDIT
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Romanisztikai Intézet

BRIX, MICHEL
FUNDP, Namur

CANAVERO, ALESSANDRA TARABOCHIA
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

CZERKAWSKI, JAN
Catholic University Lublin (KUL)

CZÖNDÖR KLÁRA
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Romanisztikai Intézet

CSUDAY CSABA
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Romanisztikai Intézet

FÁBIÁN ZSUZSANNA
Eötvös Loránd Tudományegyetem Olasz Tanszék

FRITSCH, MATTHIAS J.
Universität Regensburg

GARRETT, JEFFREY
Northwestern University Evanston (USA)

GUTBROD GIZELLA
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Romanisztikai Intézet

HAJNÓCZI KRISTÓF
Pázmány Péter Katolikus Egyetem

JANECZEK, STANISLAW
Catholic University Lublin (KUL)

KHARISOV, ILDAR
Freie Universität Berlin

KOUDRIAVTSEV, ALEXANDRE
Universität Kazan

MARTONYI ÉVA
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Romanisztikai Intézet

POKORNÝ, MARTIN
Karls-Universität Prag

SAXLOVÁ, TEREZA
Karls-Universität Prag

SCHEIB, ANDREAS
Universität Mannheim

SOMOGYI JUDIT
Pázmány Péter Katolikus Egyetem Romanisztikai Intézet

STANCIENE, DALIA MARIJA
Lithuanian Institute of Philosophy and Sociology Vilnius

VERBUM

ARTES

- GARRETT, JEFFREY:
Aufhebung im doppelten Wortsinn: The Fate of Monastic
Libraries in Central Europe, 1780-1810 15
- CZERKAWSKI, JAN:
Die franziskanische philosophische Schule
im 18. Jahrhundert 29
- JANECZEK, STANISŁAW:
Der Streit um die Rolle des Wolffianismus
in der polnischen Aufklärung 39
- STANCIENE, DALIA MARIJA:
The Contribution of the Jesuit Order to the Propagation
of the Enlightenment Ideas in Lithuania 53
- SCHEIB, ANDREAS:
Zur gegenseitigen Beeinflussung jesuitischer und
säkularer (cartesischer) Philosophien 59
- POKORNÝ, MARTIN:
„Harmonia aliqua, non vero Leibniziana“: die Kritik
der neuzeitlichen Philosophie bei Franz Azzoni, SJ. 75
- BLUM, PAUL RICHARD:
Humanistische Argumente in der Benediktinischen
Aufklärung: Andreas Gordon über utilitas und futilitas
der scholastischen Philosophie 79
- SAXLOVÁ, TEREZA:
Jan Duns Scotus und Sigismund Storchenau: von einer
Possibilenlehre zu einer Intelligibilenlehre 91
- FRITSCH, MATTHIAS J.:
Ansätze zur Religionsphilosophie bei
Sigismund von Storchenau 105
- KHARISOV, ILDAR - KOUDRIAVTSEV, ALEXANDRE:
Aus der Geschichte der „lateinischen Lehre“
in Rußland: „ein basilianischer Mönch“ und die
ostslawische Hymnographie 117
- BLACKWELL, CONSTANCE W. T.:
Jesuitenphilosophie in der protestantischen
Philosophiegeschichtsschreibung bei Sturm, Morhof
und Brucker am Beispiel Honoré Fabri 127

MARSILO FICINO IN CENTRAL EUROPE

- CANAVERO, ALESSANDRA TARABOCHIA:
Sulle tracce di Ficino: Il *de vita* e il *pimander* nelle
biblioteche dell'Europa centro-orientale 155

CRITICA

- BRIX, MICHEL:
Enjeux et significations de l'ésotérisme nervalien 173
- MARTONYI ÉVA:
Balzac et la peinture (deuxieme partie) 183
- CSUDAY CSABA:
¿Orbis tertius non datur? 203
- D'ANGELO, BIAGIO:
Intertesti postmoderni „L'Isola del Giorno Prima”
e il nichilismo di fine secolo 207
- ÁDÁM ANIKÓ:
Du Génie aux Mémoires 219

LINGUISTICA

- BORS EDIT:
Traduction en classe de langue 233
- FÁBIÁN ZSUZSANNA - BENCZE ÁGNES:
Lóriné nell'ungherese e *Lorenzo* nell'italiano 239
- CZÖNDÖR KLÁRA:
El papel de la traductología en español en los programas de
las escuelas superiores para la formación de profesores 251

RECENSIONES

- D'ANGELO, BIAGIO; BOCZ ZSUZSANNA; GUTBROD GIZELLA;
HAJNÓCZI KRISTÓF; SOMOGYI JUDIT 269

ILLUSTRATIONES

- DOMOKOS GÁBOR 28, 58, 74, 90, 104, 154, 202, 206, 238

Intellectus efficit veritates non intelligibiles sed intellectas.

Sigismund von Storchenau SJ

(6.) ÜRES OLDAL

ARTES

(8.) ÜRES OLDAL

PAUL RICHARD BLUM

VORWORT

Die Verehrer der lateinischen Sprache schätzen die neulateinische Literatur vor allem deshalb, weil sie die Schönheit der Klassischen Latinität mit der Modernität der Weltsicht verbindet: War doch der Humanismus, d.h. die bis in die Gegenwart wirksame anthropozentrische Wende der Renaissance, mit einer Wiederentdeckung der alten römischen Autoren einhergegangen, die damit zu Klassikern wurden. Die lateinische Sprache zeigte ihre Macht jedoch nicht allein in den Meisterwerken frühneuzeitlicher Dichtung, Historiographie und Philosophie, sondern gerade auch in ihrer praktischen Brauchbarkeit in Europa (und auch in der Neuen Welt), die sich im Unterricht, in der Elementarbildung und in der Wissenschaft erweist, wo es nicht auf Eleganz sondern auf Prägnanz ankam. Daher war es selbstverständlich, daß die entscheidenden Debatten der Philosophie und der Theologie auf Latein ausgetragen wurden. Es mag paradox klingen, aber vor allem die konfessionellen Universitäten retteten damit über die Verachtung durch die Humanisten hinweg die Sprache der Scholastik, die in Denkern wie Thomas von Aquin gewiß einen eigenen, herben Charme entwickelt hatte. Die neulateinischen Autoren der katholischen Aufklärung hatten somit eine klassisch gebildete und mittelalterlich geschärfte Sprache zur Verfügung – und sie wußten sie zu gebrauchen, wie man an den Beiträgen dieses Bandes erleben kann.

* * *

Am 3. und 4. Oktober 1997 fand an der Katholischen Péter Pázmány Universität Budapest auf dem Campus in Piliscsaba eine internationale Tagung über das Verhältnis katholischer Orden zur Philosophie der Aufklärung statt. Organisiert wurde sie von der Péter Pázmány Universität in Zusammenarbeit mit dem Zentralinstitut für Mittel- und Osteu-

ropastudien (ZIMOS) der Katholischen Universität Eichstätt (Prof. Dr. Nikolaus Lobkowicz), dem an dieser Stelle für die Unterstützung gedankt sei. Die zum Druck bestimmten Beiträge liegen hier vor.

Die leitende Frage der Konferenz läßt sich etwa so zusammenfassen: Das 18. Jahrhundert war eine Krisenzeit; die naturwissenschaftlichen Entdeckungen, die Ideale von Toleranz und Freiheit schienen die Grundlagen von Moral und Humanität zu bedrohen: Kam der Religion, kam theologischem Denken überhaupt noch eine positive Rolle zu? Philosophen in katholischen Ländern sahen ihre Aufgabe darin, die befreiende Wirkung der Aufklärung des Menschen über seine intellektuelle Eigenständigkeit und Macht zu sichern, indem sie auf die Grenzen des bloß menschlichen Lebens und die Wurzeln seiner Größe hinwiesen.

Wissenschaftler aus sieben Ländern trugen Material zum Thema bei. Aus protestantischer Sicht waren katholische Philosophen für die Geschichte der Philosophie (z.B. bei Morhof und Brucker) nur dann interessant, wenn sie entweder nominalistische und intellektualistische Ansätze des Mittelalters fortsetzten oder wie z.B. Honoré Fabri SJ cartesianische und experimentalwissenschaftliche Entdeckungen aufnahmen (Constance Blackwell, London).

In der Tat gab es viele Orden, die sich um Integration des aufklärerischen Wissenschaftsideals bemühten. Die Rezeption der Aufklärung verlief in Böhmen – und ähnlich in anderen katholischen Gebieten – in drei Phasen: Zunächst akzeptierte man unter dem Deckmantel skotistischer Lehre die neuen Ansätze der cartesischen Physik, dann setzte man sich mit der Wolffschen Philosophie, vor allem dem Korpuskularismus und der Psychologie auseinander, bis diese schließlich zum philosophischen Standard wurde. Dabei wurde Kant bis auf wenige Ausnahmen lange ignoriert (Stanislav Sousedík, Prag).

Allerdings modifizierten Katholiken die moderne Forderung nach Freiheit der Forschung mit der Verteidigung der christlichen Offenbarung als Quelle des Wissens, so die Franziskaner wie Fortunatus a Brixia oder Joseph Anton Ferrari (Jan Czerkawski, Lublin). Ähnliche Diskussionen gab es in Litauen unter den Jesuiten (Dalia M. Stanciene, Vilnius) – und es ist zu bedenken, daß auch in protestantischen Ländern die Rezeption Bacons, Descartes' und Wolffs nicht ohne Schwierigkeiten und Polemiken abging. Auch Piaristen wie A. Wisniewski in Polen bemühten sich, die Ideale von Eklektik und Empirismus in die Forschung zu integrieren. Dabei stellten sie den Kontrast zwischen einer objektiven universalen Wahrheit und dem Konzept einer Wahrheit, die sich in der Geschichte und in verschiedenen Methoden suchen läßt, heraus. Aus diesem Gegensatz fanden sie Argumente, die sowohl der verachteten aristotelischen Tradition als auch der Wahrheit des Christentums ihr Recht zukommen ließ; und so modifizierten sie die aufklä-

rerische Kritik (Stanislaw Janeczek, Lublin). Aus diesem Gegensatz entstand auch die katholische Religionsphilosophie. Sie setzte die ältere Tradition der natürlichen Theologie als Teil der Metaphysik fort und nahm das Denken der Apologie des Christentums auf. Sigismund von Storchenau verfaßte als erster eine „Philosophie der Religion“, um gegen die rein deistische Auffassung von Gott zu beweisen, daß mit der natürlichen Vernunft nicht nur die Existenz Gottes zu beweisen ist, sondern auch die Notwendigkeit des Wirkens Gottes durch Offenbarung und Menschwerdung und der Verehrung Gottes durch Ritus und Kult, durch Gemeinschaft von Gläubigen und folglich durch Verkündigung und Kirche. Obwohl also Storchenau die Wahrheit des katholischen Christentums und das Recht der Kirche verteidigte, machte er sie doch auch für die aufklärerischen Forderungen nach persönlicher Autonomie und nach gesellschaftlichem Nutzen verstehbar (Matthias Fritsch, Regensburg).

Storchenau war auch ein bedeutender Metaphysiker. Er transformierte das mittelalterliche Konzept des Seienden als ‘real-mögliches’ – nach Duns Scotus – in das des Seienden als ‘denkbares’, so daß er die scholastische Ontologie der fast gleichzeitigen Metaphysik Kants annäherte (Tereza Saxlová, Prag).

Schon die Frühzeit der Jesuitenphilosophie trug zur Entstehung des modernen wissenschaftlichen Denkens bei, so Benedictus Pererius, der durch seine Bestimmung der Metaphysik und der Rolle der Mathematik in den Wissenschaften Descartes’ Theorie der Materie als reine Ausdehnung vorbereitete; spätere Ordensphilosophen beteiligten sich an der Lösung der damit verbundenen Probleme des Zusammenwirkens von Geist und Materie und des Verhältnisses von Ursache und Wirkung durch den Okkasionalismus (Andreas Scheib, Mannheim). Da der Okkasionalismus, wonach die Disposition der geschaffenen Welt die occasio – Gelegenheit – für das Wirken Gottes ist, die Frage der Freiheit Gottes und der des Menschen ins Zentrum stellt, mußten auch konservative Scholastiker sich mit der Aufklärungsphilosophie etwa Christian Wolffs auseinandersetzen. Deshalb diskutierten sie sowohl die Probleme der Freiheit als Autonomie (Martin Pokorný, Prag) als auch die der Toleranz. Toleranz ist nicht allein eine Frage der politischen Klugheit wie bei Locke, sondern auch der Bestimmung des Menschen als Individuum und als Mitmensch (Romanas Pleckaitis, Vilnius). So verweist die Aufklärungsphilosophie zurück in das Denken der Renaissance. Deshalb haben Polemiken innerhalb der katholischen Schulen, z.B. zwischen Benediktinern und Jesuiten, gezeigt, daß viele Argumente der Aufklärung aus dem Humanismus stammen. Auf dem Prüfstein steht das Verhältnis von Wahrheit der Religion und Wahrheit der Forschung (Paul Richard Blum, Piliscsaba).

Der Kontrast zwischen Aufklärung und Christentum läßt sich auch als der zwischen Altem und Neuem und zwischen Tradition und Gegenwart darstellen, das wird deutlich an einer parallelen Entwicklung in Rußland, als Simon Polocki, ein heimlicher Basilianermönch, neue geistliche Lieder und eine am lateinischen Westen geschulte Pädagogik einführte. Er legte Wert auf Verstehbarkeit der Liturgie und persönliche Bildung der Gläubigen und wurde daher angefeindet. Sein Ziel war eine Modernisierung des Christentums und der Frömmigkeit (Ildar Kharissov, Berlin, Alexandre Koudriavtsev, Kazan). In diesem Licht erscheint auch die Religionspolitik des Josefinismus und paralleler Erscheinungen in Bayern paradox: Klöster, die im 18. Jahrhundert ihr höchste Blüte hatten, wurden als unnütz aufgehoben, ihr Besitz dem öffentlichen Nutzen zugeführt – allerdings auch mit großen Verlusten. Die Aufhebung der Klosterbibliotheken und ihre Konzentration an Hof- und Universitätsbibliotheken wie Wien und München war zwar teilweise von Antiklerikalismus motiviert, doch entdeckte sie viele Kulturgüter und machte sie der modernen Nutzung zugänglich (Jeffrey Garrett, Evanston USA).

Das Verhältnis zwischen Christentum und Aufklärung stellt sich daher auf mehreren Ebenen dar: als Kontrast zwischen objektiver Wahrheit und menschlichem Nutzen, als Versuch, Religion und rationale Wissenschaft zu vereinigen, als vorübergehende Phase der Auseinandersetzung des Menschen mit den Prinzipien des Seins und des Erkennens. Wenn man die Ideale der Aufklärung (Empirismus, Autonomie, Nützlichkeit) in Gegensatz zu den Prinzipien des Christentums (Gottesebenbildlichkeit, Metaphysik, Offenbarung) setzt, muß man mit Blick auf die katholischen Aufklärer fragen: welche Zugeständnisse konnten ohne Gefährdung gemacht werden? – und mit Blick auf die Kritiker des Christentums: waren ihre Ideale nicht eine neue Form von Konfession, die nicht an die Substanz des Christentums heranreichen konnte? Viele katholische Aufklärer wie Fortunatus a Brixia oder Storchenaus versuchten zu beweisen, daß das Christentum besser als dessen Gegner die Ideale der Aufklärung erfüllt.

AUFKLÄRUNG UND PHILOSOPHIE IN KATHOLISCHEN ORDEN

EINE INTERNATIONALE TAGUNG
DER KATHOLISCHEN PÉTER PÁZMÁNY UNIVERSITÄT BUDAPEST

HERAUSGEGEBEN VON PAUL RICHARD BLUM

- GARRETT, JEFFREY:
Aufhebung im doppelten Wortsinn: The Fate of Monastic Libraries
in Central Europe, 1780-1810
- CZERKAWSKI, JAN:
Die franziskanische philosophische Schule im 18. Jahrhundert
- JANECZEK, STANISŁAW:
Der Streit um die Rolle des Wolffianismus in der polnischen
Aufklärung
- STANCIENE, DALIA MARIJA:
The Contribution of the Jesuit Order to the Propagation of the
Enlightenment Ideas in Lithuania
- SCHEIB, ANDREAS:
Zur gegenseitigen Beeinflussung jesuitischer und säkularer
(cartesischer) Philosophien
- POKORNÝ, MARTIN:
„Harmonia aliqua, non vero Leübnitziana“:
die Kritik der neuzeitlichen Philosophie bei Franz Azzoni, S.J.
- BLUM, PAUL RICHARD:
Humanistische Argumente in der Benediktinischen Aufklärung:
Andreas Gordon über utilitas und futilitas der scholastischen
Philosophie
- SAXLOVÁ, TEREZA:
Jan Duns Scotus und Sigismund Storchenau: von einer
Possibilienlehre zu einer Intelligibilienlehre
- FRITSCH, MATTHIAS J.:
Ansätze zur Religionsphilosophie bei Sigismund von Storchenau
- KHARISOV, ILDAR - KOUDRIAVTSEV, ALEXANDRE:
Aus der Geschichte der „lateinischen Lehre“ in Rußland: „ein
basilianischer Mönch“ und die ostslawische Hymnographie.
- BLACKWELL, CONSTANCE W. T.:
Jesuitenphilosophie in der protestantischen Philosophiegeschichts-
schreibung bei Sturm, Morhof und Brucker am Beispiel Honoré Fabri

(14.) ÜRES OLDAL

JEFFREY GARRETT

AUFHEBUNG IM DOPPELTEN WORTSINN:
THE FATE OF MONASTIC LIBRARIES
IN CENTRAL EUROPE, 1780-1810

I want to begin by considering a group of words in the German language that appear simultaneously to mean one thing, but also exactly the opposite. The word *reizen*, for example, can mean to irritate, to put off, but also to attract strongly: *Das reizt mich ungemein*. Surprisingly, technical terms are also not exempt from this kind of inherent inexactitude. The meaning of the word *Säkularisierung*, for example, is, as Martin Heckel described in a 1984 article, „vielfältig schillernd.”¹ In Heckel’s article and elsewhere in the literature, we read of the broad spectrum of meanings that accrue to this word, reaching on the one hand from desecration and desacralization – Latin *profanatio* – to quite the other extreme, namely what might be seen as the greatest success of religious belief, namely the complete adoption and integration of religiously derived doctrine into secular life: this is the meaning of *Verweltlichung* that Karl Marx develops in „Zur Judenfrage” of 1844.² A closely related term is *Aufhebung*, and it is of similar semantic ambivalence. On the one hand it can mean the abolition of an institution or a corporation (as happened to the Jesuits in 1773 by order of Clemens XIV – this is in-

1. Martin Heckel, „Das Säkularisierungsproblem in der Entwicklung des deutschen Staatskirchenrechts” *Christentum und modernes Recht: Beiträge zum Problem der Säkularisation*, ed. Gerhard Dilcher, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 421 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984), p. 35.

2. Cf. the article *Säkularisation, Säkularisierung*, in Otto Brunner, Werner Conze, and Reinhart Koselleck, eds., *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1972-1990), vol. 5, p. 815.

deed the example explicitly used in Grimms' *Wörterbuch*³) or the annulment or rescission of a law. Yet we also frequently use the very same word to mean „to preserve, to save for later use,” as in the phrase *gut aufgehoben*. Are words such as these just semantically imprecise, or does their range of meanings in fact relate, accurately and wisely, to paradoxes that inhere to real processes? In the case of the dissolution of monastic libraries in the German-speaking regions of Catholic Europe between 1780 and 1810, the seemingly contradictory word-meanings of *Säkularisation* and *Aufhebung* both appear to apply in almost equal measure: „Destruction” and „preservation” co-exist strangely and paradoxically to describe the course of these events and their outcome. Whether anything I say here applies to secularization outside the world of books and libraries, I must leave to others to debate and decide.

Let us look at the end of monastic library culture in Central Europe at the turn of the 18th to the 19th century. It is now commonly agreed that the monasteries did not collapse of their own, as proponents of the Enlightenment from Voltaire onwards regularly opined, but instead were experiencing a „letzte Blütezeit,” a last flowering, as even the political inheritors of the Bavarian Secularization of 1802-1803 now grudgingly admit.⁴ The undeniable fact is that throughout the 18th century, often until the very moment of their dissolution, monasteries were flourishing across the southern, Catholic half of Germany and throughout the Austrian Empire like seldom before in their history. The Benedictine monastery of Altenburg, located in the hill country of northern Austria near Horn, was typical for having rebounded from the moral decline and ferment of the Reformation era and the depredations of the Thirty Years War.⁵ In the imperial capital of Vienna, the number of monasteries had soared from 25 in 1660 – already a stately number – to no fewer than 125 forty years later, in 1700.⁶ All told, 2163 abbeys, monasteries, hermitages, and other houses of monastic orders were counted in the Habsburg Empire around 1770. In neigh-

3. „Aufhebung,” in Jacob and Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch* (Leipzig: S. Hirzel, 1854), vol. 1 (A-Biermolke).

4. See the conciliatory comment by the former Bavarian Ministerpräsident, Max Streibl, in his Geleitwort, in Josef Kirmeier and Manfred Treml, eds., *Glanz und Ende der alten Klöster* (Munich: Süddeutscher Verlag, 1991), p. 5. See also Eberhard Weis, *Die Säkularisation der bayerischen Klöster 1802/03: Neue Forschungen zu Vorgeschichte und Ergebnissen*, Sitzungsberichte. Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse (Munich: Bayerische Akademie der Wissenschaften; C. H. Beck, 1983), p. 23: Außerdem kann als erwiesen gelten, daß die bayerischen wie auch die meisten deutschen Klöster um 1803 größtenteils intakt waren im Gegensatz zum Zustand sehr vieler Deutscher Klöster am Vorabend der Reformation.

5. G. Stenzel, *Von Stift zu Stift in Österreich* (Vienna: Kremayr & Scheriau, 1977), p. 47-51.

6. Brigitte Vacha, ed., *Die Habsburger: eine europäische Familiengeschichte* (Graz, Vienna, Cologne: Styria, 1992), p. 333.

boring Bavaria, a much smaller European power, there were more than 200 monasteries by 1800, including the imperial abbeys, wealthy and *reichsunmittelbar*, such as Sankt Emmeram in Regensburg. Between Austria and Bavaria – and of enormous relevance for the progress of the Enlightenment in the Bavarian-Austrian region and indeed throughout Central Europe – were the ancient and powerful ecclesiastical states of Passau and Salzburg. Their possessions, powers of taxation, and authority in religious matters extended deep into the territories of both of their secular neighbors, and this political power together with their sophistication as enlightened capitals, had become a serious irritation to their Catholic, but increasingly secular and aggressive neighbors.⁷

The period beginning with the coronation of Charlemagne in Rome in 800 and ending with the French Revolution of 1789 has been called by Austrian sociologist August Maria Knoll the „Carolingian millenium.”⁸ Just as monasteries were central to the preservation and cultivation of knowledge and the spread of Christianity during this millenium, the library, or *armarium*, was a central fixture in almost every monastery: even smaller institutions often lavished extraordinary attention on them, as in Waldsassen, far north in the Upper Palatinate.⁹ Libraries served a dual function for monasteries. They were on the one hand substance and source of the *sapientia divina*, the knowledge of the divine, critical in the struggle against heresy and ignorance. At the same time, libraries were also the very public manifestation of this knowledge, integrating books, architecture, sculpture, and painting into a unified programmatic statement celebrating the importance of books and scholarship, an artistic program that in fact reached its peak in the 18th century, celebrated in ceiling frescoes all over the southern German region, as well as in the finest details.¹⁰ This characterized not only the libraries of religious orders with a long history of active scriptoria and the resulting rich collections of manuscripts, such as Melk and other Benedictine foundations and also the abbeys of the other prelate orders, the Augustinians and Cistercians among them – even the libra-

7. Georg Heilingsetzer, „Die Benediktiner im 18. Jahrhundert: Wissenschaft und Gelehrsamkeit im süddeutsch-österreichischen Raum”, unpublished manuscript, [1991?].

8. Franz Unterkirchner, Die älteren Bibliotheken Österreichs, in F. Unterkirchner et al., *Die Bibliotheken Österreichs in Vergangenheit und Gegenwart* (Wiesbaden: Reichert Verlag, 1980), p. 1.

9. Johannes Goldner, *Bayerische Klosterbibliotheken*, Kleine Pannonia-Reihe; 210 (Freilassing: Pannonia, 1983), p. 38.

10. For a recent and quite extraordinary treatment of the details and programmatic statements contained in German libraries of the Baroque, see Edgar Lehmann, *Die Bibliotheksräume der deutschen Klöster in der Zeit des Barock*, 2 vols. (Berlin: Deutscher Verlag für Kunstwissenschaft, 1996). See also Eric Graham Garberson, *Places for Books Monastic Libraries of the Seventeenth and Eighteenth Centuries in South Germany* (Ph.D. diss., The Johns Hopkins University, 1991), and the standard work by Gert Adriani, *Die Klosterbibliotheken des Spätbarock in Österreich und Süddeutschland* (Graz: Styria, 1935).

ries of the so-called mendicant, or beggar, orders, e.g. the Franciscans and the Dominicans. Despite the admonitions of teachers like Francis of Assisi that books should be kept only for liturgical purposes, the mendicant friars often developed sizeable collections. Modern estimates have placed the total number of books in the libraries of the mendicant orders in Bavaria alone at 342,000 volumes by 1800.¹¹ The contemplative orders, too – the world-removed Carthusians, for example – often had libraries of substance, as we will see in greater detail later on.

Since books and libraries represent a unique convergence of the physical and the spiritual, of the historically extraneous with the ultimately fundamental realm of ideas,¹² it is not surprising that rulers have often had difficulties deciding what to do with hostage libraries which in one way or another have fallen into their hands. They waver between ignoring them as useless, burning them as harmful, or carting them off as valuable trophies. During the Reformation and Peasant Wars of the 16th century, the libraries of enemies were regularly destroyed, though more enlightened rulers were also quick to appropriate monastic libraries for their own use. Luther typically urged the suppression (and one assumes destruction) of what he called the „foolish, useless, and harmful monks' books, such as *Catholicon, Florista, Grecista...* and similar such asses' dung.”¹³ The Thirty Years War saw the organized removal of whole libraries for the purpose of depriving one's religious opponents of their cultural arsenal and of enriching one's own¹⁴ Perhaps the most notorious occurrence of this type was the sacking of the Heidelberg Palatina by Maximilian of Bavaria and its transfer to the Vatican, where it resides to this day. The crucial distinction for our purposes is the one between suppression and destruction on the one hand and confiscation and re-dedication on the other, for the latter disposition conforms precisely to the complex meanings of *Aufhebung* and secularization discussed above.

Among other causes, it was surely the wealth and prominence of the southern German monasteries and religious orders that in the late 1700s led the absolutistic state to abandon centuries of patronage and seek to appropriate the wealth and, not incidentally, the intellectual potential contained in their libraries. When the pope dissolved the Jesuit

11. Ladislaus Buzás, *German Library History, 800-1945*, trans. William D. Boyd (Jefferson, NC: McFarland, 1986), p. 159.

12. Gerd Schmidt, *Waffenlärm und Grabesstille: Buch und Bibliothek im Spiegel der Metapher*, *Philobiblon* 34.1 (1990), p. 3-12.

13. Martin Luther, „An die RATHERREN aller Städte deutsches Lands [1524]”, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1899), vol. 15, p. 50. (English trans. by W. D. Boyd, in Buzás, op. cit., p. 149.)

14. Buzás, op. cit., p. 154.

order in 1773, the libraries of the Jesuits were quickly confiscated by the Catholic powers to become the foundation on which new universities were built and court libraries were expanded, not only in Central Europe, but everywhere Jesuit influence extended, including the New World.¹⁵ But it was not only avarice on the part of European states that eroded their support of monasticism. The entire Enlightenment period was decidedly unfriendly to monkery as a decadent holdover of the Dark Ages. In an age when reason and utility were held high, Voltaire commented scathingly on the monks' contribution to the community with the following words: „They sing, they eat, they digest.”¹⁶ In Austria, the views of Maria Theresia towards monks and especially those of her son Joseph were only slightly less caustic than Voltaire's, especially with regard to the contemplative and mendicant orders. In his 1765 *Denkschrift* to Maria Theresia on the condition of the monarchy – he was at the time an impressionable young man in his early 20s – Joseph shows how well he had absorbed the anti-monastic teachings of his teacher Bartenstein¹⁷ and his mother's ministers, chief among them, of course, Kaunitz, who wrote at about the same time that „the population and the production of goods is suffering due to the great number of these celibates...”¹⁸ Like them, Joseph minced no words in expressing his disdain for these allegedly parasitic, indolent social elements.¹⁹ Years later, soon after the death of his mother in 1780, Joseph II issued a decree dissolving the monasteries of these very orders, in his propaganda cleverly invoking a non-existent close friendship with the pope to cover for his actions that were presented as a pious *renovatio ecclesiae*.²⁰ Joseph also dissolved a number of monasteries of the prelate orders, such as St. Paul in Carinthia, whose finances had fallen into disarray.²¹ In the following years, a total of 738 monas-

15. Klemens Löffler, *Deutsche Klosterbibliotheken*, Bücherei der Kultur und Geschichte, 27, 2d ed. (Bonn u. Leipzig: Kurt Schroeder, 1922), p. 74.

16. T. C. W. Blanning, *Joseph II and Enlightened Despotism* (Harlow, Essex: Longman, 1970), p. 8.

17. Josef Hrazky, „Johann Christoph Bartenstein, der Staatsmann und Erzieher”, *Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs* 11 (1958): 221-251.

18. Adolf Beer, ed., *Denkschriften des Fürsten Wenzel Kaunitz-Rittberg* (Vienna: Karl Gerold's Sohn, 1872), p. 107.

19. Alfred Ritter von Arneth, ed., *Maria Theresia und Joseph II. Ihre Correspondenz sammt Briefen Joseph's an seinen Bruder Leopold*, 3 vols. (Vienna: C. Gerold's Sohn, 1867-1868), p. 350-51.

20. Elisabeth Kovács, Joseph II. und die Aufhebung der kontemplativen Klöster in der österreichischen Monarchie, *Mauerbach und die Kartäuser: Symposium über die Kartäusergeschichte und -spiritualität*, 27. und 28. Mai 1983. ed. James Hogg (Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, 1984), p. 1-10.

21. Waltraud Krassnig, „Die Aufhebung des Stiftes 1782-1787”, in Günther Hödl and Johannes Grabmayer, eds., *Schatzhaus Kärntens: Landesausstellung St. Paul 1991: 900 Jahre Benediktinerstift* (Klagenfurt: Universitätsverlag, 1991), vol. 2: *Beiträge*, p. 207-216. On St.

teries were dissolved across the monarchy, with much of their wealth and the revenue from the sale of their possessions given over to an enormous state foundation called the „Fund for Religion”, which paid for much of the expenses of the Church in Austria until well into the 20th century. This reallocation strategy shows incidentally that Joseph, though antimonastic, was not fundamentally anticlerical. As his biographer Derek Beales has pointed out, „one of the principles of [Joseph’s] legislation was that much of the proceeds from his suppressions of contemplative monasteries should go to funding more parish clergy. He was not atheist, deist or Protestant, but a Catholic reformer.”²² Joseph’s fundamental attitude was not to destroy or eradicate, but to re-appportion resources within the Church: in keeping with our earlier discussion of these terms, we could call this *Aufhebung* without *Säkularisation*.

To illustrate the manner in which monasteries and their libraries were disposed of during the Austrian *Klostersturm* of the 1780s, let us consider one monastery hit during the first wave of these Josephine measures: the charterhouse of the Carthusians at Gaming, some 30 km south of the Danube in the Alpine foothills.²³ Its library contained 20.000 books, making it the largest of any Carthusian monastery in Europe. In accordance with the dissolution orders from Vienna, the Court Library was given first choice of books and manuscripts based on a review of the catalog. Seeing itself still in the Renaissance mold as a repository for the rare and the beautiful, the Court Library took only several hundred of the most precious works. Most of these are still in Vienna today, and include 106 incunabula and 15 especially valuable medieval manuscripts. By far the greater part of the library, over 12,000 volumes, was transported to the university library in Vienna. That left 6000 to 7000 books in Gaming not selected for Vienna. Some of these came to the nearby Capuchin monastery at Scheibbs. Others were auctioned off or given away by the state commissars. Many were just left in the monastery and carried off by local peasants.

In the years following what today is still called the *Klostersturm*, the libraries of other dissolved monasteries were broken up much like

Paul and other prelate monasteries dissolved in this period, see also Adam Wolf, *Die Aufhebung der Klöster in Innerösterreich 1782-1790* (Vienna: Braumüller, 1871).

22. Derek Beales, Christians and philosophers : The Case of the Austrian Enlightenment, in Derek Beales and Geoffrey Best, eds., *History, Society and the Churches: Essays in Honour of Owen Chadwick* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 189.

23. Brunhilde Hoffmann, *Die Aufhebung der Kartause Gaming*, *Analecta Cartusiana*, 58 (Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, 1981). Specifically on the library at Gaming, see Sabine Fischer, „Die barocke Klosterbibliothek der Kartause Gaming: ein Zeugnis aufklärerischen Denkens zu Beginn des 18. Jahrhunderts in Österreich,” *Unsere Heimat* 58 (1987), p. 30-46.

that of Gaming.²⁴ The Court Library in Vienna would take only a very few of the finest pieces, the so-called *cimelia*. The universities of the empire, such as those in Innsbruck, Prague, Graz, and especially Vienna, and the newly created public libraries, such as the Studienbibliothek in Linz,²⁵ received second choice, which meant the lion's share of the books. Much religious literature went to the new Josephine seminaries, to the libraries of the new bishops in Linz and St. Pölten, or to parish house libraries. Everything else was sold to bibliophiles or as scrap paper, with the proceeds applied to book purchasing needs of the schools or universities or for the general needs of the Religion Fund.

A recurring motif in the popular literature of the period and the years since is that of monastery books on their way to the state depots being thrown out in front of carriages to improve traction on muddy Alpine roads.²⁶ Another is of 20th century customers of Austrian cheese shops unpacking their wares at home and discovering that the wrapping paper has been torn from some ancient monastery book. There may be some truth to these claims, but by and large Austrian authorities appear to have been quite meticulous in safeguarding and cataloging monastic libraries before carting them off, both to prevent theft and to give the authorities in Vienna and the local provincial capital an opportunity to make informed selections.²⁷ The monks themselves were turned out or became secular clergy (*Weltpriester*), but were never abused or killed as they would be in France a decade later. Even the most hated of the Josephine monastery commissars, the „Dictator Austriae“, as one abbot called him, Joseph Valentin von Eybel, took care that as little as possible of the libraries was lost, and that the books came reliably to their new homes.²⁸ Not that he was so enamored of monastery books (nor of the monasteries themselves), as it turns out: His reports reveal him to be just a conscientious civil servant with a

24. There are many excellent regional treatments describing the disposition of these libraries, for example Simon Laschitzer, *Geschichte der Klosterbibliotheken und Archive Kärntens zur Zeit ihrer Aufhebung unter Kaiser Josef II.* *Carinthia: Zeitschrift für Vaterlandskunde, Belehrung und Unterhaltung* 73.6-8 (1883), no. 6, p. 129-148, no. 7, p. 161-187, and no. 8, p. 193-205; and Franz Karnthaler, – Das Schicksal der Tiroler Klosterbibliotheken in den Jahren 1773-1790, *Biblos* 5 (1956), p. 123-129; and most recently Christiane Tropper, *Schicksale der Büchersammlungen niederösterreichischer Klöster nach der Aufhebung durch Joseph II. und Franz (II.) I.*, *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 91 (1983), p. 95-150.

25. Konrad Schiffmann, *Die k. k. Studienbibliothek in Linz* (Vienna: Verlag des österr. Vereins für Bibliothekswesen, 1908).

26. See, for example, Friedrich Reischl, *Die Stiftsberren. Ein Buch von den Abteien und Propsteien in Österreich*, 3d, expanded ed. ed. (Vienna: F. Reischl, 1917), p. 55.

27. Cf. Tropper, op. cit., p. 138.

28. Hans Sturmberger, *Zwischen Barock und Romantik. Skizzen zur Geschichte der Aufklärung in Oberösterreich*, *Jahrbuch des Oberösterreichischen Musealvereines* 93 (1948), p. 172.

mission to perform.²⁹ We do find in his pamphlet, *Was ist ein Pfarrer?* (1782), in which he mainly inveighs against monks and the Roman curia, an inkling of his plans for monastic libraries, recommending that they be given over, at least in part, to parish priests, who were in the front line of Joseph's pastoral reform plans.³⁰ In this tract, Eybel argues that the parish priests could put these books to far better use than the indolent monks could. The disposition of monastic libraries in Austria therefore reflects the very conservative, fundamentally pious nature of Josephine absolutism: Their dissolution, or *Aufhebung*, was a destructive as well as a preserving act.

Just a few years after the events I have described in Austria, true revolution convulsed France, changing forever the way contemporaries looked at the past and at the future, but also in the process brutally destroying French monasticism. When, in 1802 and 1803, the Austrian *Klostersturm* seemed to repeat itself in neighboring Bavaria, much was similar, but there were fundamental differences reflecting the passing of an age – and of the Holy Roman Empire. A look at the architect and principal agent of library secularizations in Bavaria shows how thoroughly the entire ideological and philosophical context had been transformed by the events in France. Baron Johann Christoph von Aretin (1772-1824) was one of the most fascinating and controversial figures of 19th century Bavaria.³¹ Historian, member of the academies in both Munich and Göttingen, an aggressive anti-Austrian, anti-Prussian pamphletist, in his student days in Wetzlar also a notorious womanizer, Aretin had already made a name for himself as a firebrand and sympathizer both of the French Revolution and the radical Illuminati before coming to the Court Library in Munich in 1802. His biographer (and great-grandnephew) Erwein von Aretin describes him as „one of the best-hated men of intellectual Munich”.³² Aretin's life was ridden with

29. Numerous reports filed by Eybel on his confiscatory activities are maintained by the Oberösterreichisches Landesarchiv in Linz. Especially well documented is the confiscation of the library at Mondsee: see for example OÖLA Stiftsarchiv Mondsee, v. 3, no. 21, where Eybel reports in detail on his provisions for moving the monastery's library to Linz, opting to send it by land rather than on the Ager and Traun rivers so as to avoid loss and the need to press subsequent claims against the transporter.

30. Joseph Valentin von Eybel, *Was ist ein Pfarrer?* (Vienna: Joseph Edler von Kurzbeck, 1782), p. 41-42.

31. The following is based on several accounts of Aretin's life and his direction of the confiscations of Bavarian monastery libraries: Erwein von Aretin, „Christoph Freiherr von Aretin. Ein Lebensbild aus der Zeit des Ministers Montgelas”, *Gelbe Hefte* 3.1 (1926), p. 15-34, 100-133, 317-329; E. H. Dummer, *Johann Christoph von Aretin and the Library Scene in Bavaria in the Secularization Period 1802-1811*, ACRL Microcard Series; 44 (Rochester, NY: University Press, 1944); E. H. Dummer, „J. Christoph von Aretin: A Re-evaluation”, *Library Quarterly* 16.2 (1946), p. 108-121; and Paul Ruf, *Säkularisation und Bayerische Staatsbibliothek*, vol. I: *Die Bibliotheken der Mendikanten und Theatiner (1799-1802)* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1962), esp. p. 6ff.

32. E. v. Aretin, see note above, p. 21.

intrigues, feuds, and scandals. Even his transfer from the Court Library in Munich to a judgeship in provincial Neuburg in later life was shrouded in allegations concerning a stabbing incident in which one of his many northern German enemies, the pedagogue Friedrich Tiersch, was the victim.³³ But of greatest consequence for Aretin's character in our context and for his role in the confiscation of monastic libraries was that he was, as Paul Ruf has put it, „an almost fanatical lover of books, one might even say a bibliomaniac”.³⁴ Hot tempers and bibliomania are a pairing of personal qualities which may have gone out of style today, but they were documentably rampant in many parts of Europe during the 18th and early 19th centuries.³⁵

Aretin traveled to Paris for three months in 1801 for a visit to the Bibliothèque Nationale to study its organization and structure, probably sent by his friend, the later Marshall Ney. Eight million books and manuscripts are said to have flooded into Paris in these years – what a delight it must have been for Aretin to be there. His exposure to the French model in this revolutionary period was to find almost immediate application back home, where within a year Aretin was entrusted with the selection of books for the Court Library from the hundreds of monasteries in Bavaria. For Aretin, the liquidation of these venerable collections was nothing other than a „literary business trip”, as he put it,³⁶ beginning with the Premonstratensian monastery of Schäftlarn, south of Munich.³⁷

Within a few weeks, Aretin had reached Benediktbeuern, after Tegernsee his first truly major prize. Founded around 740 at the foot of the Bavarian Alps by St. Boniface, Benediktbeuern possessed an important scriptorium in the Middle Ages, its library was among the most important in German-speaking Europe. A separate, free-standing building was erected between 1722 and 1724 to house the library and to protect books and archives in the event of fire in the main building.³⁸ When Aretin arrived in April 1803, he estimated that Benediktbeuern possessed about 20,000 volumes.

33. Ibid., p. 129ff.

34. Ruf, op. cit., p. 7.

35. Cf. Jean Viardot, „Naissance de la bibliophilie: les cabinets de livres rares”, in Claude Jolly, ed., *Histoire des bibliothèques françaises. Les bibliothèques sous l'Ancien Régime 1530-1790* (s.l.: Promodis-Editions du Cercle de la Librairie, 1988) 269-289.

36. Johann Cristoph von Aretin, *Briefe über meine literarische Geschäftsreise in die baierischen Abteyen*, Bibliotheca Bavarica (Munich: Langen-Müller, 1971).

37. Stiftsbibliothek Schäftlarn, *Bücher-Schicksal: Die Säkularisation der Stiftsbibliothek Schäftlarn 1803. Ausstellung in Zusammenarbeit mit der Bayer. Staatsbibliothek und der Universitätsbibliothek München in der Stiftsbibliothek Schäftlarn, 10. Nov. - 8. Dez. 1991*, Ausstellungskatalog[e], 4 (Schäftlarn: Stiftsbibliothek Schäftlarn, 1991).

38. Leo Weber, *Das Bibliotheksgebäude des Klosters Benediktbeuern*, in Lothar Altmann, ed., *Festschrift für Norbert Lieb zum 80. Geburtstag* (Munich: 1987).

Unlike Tegernsee, where the monks had hidden books under their beds and in their habits, Aretin seems to have had a fairly easy time of it in Benediktbeuern.³⁹ For one, the abbot, Karl Klocker, had already been harassed into silence, if not submission, by the secularization commissar Von Ockel the month before, and the library had even been sealed the preceding November. Aretin knew its contents well, since they had been inventoried in many published accounts that Aretin carried with him on his journey—the standard sources for the 18th century wandering scholar. He chose over 7000 manuscripts, printed books, and music scores for the Munich *Hofbibliothek* and the other libraries of the state. It was decided to send the more valuable books by land, and the rest, well-packed and sealed, by river downstream to Munich. Wooden boxes had to be assembled in all haste – it is said that the sawmill in Benediktbeuern spent days cutting boards for them.⁴⁰ Here, as in Austria, surely much was lost: Dietmar Stutzer describes in lurid detail how crates broke open, spilling their contents on the ground, and whole wagons collapsed under the weight of the booty. 12,000 or more books stayed behind in the library. Their fate is known. They were not lost, but instead remained relatively undisturbed for 35 years and were ultimately sold by auction in 1839 and 40, when the library and the rest of the former monastery was under the control of the Bavarian army.⁴¹ Today, Benediktbeuern is once again a monastery, and has been since 1930, when it was purchased by the Salesian order. It is now home to the Salesians' philosophical-theological university, and its library houses 130,000 volumes.⁴²

One of the trophies Aretin sent back to Munich from Benediktbeuern was the manuscript of the *Carmina burana*, a collection of 318 often ribald songs in macaronic Latin and German, first published by the Munich librarian Johann August Schmeller in 1847⁴³ and made

39. This account follows closely: Wolfgang Jahn, „Die Aufhebung des Klosters Benediktbeuern“, in Josef Kirmeier and Manfred Treml, eds., *Glanz und Ende der alten Klöster. Säkularisation im bayerischen Oberland 1803*, Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur; 21 (Munich: Süddeutscher Verlag, 1991), p. 70-77.

40. Dietmar Stutzer, *Die Säkularisation 1803: Der Sturm auf Bayerns Kirchen und Klöster*, 3d ed. (Rosenheim: Rosenheimer, 1990), p. 300.

41. Gerhard Heyl, „Der Verkauf der Klosterbibliothek Benediktbeuern 1832-1841, vornehmlich nach Akten des bayerischen Kriegsarchivs“, *Mitteilungen für die Archivpflege in Bayern* 24 (1978), p. 25-42.

42. Goldner, op. cit., p. 14.

43. Frequently reprinted, e.g. J. A. Schmeller, ed., *Carmina Burana. Lateinische und deutsche Lieder und Gedichte einer Handschrift des XIII. Jahrhunderts aus Benedictbeuern auf der k. Bibliothek zu München*, 2d ed. (Breslau: Silhelm Koebner, 1883). For a brief description of the manuscript and its history, see Karl Dachs and Elisabeth Klemm, eds., *Thesaurus librorum: 425 Jahre Bayerische Staatsbibliothek. Ausstellung München 18. August - 1. Oktober 1983* (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1983), p. 106, and the literature cited there.

world famous by Carl Orff 90 years later. As is clear from his journal and from anecdotes such as those surrounding the *Carmina burana*, Aretin loved his job as confiscator. He felt no shame at all in „extracting the brains from the corpses of the monasteries”, as one of his biographers put it aptly.⁴⁴ It does little to change history that we now know that at the time the monasteries of Bavaria were anything but moribund, but instead were blossoming like rarely before in their past.

The quantity of books that issued forth from Bavarian monasteries was staggering even by today's standards. The ecclesiastical libraries of Bavaria had upwards of 1.500.000 volumes in their possession at the time.⁴⁵ Of these, Aretin selected about 200.000 volumes for the court library, making it within a few decades, in the estimation of many contemporaries, including the British Museum's Antonio Panizzi, second only to the Bibliothèque Nationale as the foremost library of Europe.⁴⁶ Hundreds of thousands of other books went to schools and to the Bavarian university in Landshut, now the library of the Ludwig-Maximilians-Universität in Munich.⁴⁷ Despite this relatively germane re-use of these books, an extraordinary number of books were sold to paper dealers such as Alois Kaut for pulping.

At first, of course, the flood of books led to a chaos in Munich of almost biblical proportions.⁴⁸ Aretin actually lost his job not because of the Thiersch stabbing incident, but because he was at a complete loss to devise a system to replace the trained memory of the librarian in assisting scholars to find what they needed in the sea of new books. Ultimately, the totally unprecedented situation forced the caretakers of these new riches not only to build a monumental edifice to house these riches – the building that still houses the Bayerische Staatsbibliothek today – but also to abandon the traditional ideal of the librarian as „vivant catalogue”, and to recreate their discipline as something entirely new: an abstract science of information organization. In 1808, we read for the very first time in any Western European language the term *Bibliothek-Wissenschaft*, „library science”, as a conscious alternative to *Biblio-*

44. E. v. Aretin, op. cit., p. 28.

45. Buzás, op. cit., p. 159f.

46. H. Hauke, Die Bedeutung der Säkularisation für die bayerischen Bibliotheken, *Glanz und Ende der alten Klöster. Säkularisation im bayerischen Oberland 1803*, ed. J. Kirmeier, and M. Treml, Veröffentlichungen zur Bayerischen Geschichte und Kultur; 21 (Munich: Süddeutscher Verlag, 1991), p. 94.

47. Adolf Hilsenbeck, „Die Universitätsbibliothek Landshut-München und die Säkularisation (1803)”, *Festschrift Georg Leyh. Aufsätze zum Bibliothekswesen und zur Forschungsgeschichte dargebracht zum 60. Geburtstage am 6. Juni 1937 von Freunden und Fachgenossen* (Leipzig: O. Harrassowitz, 1937), p. 180-192.

48. For a description of the chaos in Munich, see Otto Hartig, Die Erschließung der Münchener Handschriftensammlung, *Bayerland* 43 (1932), p. 393-402.

theßskunde, or „librarianship”, which tends even to this day to be associated with the person and the scholarship of the librarian. Ironically, the creator of order in the chaos of Munich books was a secularized Benedictine monk, Martin Schrettinger alias Pater Willibald, who following his voluntary departure from the monastery of Weißenhohe near Nuremberg, entered the service of the court library in 1802.⁴⁹

A second irony of history: In the night of March 9, 1943, the first large air attack by Allied bombers was launched on the city of Munich. An incendiary bomb hit what was now called the Bavarian State Library, penetrating the roof of the main reading room and setting off a fire that would incinerate half a million volumes—one quarter of the entire library. Destroyed in the fire were whole collections in the humanities and natural sciences, including what had been the world’s largest Bible collection, assembled by the atheist Aretin. The losses would have been far greater had not the director of the manuscript collection, Paul Ruf, already distributed 1400 large wooden crates of books and other treasures to safe places all over Bavaria, including many buildings that had been or were once again monasteries.⁵⁰ This distribution recreated, if but for a moment in time, a decentralization of library resources that the Bavarian state had sought with uncompromising singleness of purpose to overcome 140 years before. The fate of the Munich Bible collection, left behind and destroyed, revealed the Achilles heel of all centralization, no matter how sophisticated the organization scheme at its root, and indeed the weakness of any dependence on a single system of information organization in an uncertain world.

How, if at all, do the losses of World War II affect our final judgment of the way monastery libraries were liquidated near the end of the Ancien Regime? One must ask the question in German to bring out the whole irony of the situation: *Waren (bzw. sind) die aufgehobenen Klosterbibliotheken beim Staat gut aufgehoben?* There is obviously no simple answer to this question. We must observe on the one hand that many thousands of books were destroyed, and the artifactual values associated with individual copies of books – bindings, provenance remarks, etc. – have been lost forever. On the other hand, however, much of the intellectual and cultural value attached to the *content* of these works has not only been preserved, but also become more universally availab-

49. On Schrettinger’s achievement, see the recent work by Uwe Jochum, *Bibliotheken und Bibliothekare 1800-1900* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991). See also the article „Martin Schrettinger” in *Lexikon des gesamten Buchwesens* (Leipzig: Hiersemann, 1934), vol. 3, p. 239, and Adolf Hilsenbeck, „Martin Schrettinger und die Aufstellung in der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek München,” *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 31 (1914), p. 407-433.

50. Karl Dachs, Eine „Reserve seltener Drucke” für die Bayerische Staatsbibliothek, *Bibliotheks-Forum Bayern* 4.3 (1976), p. 175.

le through the centralization and concentration of these resources in Munich, Vienna, and other large libraries. We must also mention the innovations in library organization that the *Bücherflut*, the „flood of books”, set in motion, such as the modern indexing methods introduced by Schrettinger and others, making these resources more accessible to scientists and researchers than they would ever otherwise have been.⁵¹ The discovery and later celebrity of the *Carmina burana* may serve us as a *pars pro toto* in this discussion: it might never have happened had the manuscript continued to languish in the small chamber in the library at Benediktbeuern where Aretin discovered it. The same might just be said of many other discoveries of the 19th century made in libraries: The libraries of the monasteries had fulfilled their mission and passed what they had preserved during turbulent centuries back to secular society.

51. Despite a full appreciation of the cultural losses incurred through the *Säkularisation*, Munich historian Eberhard Weis (op. cit., p. 51) concurs with this finding, as did many years earlier the respected Catholic library historian Klemens Löffler, in *Deutsche Klosterbibliotheken*, op. cit., p. 6.

(28.) 1. KÉP

JAN CZERKAWSKI

DIE FRANZISKANISCHE PHILOSOPHISCHE SCHULE IM 18. JAHRHUNDERT

Im 16. Jahrhundert kam es in Europa sowohl auf religiöser als auch auf philosophischer Ebene zu einer Desintegration der Doktrin. Auf die Unruhe der Renaissance- und Reformationszeit folgte eine Epoche intensiver Suche nach Stabilität und des Strebens nach Einheit. Auf philosophischer Ebene fand dies seinen Ausdruck in dem Willen, ein einheitliches, geschlossenes Ideensystem zu schaffen. Das Projekt einer uniformistisch verstandenen Einheit, demzufolge der Thomismus – oder genauer gesagt: der thomistische Aristotelismus – das Fundament der doktrinären Einheit in der katholischen Kirche bilden sollte, stieß vor allem bei den Jesuiten und den Franziskanern auf starken Widerspruch. Zwar hatten die Jesuiten nach langandauernden Diskussionen schließlich den hl. Thomas als Kirchenlehrer auch für ihren Orden anerkannt, schufen aber dennoch ihre eigene philosophische Schule, deren bedeutendster Vertreter Francisco de Suarez war. Auch die Franziskaner unternahmen seit Beginn der achtziger Jahre des 16. Jahrhunderts eine ganze Reihe von Initiativen, die die Bewahrung ihrer eigenen doktrinären Identität zum Ziel hatten. Die Renaissance des Scotismus gegen Ende dieses Jahrhunderts bildete lediglich einen Aspekt der Beteiligung des Franziskanerordens an der intellektuellen und geistigen Erneuerung der Kirche in nachtridentinischer Zeit. Johannes Duns Scotus war ein Denker mit bereits gefestigter Bedeutung in der Geschichte der europäischen Philosophie und Theologie. Aristoteles stellte das Symbol der doktrinären Einheit im Rahmen der in den katholischen Schulen gepflegten Philosophie dar. Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts gab es innerhalb des christlichen Aristotelismus drei Hauptströmungen: die dominikanische (thomistische), die jesuitische (suarezische) und die franziskanische (scotistische) Schule. Im Rahmen jeder dieser Schulen konnten dann noch verschiedene doktrinäre Orientie-

rungen unterschieden werden, die infolge von Differenzen bei der Interpretation der Ansichten des Meisters der jeweiligen Schule entstanden waren.

Im 17. Jahrhundert stand Aristoteles an der Spitze der scholastischen Autoritätenhierarchie, aber das Interesse an den Aristoteles' Werken selbst war – was paradox erscheinen mag – deutlich zurückgegangen. Dies hängt eng mit der Einführung einer neuen Art des Philosophierens in den Schulen zusammen. Auf die Zeit der Kommentare zu den einzelnen Werken von Aristoteles folgte eine Epoche des Verfassens sog. Philosophiekurse (*Cursus philosophicus*), d.h. der systematischen Pflege der Philosophie im Rahmen streng voneinander geschiedener Disziplinen (Logik, Physik, Metaphysik)¹. Als Initiatoren dieses neuen Stils scholastischen Philosophierens gelten die beiden Konventualfranziskaner Bonaventura Belluti und Bartholomäus Mastrius. In den Jahren 1637-1646 veröffentlichten sie ihre *Disputationes* zu den Schriften des Aristoteles. Hierbei handelt es sich zwar noch nicht um die klassische Form eines Philosophiekurses, aber auch nicht mehr um traditionell geschriebene Kommentare, sondern um in den Werken des Aristoteles enthaltene systematisch überarbeitete Probleme. Im Jahre 1678 wurde von diesen Autoren erstmals ein fünfbandiger Philosophiekursus unter dem Titel *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*² herausgegeben. Einen der ersten Kurse der scotistischen Philosophie verfaßte der irische Observant Johannes Pontius, ein Mitarbeiter von L. Wadding bei der Erarbeitung einer Monumentaledition der Werke von Duns Scotus. Sein dreibändiges Werk *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer* wurde in den Jahren 1642-1643 erstmals veröffentlicht. Der Verfasser eines sehr populären Kurses der scotistischen Philosophie war der Observant Claudius Frassen, der 1668 seinen *Cursus philosophicus seu philosophiae academica ad mentem Subtilis Doctoris*³ herausgab. Hier können leider nicht alle von den vierziger Jahren des 17. Jahrhunderts bis in die dreißiger Jahre des 18. Jahrhunderts herausgegeben Kurse der scotistischen Philosophie genannt werden; es sei lediglich bemerkt, daß in diesem Zeitraum etwa dreißig Werke dieser Art herausgegeben wurden⁴, was von einer beträchtlichen philosophischen Vitalität der scotistischen Schule in der Neuzeit zeugt.

Die Jahre 1640-1660 müssen als eine Zeit der höchsten Blüte der neuzeitlichen scotistischen Schule betrachtet werden. Diese Schule erreichte in doktrinärer Beziehung damals ihr Apogäum. In späterer Zeit wurden dann nur noch die schon früher erarbeiteten Ansichten popularisiert. Auf eine Zeit üppiger Entwicklung des Denkens, als unterschiedliche Orientierungen innerhalb der scotistischen Schule in Erscheinung traten, folgte eine Epoche des Strebens nach Einfachheit, der Überwindung von Auswüchsen der Spekulation sowie des Vor-

herrschens einer praktisch-didaktischen Einstellung. Ein analoger Prozeß kann auch in der dominikanischen und in der jesuitischen Schule beobachtet werden⁵. Die Entwicklung der franziskanischen philosophischen Schule verlief parallel zur Entwicklung der beiden anderen peripatetischen Schulen.

Sehr vielsagend sind die Erscheinungsdaten der letzten Ausgaben der führenden franziskanischen Philosophiekurse. Bereits nach 1672 verzichtet man auf Neuauflagen des Kursus von Pontius. Dieser Kursus wurde im Ordensunterricht durch den Kursus von Frassen ersetzt, in welchem die philosophische Problematik sehr vereinfacht dargestellt wurde. Die letzte Ausgabe des Kursus von Belutti und Mastrius wurde 1727 getätigt, und die letzte Ausgabe des Kursus von Frassen stammt von 1726. An der Wende der zwanziger und dreißiger Jahre des 18. Jahrhunderts müssen daher wichtige Ereignisse im doktrinären Leben des Franziskanerordens stattgefunden haben, die den Aktualitätsverlust dieser Kurse und ihre schrittweise Zurückziehung aus den Ordensschulen veranlaßten. Seit den dreißiger Jahren des 18. Jahrhunderts wird dann nicht mehr die dominikanische oder die jesuitische Schule, sondern die sog. *philosophia recentiorum* den prinzipiellen Bezugspunkt für die Scotisten darstellen.

In allen franziskanischen Gemeinschaften in Polen vom Ende des 16. Jahrhunderts bis etwa zur Mitte des 18. Jahrhunderts bildete – den Quellenuntersuchungen von Pater H. B³a³ekiewicz zufolge – „der Doctor Subtilis die einzige Autorität bei der Lehre der Philosophie und Theologie“⁶. An der Wende des 16. und 17. Jahrhunderts schien es, daß die polnischen Franziskaner – besonders die Bernhardiner – eine wichtige Rolle in der Geschichte des neuzeitlichen Scotismus spielen würden. Der Boden war von Hannibal Rosseli vorbereitet worden, und das philosophische und theologische Schaffen von Andreas Rochman und Piotr Poznańczyk (Peter von Posen) lieferte Grund zu Hoffnungen auf einen wesentlichen Beitrag der polnischen Franziskaner zur europäischen scotistischen Bewegung. Leider konnte sich dieses so hervorragend begonnene Werk keiner bedeutsamen Weiterführung erfreuen. Die polnischen Franziskaner popularisierten nur mehr das Schaffen der westeuropäischen Franziskaner, wenn man den bisherigen Untersuchungen glauben darf.

Die etwa um die Mitte des 17. Jahrhunderts ausgearbeiteten Kurse der scotistischen Philosophie waren das Ergebnis schöpferischer Anstrengungen und eines neuen Durchdenkens der philosophischen Errungenschaften der franziskanischen Schule. Allmählich führte das scotistische Denken jedoch zu einer Sterilisierung der tiefgründigen und schöpferischen Intuitionen, aus denen es einst erwuchs. Die Verankerung in der Tradition kann ein Quell schöpferischer Inspirati-

onen sein, aber auch zu einer Erstarrung des Denkens führen. Dies hängt in hohem Grade davon ab, ob die Tradition als ein Ensemble intellektueller Erfahrungen verstanden wird, das die persönlichen Überlegungen des Philosophen zu den ihn tatsächlich bewegenden Problemen erweitert und vertieft, oder ob die Treue zur Tradition – zu einem bestimmten Meister und einer bestimmten Schule – ganz einfach als das Kriterium der Wahrheit betrachtet wird. Viele Aristoteliker waren am Ende des 17. Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts der Ansicht, das Philosophieren beruhe lediglich auf einem Popularisieren der um die Mitte des 17. Jahrhunderts verfaßten Philosophiekurse. Aber in der Zeit, als die Aristoteliker an ihren Synthesen der aristotelisch-scotistischen bzw. aristotelisch-thomistischen Philosophie arbeiteten, hatte sich ein wissenschaftliches und philosophisches Denken mit dem Charakter einer antiaristotelischen Revolution herausgebildet. Die Grundlagen des Aristotelismus selbst wurden in Frage gestellt, der Wert der aristotelischen qualitativen Physik wurde negiert und eine mechanistische Erklärung der Natur eingeführt. Die neuzeitliche Philosophie entwickelte sich in unmittelbarem Kontakt mit der neuzeitlichen Wissenschaft.

Im 17. Jahrhundert erlebte die aristotelische Philosophie einen außerordentlichen Triumph und gleichzeitig eine schlimme Niederlage. Einerseits erreichte der langfristige Prozeß der Identifizierung der Philosophie überhaupt mit der Philosophie des Aristoteles und seiner mittelalterlichen Kommentatoren damals im Schulunterricht seinen Kulminationspunkt, andererseits aber fand das Schaffen von Galilei, Bacon, Gassendi und Cartesius immer mehr Anhänger. Jahrzehntelang ignorierten die scholastischen Philosophen diese anwachsende Strömung neuzeitlichen Denkens völlig und führten stattdessen heftige Polemiken zwischen den Schulen sowie zwischen unterschiedlichen Orientierungen innerhalb derselben Schulen. Wenigstens das Interesse einiger franziskanischer Lektoren richtete sich bereits gegen Ende des 17. Jahrhunderts auf die neuen Richtungen der Philosophie, d.h. auf die *philosophia recentiorum*. Diese waren jedoch von Amts wegen verboten. Erst 1754 erließ der Ordensgeneral der Minoritenbrüder Clemens Guignoni eine Verfügung, derzufolge die Lektoren lediglich die Grundthesen der scotistischen Philosophie – ohne überflüssige Quästionen – lehren und diese Thesen mit der neuzeitlichen Naturwissenschaft und den neuzeitlichen philosophischen Doktrinen konfrontieren sollten⁷. Diese Anordnung war auf doktrinärer Ebene bereits gut vorbereitet worden. Bereits viele Jahre zuvor waren neue Lehrbücher der Philosophie ausgearbeitet worden, die jetzt eine neue Epoche in der Geschichte der franziskanischen philosophischen Schule einleiteten.

Als typisches Werk für die Frühzeit der Selbstbestimmung des Scotismus gegenüber der „*philosophia recentiorum*“ muß der Philosophiekursus des österreichischen Reformaten Crescentius Krisper unter dem Titel *Philosophia scholae scotisticae* (1735) betrachtet werden. Die doktrinale Einheit des Ordens sei – so Krisper – das dringendste Bedürfnis der Gegenwart, und die Grundlage der Einheit in der Theologie bilde die Einheit des philosophischen Systems. Jegliche Diskussionen innerhalb der scotistischen Schule sowie Diskussionen zwischen den aristotelischen Schulen müßten unbedingt aufgegeben werden, um sich den verderblichen Einflüssen des Cartesius und der Cartesianer entgegenzustellen⁸. Zu behaupten, Krisper würde mit Cartesius polemisieren, käme einem Mißbrauch des Begriffes „Polemik“ gleich; Krisper klagt ihn ganz einfach an und macht sich über ihn lustig. Neben dem Aristotelismus gebe es keine andere Philosophie, die diesen Namen überhaupt verdienen würde; darüber hinaus gebe es nur noch die Irrtümer und Fieberphantasien der Cartesianer. Krisper meinte wirklich, Cartesius habe der Philosophie gegenüber dieselbe Methode angewandt wie Luther gegenüber der Religion⁹. Diese Ansicht trug zur Verbreitung der Illusion bei, es bestehe eine tiefgreifende Analogie zwischen der Reformation und der von Cartesius vollzogenen Reform der Philosophie. Von diesem Gesichtspunkt aus wird die Geschichte der Philosophie seit Beginn der Neuzeit als eine einzige große Reihe von Irrtümern verstanden, die mit ganzer Entschlossenheit bekämpft werden müßten. Krispers Werk ist ein Ausdruck seiner Zeit, als der mißbrauchte und ideologisierte Aristotelismus geradezu aggressiv wurde. Im Namen dieses Aristotelismus führten die Peripatetiker Frontalangriffe gegen alles Neue in der Philosophie. Diese Aggressivität war eine Folge ihrer Angst vor sachlicher Konfrontation mit den neuzeitlichen Ideen. Die aristotelische Philosophie war bekanntlich eng mit einem bestimmten Naturbild der Welt verknüpft. Dieses Bild wurde im 17. Jahrhundert radikalen Veränderungen unterworfen. Die Welt hörte allmählich auf, die Welt des Aristoteles und des Ptolemäus zu sein, und wurde immer mehr zur zu einer Welt des Kopernikus, Galileis und Newtons.

Als systematische Auslegung der Glaubenswahrheiten war die scholastische Theologie seit Jahrhunderten eng mit der aristotelischen Philosophie verknüpft; sie erklärte die Glaubenswahrheiten mit Hilfe von Begriffen und Konzeptionen, die dieser Philosophie entstammten. Aber wenn die Welt nicht so ist, wie sie von den Kursen der aristotelischen Philosophie präsentiert wird, sondern eher so, wie sie die „*recentiores*“ verstehen, kann Gott dann noch aktiv in der Geschichte wirken? Ist Vorsehung möglich? Besitzt die Kirche göttliche Autorität? Der neuzeitliche Begriff von Natur und Vernunft war eine Herausfor-

derung für die christlichen Denker, eine Herausforderung, der sich viele von ihnen nicht auf sachliche Weise stellen wollten. Das für die damaligen Peripatetiker charakteristische Ideensystem, wie es z.B. in Krispers Werk zum Ausdruck kommt, schuf eine Situation, in der es unmöglich war, neue intellektuelle Vorschläge zu initiieren. Aber in den dreißiger Jahren des 18. Jahrhunderts begann sich unter den franziskanischen Philosophen ein ganz anderer Standpunkt herauszukristallisieren als der von Krisper repräsentierte.

Der italienische Reformator Fortunatus von Brestia verfaßte zwei philosophische Werke: *Philosophia mentis* (1735-1736) und *Philosophia sensuum mechanica methodice tractata* (1746). In der Einführung zum zweiten Werk finden wir einen kurzen Abriß der Geschichte der Philosophie. Der Verfasser unterstreicht darin, daß die scholastische Schule vor Galilei mit einem Monarchen verglichen werden konnte, den keine anderen Anwärter auf den Thron beunruhigten. Galilei aber habe einen „neuen Weg“ in der Philosophie eröffnet und die Fundamente für die „secta recentiorum“ geschaffen, zu der viele hervorragende Gelehrte und Philosophen gehörten (Gassendi, Cartesius, Bacon, Newton)¹⁰. Am gründlichsten charakterisierte Fortunatus von Brestia die neueste philosophische Schule, d.h. die der Eklektiker (*secta eclecticica*). Dies sei die Schule all derjenigen Philosophen, die „nicht auf das Wort irgendeines Meisters schwören und von den einzelnen Schulen nur das übernehmen, was sie als wahr erachten“¹¹. Die Charakteristik dieser Schule beschließt er mit Senecas Worten, demzufolge in jeder philosophische Doktrin ein Stück Wahrheit enthalten ist. Fortunatus deklariert zwar nicht direkt seine Zugehörigkeit zur Schule der Eklektiker, jedoch im weiteren Verlauf seines Werkes unterstreicht er ganz deutlich, er werde bei der Ausarbeitung seines Werkes weder ausschließlich Aristoteles noch Cartesius, Newton oder Gassendi heranziehen, sondern von allen früheren und neuen Ansichten nur diejenigen benutzen, die er als mit der Wahrheit übereinstimmend bzw. am wahrscheinlichsten erachtet¹². Dies ist geradezu ein Manifest seiner eklektischen Haltung.

Die eklektische Haltung des Fortunatus von Brestia ist Ausdruck seiner kritischen Einstellung gegenüber dem von Krisper und denjenigen Peripatetikern vertretenen Standpunkt, die die philosophische und wissenschaftliche Wahrheit mit den Ansichten des von den Klassikern des mittelalterlichen Denkens interpretierten Aristoteles gleichsetzen. Sie ist auch ein Ausdruck seiner Bereitschaft zur Assimilierung der Errungenschaften der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie.

Ein sehr gründlich durchdachtes Programm des Philosophierens präsentierte der italienische Konventualfranziskaner Josef Anton Ferrari in seinem Werk *Philosophia peripatetica adversus veteres et recentiores praesertim philosophos firmiter propugnata rationibus J. Duns Scoti* (1746). Der Titel

dieses Werkes mag eine entschieden integristische Haltung seines Verfassers suggerieren. Dem ist aber nicht so. Ferrari vollzieht eine prinzipielle Revision des in der scotistischen Schule verfestigten Verhältnisses zur Tradition und insbesondere zu Aristoteles und seinen Kommentatoren. Er kritisiert diejenigen scharf, die „blinde Verehrer des Aristoteles sind und jedes Abgehen von seinen Ansichten als Frevel betrachten“¹³. Das bedeutet allerdings nicht, daß die Ansichten des Stagiriten völlig über Bord geworfen werden sollten.

Eine ganze Quästion seines Werkes widmet Ferrari der Frage, ob es für einen christlichen Philosophen besser sei, sich für eine philosophische Schule zu entscheiden oder aber sein Wissen aus vielen verschiedenen Schulen zu beziehen. Mit anderen Worten, man muß sich fragen, ob der von den zeitgenössischen Philosophen so oft propagierte Eklektizismus die richtige doktrinäre Haltung darstellt. Die Einheit der angenommenen Prinzipien liegt Ferrari zufolge der Vollkommenheit aller wissenschaftlichen Kenntnisse zugrunde, und in der Philosophie kann eine solche Einheit immer nur von einer philosophischen Schule garantiert werden. Für welche der existierenden Schulen soll man sich also entscheiden? Ferraris Antwort ist klar und eindeutig: für die Schule des Aristoteles¹⁴. Aber Aristoteles ist in der Interpretation des Verfassers der *Philosophia peripatetica* nicht etwa der Aristoteles der neuzeitlichen Scholastik, d.h. kein bloßer Erneuerer des dem Adam im Paradies von Gott vermittelten Wissens, sondern der historische Aristoteles. Ferrari unterstreicht sehr ausdrücklich, daß die Werke des Aristoteles viele Widersprüche enthalten und daß in ihnen viele irrige Ansichten vorkommen – sowohl vom Gesichtspunkt des religiösen Glaubens als auch der zeitgenössischen Naturwissenschaft. Dennoch sollte man sich für Aristoteles entscheiden, weil die Grundprinzipien seiner Philosophie wahr sind. Es wäre unklug, alte Ansichten nur deshalb zu verwerfen, weil sie alt sind, und neue nur deshalb anzunehmen, weil sie neu sind, aber ebenso unklug sei es auch, im Namen der Treue zur Tradition alles Neue in Philosophie und Wissenschaft abzulehnen. „Man muß zunächst untersuchen“, schreibt Ferrari, „ob diese Ansichten (1) mit dem Glauben, (2) mit dem Licht der Vernunft und (3) mit der Erfahrung übereinstimmen“¹⁵. Eine Ansicht ist nicht deshalb wahr, weil sie alt oder neu ist, sondern weil sie auf eine dieser drei Quellen wahrer Erkenntnis gegründet ist. Die Grundprinzipien der aristotelischen Philosophie erfüllen die an jede wahre Erkenntnis gestellten Anforderungen, und eben deshalb müssen sie akzeptiert werden. Jedoch müßten erstens die wesentlichen Prinzipien der aristotelischen Philosophie genau von ihren zweitrangigen Bestandteilen geschieden werden, die mit der Wandelbarkeit der Naturwissenschaften verbunden sind, und zweitens müßten diese Prinzipien richtig verstanden werden.

Duns Scotus ist Ferraris Meinung nach nicht der einzige und unfehlbare Kommentator des Aristoteles; er gehört – neben Alexander von Hales, Albertus Magnus und Thomas von Aquin – zu den besten scholastischen Denkern, die zu einem tieferen Verständnis der Grundprinzipien der aristotelischen Philosophie beigetragen haben¹⁶.

J. A. Ferrari präsentiert ein hinreichend breites Verständnis der aristotelischen Philosophie, um in ihrer elastischen Einheit viele verschiedene Denker unterzubringen. Die so verstandene Philosophie soll zu einem philosophischen Gemeingut werden, welches die Bezeichnung „christliche Philosophie“ erhält. Ist das Betreiben dieser Philosophie gleichbedeutend mit einer Einschränkung der wissenschaftlichen Forschungsfreiheit? Ferrari stellt fest, die wissenschaftliche Forschung sei immer dann frei, wenn sie auf den göttlichen Glauben, offensichtliche Verstandesgründe oder die Erfahrung gegründet ist, d.h. auf eine der drei Quellen wahrer Erkenntnis. Die Lehre der Kirche betrifft den Glauben und die Moral und nicht die Naturwissenschaften¹⁷.

Die christliche Philosophie muß um die auf Erfahrung gegründeten Errungenschaften naturwissenschaftlicher Forschung ergänzt werden. Symptomatisch für diese Zeit ist es, daß ein Band von Ferraris Werk die Einführung in die Philosophie, Logik, Metaphysik und Ethik enthält, während die übrigen drei Bände – mit analogem Umfang – der Erörterung von Problemen der Naturphilosophie und dem Sammeln von Forschungsergebnissen der neuzeitlichen Naturwissenschaft gewidmet sind. Die Modernisierung des Philosophieunterrichts begann in der franziskanischen Schule – ähnlich wie in den anderen Schulen auch – nicht so sehr mit einer Veränderung rein philosophischer Ansichten, sondern mit der Assimilierung der naturwissenschaftlichen Errungenschaften. Das christliche Denken befreite sich allmählich von der Angst vor diesen Wissenschaften. Diesen Prozeß begleitete das Bewußtsein von der Notwendigkeit, den Aristotelismus mit der neuen Naturwissenschaft in Einklang zu bringen, was letztlich zu einer radikalen Desintegration dieser Philosophie führte. Das von Ferrari präsentierte Programm christlicher Philosophie war nicht leicht zu realisieren. In der Praxis führte es auch zu einer eklektischen Art des Philosophierens.

Wir können uns jetzt fragen: Was war der eigentliche Sinn der von Fortunatus von Brestia und J. A. Ferrari geführten Polemik mit den von C. Krisper vertretenen Ansichten? Eines der Grundthemen dieser Polemik war die Bedeutung der aristotelischen Philosophie für die damalige Christenheit. Aber dies war nicht allein eine Polemik über die Geschichte der aristotelischen Philosophie; sie betraf in ihrem tiefsten Sinne Fragen der Anwesenheit des christlichen Denkens im Schoße der Kultur des 18. Jahrhunderts. Welche Art dieser Präsenz ist angemessener: die totale Negation oder eher die Assimilierung? Soll das Philoso-

phieren auf dem Kopieren und Popularisieren der Mitte des 17. Jahrhunderts ausgearbeiteten Kurse der aristotelisch-scotistischen Philosophie beruhen, oder muß es auf entschiedene Weise modernisiert werden? Fortunatus und Ferrari wollten die Vermittlung der aristotelischen Philosophie modernisieren und sie mit den Errungenschaften der neuen wissenschaftlichen und philosophischen Kenntnisse in Einklang bringen. Sie erreichten Veränderungen in der Beurteilung der neuzeitlichen Kultur und initiierten eine sachliche und fundierte Diskussion mit den für die radikale Aufklärung charakteristischen Ideen. Sie verursachten eine intellektuelle Unruhe, das das franziskanische Denken belebte und es aus der bereits verknöcherten Tradition der Scholastik des 17. Jahrhunderts befreite.

Trotz ihrer besonders in der Metaphysik recht häufigen Berufung auf Duns Scotus kann das Schaffen von Fortunatus von Brestia und Ferrari nicht als eine Weiterführung der franziskanischen philosophischen Schule anerkannt werden. Denn der Scotismus wurde – ähnlich wie der Aristotelismus überhaupt – auf nur eines von vielen Elementen der christlichen Philosophie, d.h. einer den Glaubenswahrheiten nicht widersprechenden Philosophie reduziert. Hierbei handelt es sich nicht mehr um eine Auslegung der scholastischen Philosophie, trotz des Vorkommens bestimmter Motive und für diese Richtung charakteristischer Begriffe, weil das für das Betreiben von Philosophie im Rahmen der aristotelischen Schulen typische Ideensystem selbst einer radikalen Veränderung unterworfen wurde¹⁸. Welcher doktrinären Richtung muß das Schaffen dieser beiden hervorragenden franziskanischen Denker dann zugerechnet werden? Vom streng doktrinären Gesichtspunkt aus können wir es der sich im 18. Jahrhundert üppig entwickelnden eklektischen Strömung zurechnen. Es muß unterstrichen werden, daß dieser Eklektizismus mit der aufklärerischen Konzeption einer kumulativen Wissensentwicklung übereinstimmte, und eine seiner wesentlichen Eigenschaften war die typisch aufklärerische Bevorzugung einer gesellschaftlich relevanten Problematik (Ethik, Naturkunde). Allerdings wird der tatsächliche Stellenwert dieses Schaffens in der Kultur des 18. Jahrhunderts mit dem Begriff „Eklektizismus“ nicht klar und deutlich genug definiert. Fortunatus von Brestia und Ferrari waren mitbeteiligt an der Herausbildung eines Phänomens in der Kultur des 18. Jahrhunderts, das wir mit P. Hazard als „aufgeklärten Katholizismus“¹⁹ bezeichnen können, oder besser noch: sie repräsentierten ganz einfach die „christliche Aufklärung“. Diese von Papst Benedikt XIV. unterstützte Richtung stand unter dem deutlichen Einfluß gemäßiger Strömungen der Aufklärung und vertrat zugleich – was offensichtlich ist – eine überaus kritische Haltung gegenüber dem Rationalismus und Naturalismus in den Strömungen der extremen Aufklärung. Die Vertreter der christlichen Aufklärung unterstreichen, daß zwischen den philosophischen und wissenschaftlichen Thesen einerseits und den Glaubenswahrheiten

andererseits kein Widerspruch besteht; diese Widerspruchsfreiheit wird als Forderung der Vernunft selbst verstanden, die ihre eigenen Möglichkeiten und Grenzen erkennt und der Ergänzung durch die Offenbarung bedarf.

E. Rostworowski zufolge propagierten im 18. Jahrhundert in Polen vor allem die Piaristen sowie die Jesuiten die Neuigkeiten auf dem Gebiet der Philosophie, während die „Kapuzenmönche“, zu denen auch die Franziskaner gehörten, ihnen gegenüber überaus kritisch eingestellt waren²⁰. Diese These bedarf allerdings einer wesentlichen Korrektur. Die kritische Einstellung der polnischen Franziskaner gegenüber den Ideen der christlichen Aufklärung ist zeitlich recht deutlich befristet²¹. Seit Beginn der sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts vollzieht sich ein Prozeß der allmählichen Abkehr der franziskanischen Lektoren vom Scotismus; dem folgt ein Verlust des Vertrauens in den Wert der von der traditionellen franziskanischen Schule erarbeiteten Erkenntnismittel, und die von Fortunatus von Brestia und J. A. Ferrari repräsentierte Haltung wird auch bei den Franziskanern immer verbreiteter, ja sie radikalisiert sich sogar noch.

-
1. J. Czerkowski, *Filozofia tomistyczna w Polsce w XVII wieku*, in: *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, hrsg. S. Swieżawski, J. Czerkowski, Lublin 1978, S. 263-294.
 2. B. Crowley, *The Life and Work of B. Mastri*, „Franciscan Studies” 8:1948, S. 97-152.
 3. M. Grajewski, *John Ponce, Franciscan Scotist of the Seventeenth Century*, „Franciscan Studies” 6 1946, S. 54-92.
 4. U. Smeets, *Lineamenta Bibliographiae Scotistae*, Romae 1942, S. 17 n.
 5. Czerkowski, op.cit., S. 294-303.
 6. H. Błażkiewicz, *Szkoła franciszkańska*, in: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, hrsg. M. Rechowicz, Bd. II, Teil. II, Lublin 1975, S. 295.
 7. Ebd., S. 331.
 8. Crescentius Krisper, *Philosophia scholae scientiae seu expositio librorum tum logicalium, tum physicorum et metaphysicorum Scoti*, Augustae Vindelicorum 1735, Ad Lectorem.
 9. Ebd., S. VII.
 10. Fortunatus a Brixia, *Philosophia sensuum mechanica methodicae tractata*, Bd. I, Venetiis 1756, S. 9.
 11. Ebd., S. 10.
 12. Ebd., S. 7.
 13. Josephus Antonius de Modoetia, *Philosophia peripatetica adversus veteres et recentiores praesertim philosophos*, Bd. I, Venetiis 1746, Lectori Benevolo.
 14. Ebd., S. 20.
 15. Ebd., S. 18.
 16. Ebd., S. 16.
 17. Ebd., S. 37.
 18. Czerkowski, op.cit., S. 281-287.
 19. P. Hazard, *Mysł europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, poln. Übers. H. Suwala, Warszawa 1972, S. 90-94.
 20. E. Rostworowski, *Historia powszechna. Wiek XVIII*, Warszawa 1977, S. 528.
 21. Błażkiewicz, op.cit., S. 331-337.

STANISŁAW JANECZEK

DER STREIT UM DIE ROLLE DES WOLFFIANISMUS IN DER POLNISCHEN AUFKLÄRUNG

Die Gelehrten, welche die Kultur der polnischen Aufklärung erforschen, sehen ihre reife Form in der Regierungszeit des letzten polnischen Königs Stanislaw August Poniatowski in den Jahren 1764-1795. Und für die Erforscher des Schulwesens bildet das Jahr 1773, als das erste Bildungsministerium in Europa, die sog. „Kommission für Nationale Edukation“¹, ins Leben gerufen wurde, das Durchbruchdatum für den Sieg der aufklärerischen Ideen. Es zeigt sich jedoch, daß – sowohl hinsichtlich des Schulwesens als auch was die kulturelle und sozial-politische Publizistik betrifft – all diejenigen Tendenzen allmählich in Erscheinung getreten sind, die nicht nur zu einer Beförderung der intellektuellen Kultur, sondern auch zu einer Vertiefung des Verantwortungsgefühls für die Geschicke des polnischen Staates führten, welcher sowohl durch innere Zersetzungstendenzen als auch durch die Teilungsabsichten der Nachbarmächte durchaus gefährdet war. Als Instrument dieser Umgestaltungen wurde im allgemeinen das Schulwesen betrachtet, was zu Reformen auf dem Gebiet der Unterrichtsinhalte und Lehrmethoden führen mußte, welche sowohl im Bereich der wirtschaftlichen als auch der kulturellen Infrastruktur den gesellschaftlichen Bedürfnissen dienten, insbesondere was die Herausbildung prosozialer moralischer Haltungen betraf.

Das polnische Schulwesen realisierte in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts im wesentlichen die Ideale der nach dem – später von den im damaligen Polen mächtigsten Schulen der Jesuiten übernommenen – didaktisch-pädagogischen System von J. Sturm konzipierten humanistischen Schule. Die Krönung des didaktischen Zyklus bildete der Lehrvortrag der Philosophie, welche als Synonym des realen Wissens überhaupt galt. Die Vorherrschaft der in diesem Schulsystem ver-

breiteten scholastischen Philosophie wurde erst durch die Aktivitäten der Befürworter der „*philosophia recentiorum*“ überwunden.

Mit dem Begriff „*philosophia recentiorum*“ werden auf europäischem Boden seit Mitte des 17. Jahrhunderts die den Aristotelismus mit verschiedenen Motiven neuzeitlichen Denkens verbindenden Strömungen bezeichnet, und zwar in bezug auf ihre eigenen programmatischen Deklarationen als auch in Form eines von den Gegnern jeglicher Modifizierung beim Betreiben, vor allem aber beim Unterrichten der Philosophie formulierten spezifischen Epithetons. Die ersten Versuche, aristotelisch-cartesianische Konzeptionen zu formulieren – wobei der Cartesianismus als die natürliche Krönung der Entwicklung des Aristotelismus verstanden wurde –, wurden um die Mitte des 17. Jahrhunderts in Holland unternommen und fanden allmählich in ganz Europa Verbreitung, wo sie mit der Zeit zum didaktischen Standard wurden. In Deutschland zum Beispiel gab es in den siebziger Jahren erste Versuche einer Überwindung der „Schulphilosophie“, deren Krönung dann das Schaffen von Ch. Thomasius und Ch. Wolff bildete.

In Polen trat die „*philosophia recentiorum*“ zuerst im Schulwesen der polnischen Andersgläubigen in Erscheinung, insbesondere bei den Lutheranern in Thorn, Danzig und Elbing. Denn schon 1660, als H. Schaeve, der vom Thorner Chronisten „ein vorzüglicher Philosoph der cartesianischen Schule“ genannt wird, dort Rektor war, waren die Mechanik von Galilei und die Kosmologie von Cartesius, die Methodologie von F. Bacon und die Pädagogik von J. A. Comenius in Thorn bekannt und allgemein verbreitet, womit eine Exposition des neuesten Standes der europäischen Naturwissenschaft garantiert war. Jedoch erst seit der Wende der achtziger und neunziger Jahre wurde ein programmatischer Eklektizismus (damals auch philosophischer Synkretismus genannt) propagiert, welcher zum Unterschied vom Eklektizismus der Renaissance als „neuer Eklektizismus“ bezeichnet wurde.

In den katholischen Schulen traten die Forderungen nach einer Erneuerung des Schulwesens, abgesehen von geringfügigen Ausnahmen und auch dann eher in Form naturwissenschaftlicher Merkwürdigkeiten, erst seit den vierziger Jahren des 18. Jahrhunderts in Erscheinung und wurden dann im größeren Maßstab von den „Schulorden“ realisiert. Diese Veränderungen stießen jedoch auf den entschiedenen Widerstand der Scholastiker. Nach einer Zeit der Diskussion zwischen den Schulen, als die Jesuiten („*recentiores neoterici*“, „*neoterici*“, „*neoterici*“) geradezu das Symbol der Neuzeit darstellten, wurde die Tätigkeit der das neuzeitliche Denken verbreitenden „*recentiores*“ zu einem Faktor, der die zweite Scholastik vereinigte. Diese Angriffe konzentrierten sich nicht nur auf sachliche Polemik, sondern mehr auf die religiösen Bezüge des Aristotelismus. Unter dem Blick-

winkel einer ideologisierten Indienstnahme des christlichen Aristotelismus als eines philosophisch-theologischen Systemcompositums wurde die „philosophia recentiorum“ als ein Angriff auf die rationalen Fundamente der christlichen Doktrin verstanden, was im Kontext der kirchlichen Bedingtheiten dieser Schulen besonders gefährlich klang.

Es wird allgemein angenommen, daß die als „neuere Philosophie“ bezeichnete Strömung eine Auswirkung der selektiven Rezeption neuzeitlicher Errungenschaften – zunächst nur in der Naturwissenschaft, dann aber auch auf dem Gebiet der Logik, Metaphysik und Ethik – war, welche allmählich zur Verdrängung der scholastischen Philosophie führte – in den von der „Kommission für Nationale Edukation“ reformierten Schulen sogar zu einer gewissen Verdrängung der Philosophie überhaupt (die Logik ausgenommen), welche im wesentlichen auf Epistemologie und Methodologie reduziert wurde, sowie der auf die Auslegung des Naturrechts und seiner sozialen und politischen Anwendungen reduzierten Ethik.

In der Perspektive der darauf konzentrierten Urteile, in dieser Strömung nach Spuren neuzeitlicher Elemente vor allem in der Naturwissenschaft zu suchen, seltener in den Geisteswissenschaften und dann insbesondere in der Geschichte, bildete der Eklektismus der „philosophia recentiorum“ lediglich ein inkonsequentes, unvollständiges und vorübergehendes, also nichtselbständiges Phänomen. Diese Veränderungen werden darüber hinaus lediglich als eine Stufe der allmählichen und hinsichtlich ihrer Formen und Mittel differenzierten Anhäufung neuer Inhalte im Schulunterricht betrachtet, welche schließlich zu einer Umgestaltung der Lehrprogramme sowie der Organisation des Schulwesens führen mußten. Erst die Unternehmungen der „Kommission für Nationale Edukation“ werden als mit den Standards der Aufklärung übereinstimmend anerkannt.

Die der Entstehung der „Kommission für Nationale Edukation“ vorausgehende Zeit gilt also als Anzeichen einer eklektischen und inkonsequenten, wenn auch kulturell wichtigen Assimilierung der neuen methodologischen Prinzipien sowie konkreter wissenschaftlicher Entdeckungen. Diese Qualifizierung erstreckt sich auch auf die Unternehmungen mit philosophischem Charakter. Eine solche Haltung ist insofern berechtigt, als insbesondere auf dem Boden der Naturwissenschaft der strukturelle Rahmen der Wissenschaft mit dem schulischen Kursus der Philosophie deckungsgleich war, der dann zu einem bestimmten Zeitpunkt durch die Auslegung der Naturwissenschaften „auseinandergesprengt“ werden sollte. Andererseits aber stellt die sowohl hinsichtlich der wissenschaftlichen Errungenschaften als auch der philosophischen Errungenschaften so eindeutig formulierte Abqualifizierung dieser Strömung eine unerlaubte Vereinfachung dar. Dieses

Mißverständnis ist u.a. die Folge einer durchaus unterschiedlichen Beurteilung des Eklektismus in der Wissenschaftsgeschichte und der philosophischen Geschichtsschreibung. Wenn er in der ersten Perspektive das Synonym einer nichtkonsequenten, vorübergehenden, unvollständigen, also letztendlich unselbständigen Form darstellt, dann bildet er in der Philosophie eine berechtigte Art schöpferischen, wenn auch nicht völlig originellen Denkens, d.h. das Beispiel einer zielgerichteten, an sich wertvollen Haltung.

Die Forscher unterstreichen im allgemeinen den Einfluß der Ideen von Ch. Wolff, der allgemein als die grundlegende philosophische und methodologisch-wissenschaftliche Autorität der ersten Phase der im Geist der Neuzeit stattfindenden Veränderungen angesehen wird. Einerseits wird die Verpflanzung der Philosophie Wolffs im Sinne eines kompromißlerischen Eklektismus verstanden (der Wolffianismus tritt in den katholischen Schulen nämlich zusammen mit der Scholastik in Erscheinung), andererseits aber im Sinne einer Übereinstimmung mit dem neuzeitlichen Denken (z.B. im Urteil der Andersgläubigenschulen)².

Es wird angenommen, daß Wolffs Einfluß auf das polnische Schulwesen besonders Ende der vierziger und zu Beginn der fünfziger Jahre des 18. Jahrhunderts deutlich wurde, um dann englischen und französischen Einflüssen Platz zu machen. Die Rezeption der Philosophie der deutschen Aufklärung hätte demnach Funktionen einer bestimmten Methode des Kampfes gegen die Scholastik erfüllt, da sie eine von Kompromißbereitschaft gekennzeichnete eklektische Verbindung von Tradition und Neuzeit darstellte. Von besonderer Bedeutung war in der Perspektive der polnischen Konfessionsschulen das Fehlen radikal antireligiöser Tendenzen in dieser Strömung der Aufklärung sowie ihr schulischer und populärer Charakter sowie im Falle Wolffs auch ihr Hang zum Systematisieren oder geradewegs zum Schematisieren.

Es wird darauf verwiesen, daß die schöpferischen Errungenschaften der deutschen Philosophie im Unterschied zur französischen oder englischen Aufklärung an Universitäten entstanden, welche dem Staat und den Kirchen dienstbar waren. Wie in der Zeit des Mittelalters diente die Philosophie dort weiterhin als Einführung in die Theologie bzw. in die Jurisprudenz, und ihre Professoren, die meistens Pastoren oder Söhne von Pastoren waren, haben oft zugleich Theologie gelehrt (z.B. Thomasius). Diese Verbindungen zwischen Kirche und Universität sowie der vor einem – oft Intoleranz verursachenden – religiösen Uniformismus schützende Mangel an konfessioneller Einheitlichkeit ermöglichten eine Verbindung des Rationalismus und Humanismus mit der christlichen Theologie. In der Folge blieb – wie Y. Beval anschaulich formulierte – die Stadt des Menschen eine Stadt Gottes, und

die Forderungen nach sozialen Veränderungen basierten weiter auf der moralischen und religiösen Veränderung³.

Das polnische Interesse am Denken der deutschen Aufklärung und in der Konsequenz auch an Wolff ergab sich aus der Unterordnung des polnischen Schulwesens unter die Kirche – sowohl der von den Orden geleiteten als auch der unter dem Patronat der Krakauer Universität stehenden Schulen. In beiden Schularten gab es ähnliche Schwierigkeiten mit der Verbreitung der „philosophia recentiorum“. Wolffs Einfluß auf die polnische Frühaufklärung – u.a. durch Vermittlung von Bischof A. S. Zaluski⁴ – kommt nicht nur im Wirken von Redakteur W. Mitzler de Kolof deutlich zum Ausdruck, der u.a. eine Übersetzung der wolffianischen Logik von J. Ch. Gottsched⁵ herausgab, sondern auch in der episodischen Tätigkeit eines im Jahre 1743 an die Krakauer Universität geholten Ausländers, der Experimentalphysik im Geiste Wolffs lehren sollte. Als ebenso kurzfristig, weil lediglich auf das Studienjahr 1749/50 beschränkt, erwies sich die Didaktik von M. Świątkowski, eines sich auf die Lehrbücher seines Meisters stützenden Schülers von Wolff. Die Radikalität dieser Aktivitäten und sicher auch gewisse Ungeschicktheiten der Neuerer bewirkten angesichts des entschiedenen Widerspruches des traditionell eingestellten Milieus, daß an der Krakauer Universität erst 1764 ein Lehrstuhl für „eklektische Philosophie“ eingerichtet wurde, den J. Putanowicz⁶ besetzte.

Man ist allgemein der Ansicht, daß nach den vorübergehenden Versuchen einer Reform des polnischen Schulwesens durch die Theatiner erst die Aktivitäten der Piaristen zu effektive Veränderungen führten. Als spektakuläre Inauguration dieser Errungenschaften gilt die Gründung des Warschauer Collegium Nobilium im Jahre 1740; das erste sachliche Anzeichen war die Veröffentlichung der von A. Wiśniewski⁷, einem Professor dieser Erziehungsanstalt, vorbereiteten philosophischen „Thesen“ zur Naturwissenschaft im Jahre 1746, und ihre organisatorisch-rechtliche Krönung bildete die Formulierung eines allgemeinen Schulreglements im Gefolge der apostolischen Visitation der polnischen Piaristenschulen im Jahre 1753⁸.

Dieser kulturell-interpretative Kontext berechtigt uns zur Beschränkung des Quellenmaterials auf die Schriften von Wiśniewski und Wolff, deren Analyse zu prüfen ermöglicht, ob die Spezifik der ersten Etappe der polnischen Schulreformen auf dem Gebiet der Philosophie tatsächlich von der deutschen Philosophie beeinflusst ist. Wenn Wiśniewski es war, der die Verordnungen über den Philosophieunterricht in den Piaristenschulen verfaßt hat, dann müssen auch die entsprechenden Ordensvorschriften der *Ordinationes* vorgestellt werden.

Zur Vertiefung der Analysen, die eventuell bestehende Zusammenhänge und Unterschiede zwischen den Konzeptionen von Wiśniewski

und Wolffs aufdecken können, ist außerdem eine vergleichende Darstellung der anderen Konzeptionen unerlässlich, die in den damaligen Piaristenschulen verwendet wurden. Hierbei handelt es sich um die sog. Gesamtkurse der Philosophie (die insbesondere in der Klerikerausbildung das obligatorische Fundament der Auslegung darstellten) von E. Pourchot (Purchotius)⁹ und E. Corsini¹⁰ sowie die Arbeiten zu einzelnen Teilgebieten der Philosophie, die die Warschauer Piaristendruckerei den polnischen Lesern zugänglich machte. Unter ihnen finden wir so bekannte Arbeiten wie die Logik von A. Genovesi (Genuensis)¹¹, die Metaphysik von F. Jaquier¹² und die Naturphilosophie von J. Redlhammer¹³.

Die grundlegende Richtlinie für das Betreiben der Philosophie bildete für Wiśniewski ein programmatischer Eklektizismus, den er als berechtigte – weil methodologisch fundierte – Forschungsmethode verstand. Unter Berufung auf anerkannte antike und zeitgenössische Autoritäten unterstreicht unser Piarist – durch sorgfältige Wahl der Zitate, die er den aufeinanderfolgenden Editionen seiner Schulabrisse der Philosophie voranstellt – nicht nur die Bedeutung verschiedener philosophischer Traditionen bei der Schaffung der philosophischen Problematik, sondern stellt außerdem fest, daß keine dieser Traditionen alleiniger Träger der Wahrheit sein kann (Cicero, L. A. Muratori). Damit rechtfertigt er ihre unvoreingenommene (manchmal geradezu wohlwollende), wenn auch kritische Beurteilung (entgegen jeglichem Autoritätenkult), wodurch eine Verwendung der sich in diesen Werken findenden Elementen der Wahrheit möglich wird. Eigentlich richtet sich diese Haltung gegen die monopolistischen Gelüste der Scholastik, die von unserem Piaristen diplomatisch entschuldigt und „gerechtfertigt“ werden – mit Unkenntnis der neuen Doktrinen (diese Philosophen werden ihre Ablehnung aufgeben, sobald sie sich mit den Lösungsvorschlägen der „neueren“ Philosophen bekanntgemacht haben) sowie mit weltanschaulichen Rücksichten, wegen der der christliche Aristotelismus als das bewährte „Fundament“ der Theologie galt. Diese Gefahren werden durch Definition eines Kriteriums der eklektischen Wahl bestimmter Lösungen überwunden. Hierbei handelt es sich vor allem um die Forderung nach methodologischer Rationalität, d.h. um die Liebe zur Wahrheit, die stärker ist als die Sympathie für bestimmte Systeme oder Autoren und die die Argumente zu analysieren gebietet, die zur Begründung der einzelnen Überzeugungen jeweils angeführt werden. Und die in sprachlicher und sachlicher Hinsicht dem aristotelischen genetischen Empirismus nahestehende Forderung nach Erforschung der natürlichen Seienden oder „Dinge“ wird verbunden mit den Formulierungen der cartesianischen Kriteriologie, die die Sorge um den Wert der Erkenntnisgewißheit und –offensichtlichkeit gebietet. Das neuzeitliche Denken bedeutet keine Gefahr für die christliche

Theologie, denn die epistemologisch gerechtfertigte Grundlage für die Akzeptanz von Thesen wertvollen Wissens bilden sowohl der unumstößliche Grund als auch die Feststellungen des religiösen Glaubens (Cartesius), die – ähnlich wie die erwähnte Rationalität – die sog. negative Norm der einzelnen Thesen bilden (keine Widersprüche zu den Prinzipien der „Wahrheit und Frömmigkeit“). Ein zusätzlicher Prüfstein für die selektiv akzeptierten Elemente unterschiedlicher philosophischer Traditionen ist ihre Nützlichkeit für die einzelnen Individuen bzw. für die ganze Gesellschaft, welche eine Verwirklichung des (auch im soteriologischen Sinne verstandenen) Glücks ermöglicht, indem sie den Menschen auf Wegen der „Wahrheit und Tugend“ geleitet¹⁴.

Grundlagen des methodologischen Eklektismus können auch in den piaristischen *Ordinationes* erblickt werden, denen zufolge einem systematischen Studium der Philosophie immer ein Aufzeigen der „Entwicklung“ der philosophischen Problematik bis in ihre Gegenwart vorausgehen sollte. Jedoch können unmöglich die philosophischen Prioritäten übersehen werden, wenn z.B. das als cartesianisch geltende Lehrbuch von Pourchot als „in der früheren akademischen Methode befangen“ beurteilt wird und die optimale Lösung im Verfassen eines Lehrbuches liegen soll, „das dem philosophischen Geist unserer Zeit besser entspricht“. Dieser Anforderung scheint Corsinis Arbeit gerechtzuwerden, die „die gegenwärtige Schulmethode“ zum Ausdruck bringt. Auch die empfohlenen Lehrmittel sollen „von den größten Philosophen dieses und des kommenden Jahrhunderts“ stammen. Die Errungenschaften der neuesten Philosophie ermöglichten außerdem die Beseitigung „überflüssiger Quästionen“ aus dem Lehrvortrag.

Auch das Kriterium für die Auswahl wertvoller Elemente aus den einzelnen philosophischen Traditionen entspricht Wiśniewskis Lösungen. Die Betonung der philosophischen Forschungsfreiheit wird nämlich mit der Forderung nach einem spezifischen „kritischen Rationalismus“ verbunden, der allen Autoritäten gegenüber zur Anwendung kommen soll (J. Owen). Dies betrifft auch die Einhaltung der negativen Norm der Glaubenswahrheiten, die die Form einer Empfehlung annahm, sich von der Unterrichtspraxis an den römischen Schulen leiten zu lassen, deren intellektuelle Offenheit von Papst Benedikt XIV. verteidigt wurde¹⁵ und die faktisch den Idealen der sog. christlichen Philosophie entsprach, welche vor dem Hintergrund religionsfeindlicher Strömungen der Aufklärung formuliert wurde¹⁶. Der piaristische Pragmatismus kam auch darin zum Ausdruck, daß die Lektüre von Arbeiten nichtkatholischer Autoren erlaubt wurde (neben Wolff auch Vertreter der rationalistischen Naturrechtsschule wie H. de Groot und S. Puffendorf), mit denen nur über bestimmte Fragen polemisiert werden durfte (z.B. über Puffendorfs Kritik am Papsttum)¹⁷.

Wolffs Konzeption dagegen bildet ein Modellbeispiel für die Aussöhnung der Prinzipien der traditionellen Methodologie mit den Erfordernissen der neuzeitlichen Naturwissenschaft im Schulvortrag der Philosophie. Den Idealen der traditionellen „scientia“ entspricht einzig eine solche Philosophie, die weiter als ein Wissen mit demonstrativem Charakter verstanden wird, welches auf die Ursachen verweist, deren Erkenntnis durch Ableitung bestimmter Thesen aus sicheren und unanfechtbaren Prinzipien geschieht. Den spekulative Abriß einer solchen Philosophie betont ihre Abhängigkeit von der suarezischen Metaphysik, die aus der Philosophie vor allem eine Ontologie des möglichen Seins macht, das mit einem innerlich widerspruchsfreien Wesen identifiziert wird (die Suche nach den Gründen unter dem Gesichtspunkt der möglichen Folgen). Jedoch besitzen neben der Philosophie noch zwei andere Arten des Wissens ihre Berechtigung: das „historische“ Wissen, d.h. die empirische Naturwissenschaft, sowie das mathematische Wissen. Die ihnen Autonomie garantierende methodologische Spezifik hindert sie jedoch nicht daran, daß sie nicht nur denselben Gegenstand untersuchen können, sondern auch zu analogen Erkenntnissen gelangen können. Dadurch werden interdisziplinäre Analysen ermöglicht, die nicht nur den Umfang des Forschungshorizontes erweitern (z.B. liefert die empirische Naturwissenschaft der Philosophie Informationen über bestimmte Tatsachen), sondern sich auch gegenseitig auf methodologischer Ebene bereichern (z.B. garantiert die Sprache der Mathematik den Formulierungen der Philosophie höchste Präzision und Sicherheit, und die Ergebnisse experimenteller Untersuchungen verifizieren die philosophischen Spekulationen). Diese Methodik wissenschaftlichen Arbeitens ermöglicht eine Verbindung der in die Sprache der Mathematik ausgedrückten phänomenalistischen Beschreibung mit der erklärenden philosophischen Interpretation (sog. *physica mixta*). Es sei allerdings daran erinnert, daß Wolff den Sinn des Lehrvortrages der Naturwissenschaft auf der philosophischen und empirischen Ebene aufzeigte und feststellte, daß die philosophischen Konzeptionen umfassender sind und sie einen höheren Grad an Sicherheit besitzen. Und da das empirische Wissen auf der Ebene der Anschauung zuerst kommt, muß es auch vor dem eigentlich wissenschaftlichen (philosophischen) Wissen unterrichtet werden. Die signalisierte Komplementarität von Wolffs Lehrvortrag wird auch in bezug auf die postulierten wissenschaftlichen Methoden deutlich. Neben der nützlichen „ars inveniendi“, d.h. der Kunst wissenschaftlicher Entdeckungen, ist jedoch die „ars demonstrandi“ wichtiger, d.h. eine Technik, das gewonnene Wissen in Form eines spezifisch deduktiven, möglichen Systems zu formulieren, sowohl in bezug auf die einzelnen philosophischen Disziplinen als auch auf die gesamte Philosophie, in der die Ontologie die erste, weil allgemeinste Wissenschaft darstellt, obwohl ihr in der Didaktik die Logik vorausgeht¹⁸.

Obwohl sich die strikt philosophischen Deklarationen also auf der Linie der traditionellen Lösungen bewegen, läßt die Rechtskräftigmachung anderer Wissensgebiete, ja sogar die Zulassung von Möglichkeiten interdisziplinärer Untersuchungen auf dem Gebiet der Naturwissenschaft, hinter der scholastischen Rhetorik die Haltung eines durch die Fortschritte der empirisch-mathematischen Naturwissenschaft erzwungenen programmatischen Eklektismus erkennen. Die gegen die Einfachheit der traditionellen „scientia“ verstoßenden methodologischen Inkonssequenzen wurden auf kultureller Ebene durch die Möglichkeit ausgeglichen, den verknöchernten Lehrvortrag der realen Wissenschaften um theoretisch wertvolle und auch für die wirtschaftliche Praxis effektive Errungenschaften der neuzeitlichen Wissenschaft zu bereichern. Dieser Eklektismus bezog sich auch auf die Philosophie selbst, die die analytische Beweismethode (nach dem Vorbild der Mathematik) um empirische Angaben ergänzte, d.h. außerphilosophische Thesen voraussetzte.

Wolffs Haltung kontinuiert in gewissem Sinne Pourchot, der auf der Ebene der Deklaration die epistemologischen Prinzipien der thomistischen Interpretation des Aristotelismus treu wiederholt, jedoch in der Praxis selektiv die Errungenschaften der neuzeitlichen Methodologie assimiliert. Entgegen der scholastischen Bevorzugung der Autorität des mit dem „Philosophen“ identifizierten Aristoteles präsentiert er nämlich unparteiisch (ohne die ideologische Verbissenheit des dekadenten neuzeitlichen Aristotelismus) die Errungenschaften unterschiedlicher philosophischer Traditionen und versteht die Philosophie als das Werk „älterer“ und „neuerer“, d.h. neuzeitlicher Autoren. Auch die Methode der wissenschaftlichen Entdeckung zeugt von einem Akzeptieren der kulturschaffenden Rolle des Eklektismus, weil sowohl die empirische Argumentation (das Experiment, dessen Funktionen er weiterhin in der Sprache der Scholastik formuliert, d.h. als Entdeckung der Ursachen durch Analyse der Wirkungen) als auch der methodische „Historismus“ Berechtigung findet, der ein Kennenlernen der Errungenschaften der durch die schöpferischen Anstrengungen der einzelnen Gelehrten unaufhörlich bereicherten Tradition gebietet. Obwohl er im Geist der neuzeitlichen Systemphilosophie – die allerdings unter dem unbestreitbaren Einfluß der Errungenschaften der mathematischen Naturwissenschaft verbleibt – ein System von Problemen postuliert, das dem Standard der „more geometrico“ entspricht, d.h. der Deduktionsreihe, schließt er aus der Philosophie jedoch die mathematische Physik aus, die – ähnlich wie im Mittelalter oder bei Wolff – weiterhin Bestandteil der angewandten Mathematik bleibt¹⁹.

Auf der Ebene der philosophischen Deklarationen steht Wiśniewskis Haltung diejenige von Corsini am nächsten, der auf der heuristischen sowie der didaktischen Ebene einen programmatischen Ek-

lektismus vertritt (welcher nicht allein eine berechnete, sondern zu Lebzeiten dieses Autors auch die am stärksten verbreitete Methode darstellt, wie sie z.B. für Pouchot charakteristisch ist). Denn Elemente der Wahrheit befinden sich ja in ganz verschiedenen philosophischen Traditionen, und das Aufzeigen ihrer Lösungsvorschläge garantiert u.a. die allseitige Erfassung der behandelten Probleme. Von einer Bevorzugung des Eklektismus zeugt auch sein ausführlicher Abriss der Philosophiegeschichte – die aus sachlichen Gründen in den scholastischen Lehrbüchern fehlt –, welcher bei der Schilderung der einzelnen Epochen und Schulen Wohlwollen mit Kritik verbindet. Er unterstreicht die Errungenschaften der bis in seine Zeit hinein einflußreichen Scholastik und formuliert eine Definition der Philosophie – im Geiste einer nicht als System verstandenen klassischen Philosophie – als ein auf die Entdeckung der Ursachen der Dinge konzentriertes Wissen von göttlichen und menschlichen Dingen (Cicero; im Grunde genommen wiederholt er damit lediglich die für die platonisch-stoische Tradition charakteristische Definition). Er behält auch die traditionelle Gliederung der philosophischen Disziplinen bei und stellt den Lehrvortrag der Physik vor die Metaphysik, worauf das in seinen Deklarationen konservativere Lehrbuch von Pouchot schon verzichtet hatte. Beim Referieren der Errungenschaften der neuzeitlichen Naturwissenschaft läßt er es sich nicht nehmen zu bemerken, sie hätten die Horizonte der Forschung hinausgeschoben²⁰.

Eine konsequent neuzeitliche Konzeption formuliert dagegen Genovesi, der die von I. Newton geschaffene Methodologie bevorzugt, d.h. er präsentiert das Ideal eines Wissens, das sich aus der Systeminterpretation der empirisch-mathematischen Naturwissenschaft ergibt. Wenn er diese Prinzipien in der Einführung zu seinem Abriss der Logik und der Epistemologie der wissenschaftlichen Entdeckung formuliert, dann unterstreicht er damit nicht nur die für Analysen mit spekulativem Charakter unerläßliche Fähigkeit, die richtigen Schlußfolgerungen zu ziehen, sondern zeigt auf dem Fundament dieses Wissens auch, was die naturwissenschaftliche Beschreibung eigentlich ist. Der praxistischen Mentalität der Neuzeit entsprechend betont er auch die praktischen Funktionen der Philosophie, welche die Bedingungen für eine gesellschaftliche Eudaimonie schafft²¹.

Auf der Ebene der programmatischen Deklarationen bilden die die piaristische Reform einleitenden Konzeptionen²² Beispiele eines typischen Eklektismus, der sich von den Systempostulaten Wolffs deutlich unterscheidet, selbst von den durch die komplementäre Erfassung dreistufiger (paralleler) Analysen der Wirklichkeit und sogar durch Untersuchungen mit interdisziplinärem Charakter gemäßigten Postulaten. Am nächsten stehen sie Corsinis Konzeption, der die Stichhaltig-

keit sowie die kulturelle und theoretische „Ergiebigkeit“ der eklektischen Methode am konsequentesten verkündet.

In ihrer strukturellen Dimension unterscheidet sich die polnische Darlegung von dem durch Wolff vorgeschlagenen konsequenten Schema des Philosophieunterrichts. Denn neben Logik, Metaphysik und Ethik umfaßt sie (wie die Philosophieurse aus der Zeit der Veränderungen, z.B. Pourchot oder Corsini) auch die empirisch-mathematische Physik, die Wolff zufolge einen Bestandteil der angewandten Mathematik (am meisten hat Wiśniewski Wolff all das zu verdanken, was die sog. mathematisch-physikalischen Prinzipien betrifft) oder der empirisch-beschreibenden Disziplinen bilden sollte. Dies ist allerdings nur ein scheinbarer Unterschied, denn auch von unserem Piaristen wird dieser Bestandteil der realen Ausbildung in seinem Wesen von der Philosophie unterschieden. Er verwendet eine andere Methodologie als die Philosophie, und zwar die epistemologischen Regeln der neuzeitlichen Naturwissenschaft, obwohl er in der Quasi-System- und Interpretationsschicht – wie alle damaligen Arbeiten – Kategorien der traditionellen und der neuzeitlichen Naturphilosophie verwendet. Wiśniewski wiederholt im Prinzip das damals sehr verbreitete wolffianische didaktische Schema der Metaphysik (lediglich in der Psychologie wahrt er den scholastischen Brauch, auch das Gebiet der Angelologie zu analysieren). Dagegen nimmt er eine von Wolffs Konzeption (zweigliedrig – theoretische und praktische Logik) abweichende Struktur der Logik an (viergliedrig – das traditionelle Schema wird um die Methodologie ergänzt), und die geringfügigen strukturellen Differenzen in der Ethik werden mit sachlichen Argumenten erklärt (Theologismus anstelle der juristischen Konzeptionen).

Was die inhaltliche Geschlossenheit betrifft, so ist beiden Autoren eine für die Neuzeit charakteristische praxistische Tendenz gemeinsam, die die Bedeutung der dem praktischen Leben näherstehenden Disziplinen besonders hervorhebt (Physik, natürliche Theologie oder Anthropologie, sekundär auch Ontologie und Kosmologie; dagegen wird in der Logik die Epistemologie der wissenschaftlichen Entdeckung anstelle der Syllogistik und Metaphysik der Erkenntnis ausgeweitet). In Wiśniewskis Konzeption kommt diese Option in der deutlichen Unterordnung des Lehrvortrages unter die Formulierung des philosophischen Hinterlandes des religiösen Glaubens zum Ausdruck. Dadurch, daß die sog. christliche Philosophie die auch für Wolff charakteristischen Kategorien des neuzeitlichen Rationalismus und Empirismus verwendete, wurde deren extremer Charakter allerdings viel stärker modifiziert als von dem Hallenser Philosophen, und die philosophischen Analysen wurden eklektisch um die Vorgaben der christlichen Offenbarung ergänzt (z.B. in der Ethik). Aus diesem Grunde steht die Konzeption des polnischen

Piaristen der christlichen Perspektive der Lehrbücher z.B. von Pourchot und Corsini näher. Eingehende Analysen haben dagegen gezeigt, wieviel Freiheiten sich Wiśniewski bei der Lösung bestimmter Probleme herausnahm, was als eine konsequente Realisierung der Postulate des Eklektismus verstanden werden muß. Ein Ergebnis dieser methodologischen Haltung bildet die Empfehlung, in den piaristische Schulen differenzierte Lesestoffe zu verwenden, die von einer Nutzung traditioneller und neuzeitlicher Lösungen zeugen, ohne daß die Bücher von Wolff auch nur im geringsten bevorzugt werden.

Auch hinsichtlich der Beweismethoden gibt es Unterschiede zwischen den verglichenen Autoren. Als entscheidend erwies sich erneut Wiśniewskis konsequenter Eklektismus, der sich von dem von Wolff geforderten systematischen Lehrvortrag unterschied (auch wenn es nicht an Anzeichen von Systeminterpretationen mangelt, nicht nur in der Metaphysik, sondern auch in der Physik). Neben strikt rationalen (für Wolffs spekulative Philosophie die einzig rechtskräftigen) Argumenten benutzt unser Piarist nämlich auch empirische (z.B. in der Physik, und sogar in der Metaphysik – Elemente der Physiologie in der Anthropologie) und quasi-empirische Argumente (z.B. in der natürlichen Theologie, wo er sich auf die Religionsgeschichte beruft). Dabei ist er bemüht, im Unterschied zu Wolff, der auch ein Verständnis „a priori“ akzeptiert, sich einer Beweisreihe „a posteriori“ zu bedienen.

In der Frage der Technik des Lehrvortrages wird erkennbar, daß beide Autoren ausgearbeitete Lehrbücher verwenden. Auch die monographischen Schriften Wiśniewskis stehen im Dienste der Didaktik als eine diese vertiefende Privatlektüre; sie bilden sogar einen Effekt der Didaktik (der Übungen), wie die öffentlichen Vorlesungen Wolffs übrigens auch. Ihr praktischer Hang erklärt die Verwendung einer besser zugänglichen Form der Vermittlung, die sie zu Auftritten mit publizistischem Charakter umfunktioniert, wobei (oft auf polemische Weise) wichtige gesellschaftliche oder weltanschauliche Probleme angesprochen werden. Die Eingliederung der Physik in den Bereich des Philosophiestudiums begründet unser Piarist damit, daß im Lehrvortrag dieser Disziplin ja die Methode der Anschauung in Form von Experimenten zur Anwendung kommt.

Im Endeffekt ist das didaktische Modell der piaristischen Philosophie also eine Erscheinungsform des christlichen Eklektismus, der sowohl in den Deklarationen als auch in der Ausführung deutlich erkennbar wird. Dies soll allerdings nicht heißen, daß er eine unkritische, unvollkommene und vorübergehende Form wäre, sondern er stellt eine durchaus bewußte und methodologisch fundierte Lösung dar. Denn sowohl in inhaltlicher Hinsicht als auch auf der Ebene der Beweismethoden sowie der verwendeten Terminologie wird in ihm eine für die

Neuzeit charakteristische nichtsystemhaft-uniformierende Haltung erkennbar – mit ihrer Bevorzugung der für die Aufklärung charakteristischen Probleme, Lösungen, Beweismethoden und Äußerungen, insofern diese die Prinzipien des christlichen Glaubens nicht antasten, sondern ihn eher noch glaubwürdiger machen. Das bedeutet, daß diese Strömung nicht nur eine (wenn auch tiefgreifende) Modifizierung der Scholastik darstellt, sondern von einer durchaus vitalen Tendenz in der christlichen Philosophie und Theologie des 18. Jahrhunderts kündigt, die gewöhnlich als „christliche Aufklärung“ bezeichnet wird²³.

-
1. I. Stasiewicz: *Poglądy na naukę w Polsce okresu Oświecenia na tle europejskim*. Wrocław 1967; B. Bieńkowska, T. Bieńkowski. *Kierunki recepcji nowożytnej myśli naukowej w szkołach polskich (1600-1773)*. Teil 1. *Przyrodznawstwo*. Warszawa 1773. Teil 2. *Humanistyka*. Warszawa 1976; *Nowożytna myśl naukowa w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*. Hrsg. I. Stasiewicz-Jasiukowa. Wrocław 1973; *Nowożytna myśl naukowa w szkołach i księgozbiorach polskiego Oświecenia*. Hrsg. I. Stasiewicz-Jasiukowa. Wrocław 1976; S. Salmonowicz. *Nauczanie filozofii w Toruńskim Gimnazjum Akademickim (1568-1793)*. (Organizacja, wykładowcy, podręczniki). In: *Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVIII wieku*. Hrsg. L. Szczucki. Wrocław 1781 S. 137-197.
 2. W. Smoleński. *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII*. Warszawa 1979 S. 62-104; W. Waśik. *Historia filozofii polskiej*. Bd. 1. Warszawa 1958 S. 177-178; 215-220; ders. *Kartezjusz w Polsce*. In: „Przegląd Filozoficzny” 40:1937 Heft 2 S. 207-210, 223-240; Heft. 4 S. 414-422; L. Chmaj. *Kartezjanizm w Polsce w XVII i XVIII w.*. In: *Myśl Filozoficzna*” 5:1956 S. 70-76, 83-91; J. Nowak-Dłużewski. *Stanisław Konarski*. Warszawa 1951 S. 183-184; I. Stasiewicz. *Poglądy na naukę* S. 89-92, 97-99, 106-116; M. Ilowiecki. *Dzieje nauki polskiej*. Warszawa 1981 S. 103; E. Rostworowski. *Historia powszechna. Wiek XVIII*. Warszawa 1980 S. 528, 577, 631-635; W. Tatarkiewicz. *Historia filozofii*. Bd. 2. Warszawa 1978 S. 185-186; ders. *Materiały do dziejów nauczania filozofii na Litwie*. In: *Archiwum Komisji do Badań Historii Filozofii w Polsce*. Bd. 2. Teil 2. Kraków 1926 S. 35-38; J. Pujdak. *Antoni Wiśniewski prekursor filozofii Oświecenia w Polsce*. Londyn 1974 S. 108-113; O. Narbutt. *O pierwszym podręczniku logiki. Z rozważań nad filozofią Oświecenia*. Łódź 1968 S. 23-26; S. Salmonowicz. *Nauczanie filozofii* S. 172-173, 182, 190-197; B. Bieńkowska, T. Bieńkowski. *Kierunki recepcji* Teil 1 S. 15-17, 114-116; Teil 2 S. 3-8, 93-96.
 3. Y. Beval. *L’Aufklärung é contre – Lumière*. In: „Archives de Philosophie” 42:1979 Heft. 4 S. 631-633; W. Schmidt-Biggemann. *Emanicipation par infiltration. Institutions et personnes de la „Frühaufklärung” allemande*. In: ebd. S. 529-545; I. Stasiewicz. *Poglądy na naukę* S. 80-81, 89-92.
 4. H. Lemke. *Die Brüder Zaluski und ihre Beziehungen zu Gelehrten in Deutschland und Danzig. Studien zur polnischen Frühaufklärung*. Berlin 1958.
 5. J.Ch. Gottsched. *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*. Lipsiae 1731 (Teil. 1. *Pierwsze prawdy całej filozofii*. Poln. Übers. S. Małachowski. In: „Nowe Wiadomości” 1760. Bd. 1. S. 253-284, 319-341, 385-416, 451-491, 515-551). Vgl. M. Klimowicz. *Między de Kolof. Redaktor i wydawca*. In: R. Kaleta. M. Klimowicz. *Prekursorzy Oświecenia*. Wrocław 1953 S. 248-249.
 6. I. Stasiewicz. *Poglądy na naukę* S. 110-111; E. Rostworowski. *Czasy saskie*. In: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364-1764*. Hrsg. K. Lepszy. Kraków 1964 S. 407-417; M. Chamcówna. *Epoka wielkiej reformy*. In: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1765-1850*. Bd. 2. Hrsg. K. Opalek. Kraków 1965 S. 7-11.

7. A. Wiśniewski. *Propositiones philosophicae ex physica recentiorum, quas ... publicae propugnandas suscepit in Collegio Nobilium Varsaviensis Scholarum Piarum ... Ignatius Pac ...*. Varsaviae 1746.
8. *Ordinationes Visitationis Apostolicae Pro Provincia Polona Clericorum Regularium Pauperum Matris Dei Scholarum Piarum*. Varsaviae 1753-54. Vgl. S. Konarski. *Ustawy szkolne*. Poln. Übers. W. Germain. Anmerkungen: J. Czubek. Einführung: S. Kot. Kraków 1925.
9. E. Pourchot verfaßte einen – mindestens sechsmal aufgelegten – fünfbändigen Philosophiekursus unter dem Titel: *Institutiones philosophicae ad faciliorem veterum, ac recentiorum philosophorum lectionem comparate*, der in den Jahren 1695-1751 erschien. Der letzte Band enthält Übungen zur Vorlesung *Exercitationes scholasticae in varias partes philosophiae*.
10. E. Corsini verfaßte u.a. mehrfach aufgelegte Gesamtabrisse der Philosophie, die in zwei Varianten erschienen (mit Berücksichtigung der Mathematik oder ohne diese) und innerhalb derer es auch strukturelle und inhaltliche Differenzen gab: *Institutiones philosophicae ad usum Scholarum Piarum* (Bd. 1-5) sowie: *Institutiones philosophicae ac mathematicae ad usum Scholarum Piarum* (Bd. 1-6, manchmal auch noch Bd. 7).
11. A. Genuensis. *Elementorum artis logico-criticae libri V*. Neapoli 1745. Ich verwende hier die in Warschau verlegte polnische Ausgabe von 1771.
12. F. Jacquier. *Institutiones philosophicae ad studia theologica potissimum accomodatae... Tomus secundus, metaphysicam complectens*. Varsaviae 1771.
13. Redlhammer. *Philosophia naturalis*. Bd. 1-2. Varsaviae 1761-1772.
14. Wiśniewski. *Propositiones philosophicae ex illustrioribus veterum recentiorumque philosophorum placitis depromptae, quas in Collegio Varsaviensi Scholarum Piarum, primo biennialis cursus anno, propugnandas susceperunt ... Michael Świdziński ... Feliks Szoldrski ... Joannes Krasinski*. Varsaviae 1751 Thesen II-VIII. Die Zitattensammlung enthält – neben den genannten *Propositiones* – auch die erwähnten Thesen von 1746 sowie *Propositiones philosophicae ex illustrioribus veterum recentiorumque philosophorum placitis depromptae, quas in Collegio biennialis cursus anno, propugnandas susceperunt Josephus Dąbkowski, Adamus Worowski, et Ludovicus Ekielski*. Varsaviae 1752; *Propositiones philosophicae ex illustrioribus veterum recentiorumque placitis depromptae quas sub suspiciis ... Theodori Czartoryski ... Collegium Nobilium Varsaviensis Sch. Piar. convictores Joannes Poniński ... Michael Szymanowski ... Thadens Jordan propugnandas susceperunt*. Varsaviae 1753; *Propositiones philosophicae quas ... Joanni Malachowski ... nuncupatas publicae propugnandas exponunt Joannes Poniński ... Casimirus Tarlo ... Thadens Jordan .. Collegii Nobilium Varsaviensis Scholarum Piarum convictores*. Varsaviae 1754.
15. *Ordinationes Visitationis Apostolicae* Teil 4 § 183, 184, 186-192; Teil 3 § 233-234. Vgl. S. Konarski. *Ustawy szkolne* S. 126-135, 474-475.
16. Vgl. S. Janeczek. *Koncepcja „filozofii chrześcijańskiej” w pismach polskich pijarów w okresie oświecenia. Uwagi metodologiczno-historyczne*. In: „Roczniki Filozoficzne” 41:1993 Heft 1 S. 125-155.
17. *Ordinationes Visitationis Apostolicae* Teil 3 § 234, Teil 5 § 125. Vgl. S. Konarski. *Ustawy szkolne* S. 475, 310.
18. Ch. Wolff. *Philosophia rationalis sive logica*. Francofurti 1754 S. 2-48, 59; ders. *Cosmologia generalis methodo scientifica pretractata qua ad solidem imprimis Dei atque naturae, cognitionem via steritur*. Francofurti 1787 S. 4.
19. E. Purchotius. *Institutiones philosophicae ad faciliorem veterum, ac recentiorum philosophorum lectionem comparate*. Bd. 1. Venetiis 1730 S. Praefatio, 2-19.
20. E. Corsini. *Institutiones philosophicae ac mathematicae ad usum Scholarum Piarum*. Bd. 1. Florentiae 1731 S. XXVIII-XXXVII, 3-37.
21. A. Genuensis. *Elementorum artis logicae* S. 5-8.
22. Dies betrifft u.a. das erste polnische Logiklehrbuch: *Logika czyli rozważania i rozstrządzenia rzeczy nauka według której każdy ma we wszystkim prawdy dochodzić i strzedz się fałszu*. Wilno 1769. Die These, seine Ansichten seien unabhängig von Wolff (und eher von Genovesi beeinflußt), wird u.a. in der angeführten Arbeit von O. Narbutt bewiesen.
23. Diese kulturelle Tradition behandle ich ausführlicher in: *Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej (Christliche Aufklärung. Aus der Geschichte der polnischen philosophischen Kultur)*. Lublin 1994, wo ich auch die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Wolff und den polnischen Professoren hinsichtlich des Philosophieunterrichts bespreche.

DALIA MARIJA STANCIENE

THE CONTRIBUTION OF THE JESUIT ORDER
TO THE PROPAGATION OF THE
ENLIGHTENMENT IDEAS IN LITHUANIA

The Enlightenment came to Lithuania in the second half of the XVIII century, at the time of economical and political disorder. The Lithuanian establishment treated the ideas of Enlightenment as the means against the degradation of the country. The Jesuit Order responded to the influence of the Enlightenment reshaping its educational programmes, first of all in the Vilnius University, which they had established a century ago. The studies of philosophy lasted for three years. The degree of the Doctor of Philosophy was established instead of the degree of the master of the liberal arts and philosophy. They opened the departments of the modern philosophy and natural sciences. As a result the pro-scholastic and anti-scholastic factions arose. The latter wanted to get rid of scholastics completely, the former demanded to adjust the modern disciplines to the scholastics. In the studies of philosophy a kind of compromise was reached. Philosophy was taught in Latin; its division into the logic, physics, metaphysics, and ethics remained; but the content of studies was significantly modified. The logic was followed not by physics, as earlier, but by metaphysics, which was divided into the ontology, psychology, and natural theology. The physics consisted of the general and the special parts and of the cosmology.

The most popular was the system of Christian Wolff, but the teachings of Descartes, Bacon, Lock were studied. The less renown Italian philosopher Fortunatus a Brixia was also popular. The most modernized discipline of philosophy was physics. Works of Copernicus, Kepler, Galileo, Newton were studied. The mechanistic explanation of the world prevailed. Nevertheless some university professors, as, for example, Ioannes Chevalier, maintained that the mechanical causes

and laws give no sufficient explanation of nature's movement. Therefore they were interested in the divisibility of matter, in the mutual dependence of all natural phenomena. Chevalier thought that the divisibility of matter is infinite. These and alike ideas were seeds of the modern dialectics in Vilnius university.

Ioannes Chevalier was born on June 23, 1732, most probably in Warsaw in a family of French emigres. After graduating from Warsaw Jesuit College, he entered the Jesuit order. In 1751-1754 he taught poetics, rhetoric, French and German in Gardinas College (now Grodno). In 1759 he graduated from the Department of theology of Vilnius University and became professor at Slonim College. In 1763 he received the degree of doctor of liberal arts and philosophy from Vilnius University and became its professor. In 1770 he received the degree of doctor of theology and in 1773 – doctor of canonic law. From 1767 to 1773 he was dean of the Department of Theology and Philosophy. After the ban of the Jesuit order in 1773 he left for Warsaw. There he worked as an inspector for the Lithuanian schools and as a private teacher. From 1779 until 1780 he was rector of the Principal Lithuanian school.

The Manuscript department of Vilnius University has three copies of 'synopsis' of his lectures on philosophy made by his students. As it is mentioned above Chevalier regarded the mechanical explanation of nature's movement insufficient. Nevertheless, as his introduction to the physical chapter of his lectures shows, he accepted the same rules of reasoning in natural philosophy as Newton did:

„Regula prima: Effectum naturalium causae in plures sunt admittendae quaeque et vere sunt et effectibus explicandis sufficiunt.”

„Regula secunda: Effectum naturalium eiusdem generis eadem sunt causae.”

„Regula tertia: Qualitates quae in omnibus corporibus in quibus experimenta numero licet sine nullo earundem qualitum incremento vel decremento observantis pro universalibus corporibus qualitatibus haberi debent.”

„Regula quarta: In Philosophia experimentalis propositiones et phenomenis in inductione collectae, in obiectibus contrariis pro veris aut accurate, aut qua proxime haberi debet, donec alia occurrat phenomena, quippe aut accuratis redat aut exceptionibus obnoxiae.”

These are the rules we find in „Institutiones Physicae. Praeliminaria” of Chevalier. (Some Latin improprieties are due to the student's manuscript of the synopses.)¹ It is obvious that they are the same ones which

the third book of Newton's *Mathematical Principles of Natural Philosophy*² contains. In English rendering they are as follows:

- „Rule I: We are to admit no more causes of natural things than such as are both true and sufficient to explain their appearances;”
- „Rule II: Therefore to the same natural effects we must as far as possible, assign the same causes;”
- „Rule III: The qualities of bodies, which admit neither intensification nor remission of degrees, and which are found to belong to all bodies within the reach of our experiments, are to be esteemed the universal qualities of all bodies whatsoever;”
- „Rule IV: In experimental philosophy we are to look upon propositions inferred by general induction from phenomena as accurately or very nearly true, notwithstanding any contrary hypotheses that may be imagined, till such time as other phenomena occur, by which they may either be made more accurate, or liable to exceptions.”

These rules reflect the principal galileo-newtonian attitudes to physical phenomena, the radically antischolastic attitudes, which are as deadly to the aristotelian-thomistic system as the wooden horse is to Troy. Nevertheless the Jesuit Professor Chevalier accepted them.

There is further investigation necessary to answer the natural question, what was his real intention in doing this. Did he want to absorb them somehow into the scholastic system or did he intend to destroy that system by means of them?

In 1773 the pope banned the Jesuit Order. Although the Russian Tzarina Catherin II gave permission to the Jesuits to remain and operate in some regions of the Russian Empire, including Lithuania, nevertheless the Jesuit administrators of the Vilnius university were submitted to the Tzar's Educational Committee. Under the pretext that the professors of philosophy had no sufficient qualification and the textbooks were bad the Committee ordered to stop teaching all philosophical disciplines except logic. Logic was left alone in the curriculum and the University was degraded to the so called Main School. Philosophy had disappeared from the schools for thirty years. When later the school regained its status of a university and the studies of philosophy were restored, there was nobody to teach philosophy therefore professors from abroad were invited.

First came the German prof. Johann Heinrich Abicht (1702-1816). He studied philosophy and theology in Erlangen University. After the graduation he became professor at the university. Under the influence

of the Professor of Jena and Kiel universities Karl Leonhard Reinhold (1758-1823) he became an adherent of the Kantian philosophy. During his work at Erlangen University Abicht wrote twenty four works.

In 1804 he was invited to Vinius University at the Department of philosophy, which was reopened then. Here he spent the last twelve years of his life teaching kantian philosophy in Latin. He was not very popular among nationalisticly-minded students. These years were not prolific to him. He published only one work: „Initia philosophiae sic dictae”³. His other works of that period remained manuscripts. The reason was, perhaps, the influence of the university rector Jan Sniadecki (1750-1830), an adherent of the Scottish common sense philosophy, who opposed the idealism of German philosophy, the kantian idealism especially.

Several years after Abicht's death, in 1821 J. Galuchowsky (1797-1858) was elected professor of philosophy of Vilnius University. He was born in Poland, graduated at the Teresia College of Vienna and studied law at Warsaw University and philosophy at Erlangen University and Heidelberg University. He befriended Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) and was influenced by his ideas. Galuchowsky got his Ph.D. from Heidelberg University and published his main work „Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzlner Menschen” (Erlangen, 1822) in Erlangen. Poles regard Galuchowsky the first Polish romantic philosopher.

In his treatise „Rozprawa konkursowa” he maintains that philosophy has to play the principal role in society being the main means of moral renaissance and of peoples' union around the great ideas.⁴ Galuchowsky opposes panlogism saying that it is intuition as a unity of intellect, emotions and will which gives us an integral and direct insight into the world. The treatise granted him the professorship at Vilnius University. He started lecturing in November 1823 and soon became very popular: at times the number of his audience reached six hundred. It was not only the university students but also the city intellectuals who came to listen his lectures. He appeared very successful in propagating the ideas of Schelling and Hegel, those akin to nationalism especially. The Tzarist administration of the university could not tolerate this and on January 29, 1824 Galuchowsky was forced to resign. After the resignation he never taught again.

Tzarist despotism increased. The administration persecuted the most progressive professors and students, and finally in 1832 Vilnius University was closed.

My short historical review shows not so much what was done in the field of philosophy by the Jesuit Order in Lithuania, but explains why it was done so little. On the background of the indicated reasons it becomes clear that this little is not so small.

Quotations:

1. The Synopsis of the Lectures on Philosophy by Ioannes Chevalier, The Manuscript department of Vilnius University Library, F3-561, F3-776, F3-1251.
2. Isaac Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, translated by Andrew Motte and revised by Florian Cajori, William Benton, Publisher, Encyclopaedia Britannica, Inc., Chicago, London, Toronto, 1952, p.270, 271.
3. Ioannes Henricus Abicht, *Initia philosophiae proprie sic dictae, Liber I, psychologiae partem primam continente*, Vilnae, 1814.
4. See: Jozef Galuchowsky, *Rozprawa konkursowa*, 1821, the Manuscript department of Vilnius University, F18-90.

The Sources Used:

1. R. Pleckaitis, *Feodalizmo laikotarpio filosofija Lietuvoje*, Vilnius, „Mintis”, 1975.
2. *Filosofija Vilniaus Universitete 1579-1832*, Vilnius, „Mintis”, 1979.
3. A. Pirockinas, A. Fidlauskas, *Mokslas senajame Vilniaus universitete*, Vilnius, „Mokslas”, 1984.
4. *Georgio Forsterio laikai i Vilniaus*, Vilnius, „Mokslas”, 1988.

(58.) 2. KÉP

ANDREAS SCHEIB

ZUR GEGENSEITIGEN BEEINFLUSSUNG
JESUITISCHER UND SÄKULARER
(CARTESIANISCHER) PHILOSOPHIEN

Im Zentrum der vorangegangenen Beiträge und Diskussionen der Tagung stand die Frage, ob die weltanschauliche Ausrichtung katholischer Ordensleute grundsätzlich eine aufklärerische Grundhaltung zuläßt. Der vorliegende Beitrag möchte daran erinnern, daß zumindest ein wahrnehmbarer Einfluß katholischer Ordensleute auf säkulare Autoren vorliegt, und er möchte deshalb auf einige Aspekte des Einflusses jesuitischer Philosophien gerade auf jene cartesischen bzw. cartesianischen säkularen Konzeptionen hinweisen, aus denen glaubensabhängige Gegenstände weitgehend ausgeklammert werden. Ich konzentriere mich dabei auf Descartes selbst und nenne einige Punkte, die ihn – neben einer Vielzahl anderer Einflüsse – von jesuitischer Seite auf seinem Weg mitgeprägt haben dürften. Daneben verweise ich kurz auf Ähnlichkeiten der Philosophie des unorthodoxen Cartesianers Géraud de Cordemoy mit einigen Positionen katholischer Ordensleute und nenne abschließend den Jesuiten Louis de la Ville, der sich mit dem Cartesianismus auseinandersetzt und mit Cordemoy in Kontakt steht.

I.

Descartes' Beitrag zur frühen Entstehungsgeschichte der Aufklärungsphilosophie besteht im wesentlichen

1. im Verzicht auf (offenbarungs-)theologische Argumente bzw. eine philosophische Gotteslehre und

2. im Programm einer vollständigen und durchgängigen Konsolidierung einer gesicherten Wissenschaft durch den Rückbezug des philosophierenden Subjekts auf sich selbst.

Diese beiden Punkte tragen zur Ausbildung eines Systems bei, das die unumstößliche Gewißheit erkannter Sachverhalte für sich veranschlagen kann und so die Berufung auf nicht überprüfte Erfahrungen oder Meinungen bzw. Autoritäten überflüssig werden läßt.

In der systematischen Umsetzung führt dieser Ansatz

- a/ zur methodischen Mathematisierung der Philosophie und zur Funktionalisierung der Metaphysik als epistemologischer Grundlagenwissenschaft und
- b/ zur Mathematisierung des Gegenstandsbereiches der rationalen Physik, d.h. zur Reduktion des Wesens körperlicher Substanzen auf bloße Ausgedehntheit. Diese zweite Form der Mathematisierung ermöglicht den Wegfall immaterieller Erklärungsgrößen, die sich den zur Verfügung stehenden mechanischen Erklärungsmodellen entziehen würden, und sie stellt damit eine der Voraussetzung vieler Anwendungen der rationalen Physik dar, so beispielsweise der Automatenmedizin, die zu den zentralen Gegenständen von Descartes' Interessen gehört.

Für beide Besonderheiten der Descartesschen Philosophie lassen sich historische Konzeptionen benennen, die als mögliche Quelle oder Anregung in Frage kommen könnten. Ich möchte hier besonders auf den spanischen Jesuiten Benedikt Pereyra (1535-1610) verweisen, weil er exemplarisch für einige Tendenzen steht, die für die Ausbildung der Philosophie Descartes' wichtig sind. Sein Kommentar zur aristotelischen Physik¹ ist weit verbreitet und findet eine hohe Zahl von Neuauflagen innerhalb kurzer Zeit. Descartes dürfte zumindest diese Schrift im Rahmen seines Studiums in La Flèche kennengelernt und in ihr einige für ihn wichtige Ansätze gefunden haben.

Obwohl der mögliche Einfluß Pereyras auf Descartes in vielen Bereichen m.W. bislang noch weitgehend unerforscht ist², werden zumindest die inhaltlichen Übereinstimmungen beider Autoren in ihrer Einschätzung der Bestimmungen und Funktionen der „Prima Philosophia“ (in Abgrenzung von der „Metaphysica“) von Ernst Vollrath ausführlich dargestellt.³

Nach den „Regulae“⁴ nimmt die Metaphysik, eben als „Prima Philosophia“, die zentrale Stelle einer Grundlage gesicherten Wissens in Descartes' System ein. Sie liefert unsere Kenntnis von den Kriterien verlässlicher Erkenntnis und dient, neben der allgemeinen Konsolidie-

nung von gesichertem Wissen überhaupt, vorwiegend der (nachträglichen) Begründung oder Rechtfertigung jener Physik, die bereits im „*Traité de la lumière*“ erstmals umrissen wird, und die schon dort die grundlegenden Besonderheiten der späteren Physik der „*Principia*“ aufweist.⁵ Diese Physik wird im „*Traité*“ „in Form einer Fabel“ eingeführt⁶ und nicht mit letzter Notwendigkeit bewiesen.⁷ Sie läuft der gängigen Physik zuwider und operiert deshalb mit ungewohnten Begriffsbestimmungen, die so stark voneinander abhängen, daß sie nur in einer systematischen Gesamtdarstellung belegbar sind. Im Brief an P. Vatier vom 22. Feb. 1638 schreibt Descartes deshalb, daß seine Materieauffassung und die auf ihr aufbauende Physik für sich genommen unglaublich bleiben müssen und in den größeren Zusammenhang einer allgemeinen Bestimmung des Materiebegriffs gestellt werden sollen, die im Rahmen der Metaphysik zu leisten ist.⁸ Im Brief an Mersenne vom 11. März 1640 erklärt er, die Gültigkeit seiner Physik sei erst dann bewiesen, wenn ihm zu zeigen gelinge, daß sich die physikalischen Sachverhalte notwendigerweise auf die von ihm dargelegte Weise verhalten, und daß jeder Erklärungsversuch, der von seinem System abweicht, notwendigerweise falsch sei.⁹ Wirkliche Wissenschaft als „*cognitio certa et evidens*“ ist deshalb nur zu erreichen, wenn alle Abweichungen von dem zugrunde gelegten Erklärungsprinzip als notwendig falsch klassifizierbar sind, und die Beweisführungen der Metaphysik, die in Descartes' Bild vom Baum der Wissenschaft die Rolle der Wurzeln übernehmen, müssen die „*vrais Principes des choses matérielles*“ offenlegen.¹⁰

Die Metaphysik-Konzeption, die den Hintergrund dieses Verfahrens bildet, stützt sich auf Pereyra. Dieser unterscheidet die theologische „*Metaphysica*“, d.h. die Lehre von Gott, den Engeln und den menschlichen Geistern, von der allgemeinen „*Prima Philosophia*“, die „*de transcendentibus, et universalissimis rebus*“ handelt. Sie ist nicht mehr Metaphysik in dem Sinne, in dem z.B. Suarez diese definiert; denn die ontologische Frage nach dem „*ens in quantum ens est*“, wie sie zur „*Metaphysica*“ bei Suarez gehört, wird von der „*Prima Philosophia*“ nicht behandelt.¹¹ Sie ist eine allgemeine und grundlegende „*scientia universalis*“, und als solcher stehen ihr die „*scientiae particulares*“ gegenüber, denen sie vorgeordnet ist.

Descartes schließt sich der Verwendung des von Aristoteles herkommenden Namens „erste Philosophie“ für die Untersuchungen im Rahmen einer „*scientia universalis*“ an, und die eigentlich metaphysische Konsolidierung seiner Philosophie trägt, ihren inhaltlichen Bestimmungen entsprechend, den Namen der „*Meditationes de Prima Philosophia*“. Jean-Luc Marion hat die Implikationen des Metaphysik-Begriffs und des Begriffs der „*Prima Philosophia*“ bei Descartes beleuchtet¹² und gezeigt, daß die traditionelle Verwendung des „Meta-

physica"-Begriffs bei ihm vergleichsweise selten ist, und daß Untersuchungen im Sinne einer universalen Grundlagenwissenschaft nicht primär von Gott und der Seele, sondern „en general de toutes les premieres choses qu'on peut connoistre en philosophant"¹³ handeln. Der Begriff „Metaphysica“ wird für Descartes gleichzeitig zunehmend theologisch belegt, so daß er im Januar 1642 ausdrücklich von der „Metaphysica sive theologia“ spricht.¹⁴

Ebenfalls im Anschluß an Pereyra vertritt Descartes auch die Auffassung, daß die „Prima Philosophia“ eine „scientia universalis“ ist, die sich von den „scientiae particulares“ abgrenzt, und auch er räumt ihr das Primat über die theologische Metaphysik ein.¹⁵ Zugleich wird der ontologische Bereich, der bei Pereyra trotz deutlicher Zurückhaltung noch mitschwingt, bei Descartes vollständig in den Hintergrund gedrängt. Dies entspricht der Ontologie-Feindlichkeit Descartes', die sich auch in der Ablehnung ausführlicher Substanz-Diskussionen zeigt.¹⁶ Die „Prima Philosophia“ ist nunmehr eine Sicherung unumstößlicher Gewißheit und zeigt exemplarisch, welche Kriterien eine Erkenntnis erfüllen muß, um als gesichert zu gelten.

II.

Neben der Benennung und Definition einer ersten philosophischen Disziplin, die als epistemische Konsolidierungsinstanz dient, weist auch Descartes' Tendenz zur Erreichung mathematischer Gewißheit überhaupt zunächst Ähnlichkeiten mit entsprechenden Konzeptionen bei einer an Ordensleute gebundenen Tradition auf. Descartes stützt sich bei der Grundlegung seiner Philosophie auf eine „mathesis universalis“, mittels derer der hohe Grad an Verlässlichkeit, der traditionellerweise den mathematischen Wissenschaften zugeschrieben wird, auch auf nicht-mathematische Disziplinen ausgedehnt werden soll. Es handelt sich dabei zum einen um die Anwendung der mathematischen (geometrischen) Vorgehensweise als Verbesserung der philosophischen Methodik auf die Grundannahmen der Philosophie, zum anderen um die Reduktion der Gegenstände der Naturphilosophie und Physik auf quantifizierbare Ausdehnung. Durch die Anwendung mathematischer Methodik auf philosophische Kontexte können Descartes' metaphysische Grundannahmen offenbarungsfrei unwiderruflich belegt werden. Von ihnen kann im weiteren Verlauf auf die Inhalte der Naturphilosophie geschlossen werden.

Ich nenne auch hier Pereyra, der an dieser Stelle jedoch primär als exemplarischer Vertreter einer Tendenz zu sehen ist, die sich bei einer Vielzahl unterschiedlicher Autoren finden läßt, und die Descartes auch aus einer Vielzahl z.T. bereits bekannter Quellen rezipiert. Daneben ist hier ein Gedankenexperiment des Jesuiten Suarez zu nennen, das für Descartes möglicherweise die Rolle eines Denkanstoßes spielt.

Die Grundlage der Tendenz zur Mathematisierung der Philosophie besteht, wie erwähnt, in Descartes' Streben nach der unumstößlichen Gültigkeit seines Systems, für das die „Prima Philosophia“ sorgen soll; denn als die Wissenschaftszweige, die am weitesten einer absoluten Gewißheit nahekommen können, gelten traditionellerweise die mathematischen Disziplinen. Die Mathematisierung der Philosophie, also die Anwendung einer geometrischen Verfahrensweise (in Form der Stützung philosophischer Theorien auf evidente Axiome und Ableitungen hieraus), dient dabei der Annäherung nicht-mathematischer Gegenstände im philosophischen Bereich an den mathematischen Grad der Verlässlichkeit. Die Physik, die zu den wichtigsten Themen der Descartesschen Philosophie gehört und die Möglichkeit technologischer Anwendungen bieten soll, setzt zugleich, neben den methodischen Aspekten, die Reduktion körperlicher Substanzen auf die Eigenschaft der bloßen aktuellen Ausgedehntheit voraus. Nur durch diese Reduktion wird der Hauptbereich der Descartesschen Philosophie, der Gegenstandsbereich der Physik, einer Mathematisierung zugänglich, und nur durch sie können, aufgrund des Wegfallens nicht handhabbarer Entitäten aus dem Bereich der Physik, u.a. eine Automatenmedizin und andere technologische Projekte in Angriff genommen werden, die mit einer Berücksichtigung immaterieller Größen im Bereich der philosophischen (mechanistischen) Erklärung körperlicher Abläufe nicht vereinbar wären. Die Reduzierung der Physik auf eine bloße Mechanik ist damit also ein Erfordernis der Technologie-Orientierung dieser Philosophie, und sie entspricht zugleich der Forderung nach umfassender Gültigkeit, die für Descartes eine Voraussetzung der Technologisierbarkeit von Philosophie überhaupt ist.

In der Unbedingtheit ihres Geltungsanspruchs unterscheidet sich die Descartessche Naturphilosophie damit deutlich von scholastischen Philosophien, in denen eine Pluralität miteinander konkurrierender Theorien möglich ist.

Ein mit dem Descartesschen vergleichbarer Anspruch, im Bereich der Naturerklärung absolute Gewißheit zu erlangen, die sich auf bloße, methodisch geregelte Anwendung unseres natürlichen Denkvermögens stützt, ist in scholastischen Philosophien auch letztlich nicht begründbar; denn bloße Philosophie kann ohne Berufung auf die Offenbarung keine Freiheit von Irrtümern gewährleisten. Besonders

pointiert findet sich dieser Gedanke bei Thomas v. Aquin ausgesprochen, der in einem philosophischen Opuskel erläutert, die Naturerklärungen, die wir bei Aristoteles finden, seien vom philosophischen Standpunkt aus schlüssig, aber dieser Standpunkt genüge nicht, ein in sich konsistentes Erklärungssystem zu verifizieren. Hierzu sei die Berufung auf die Offenbarung erforderlich. Mit ähnlichen Argumenten werden in vielen mittelalterlichen Literaturen immer wieder auch die fröhscholastischen Ansätze abgelehnt, „sola ratione“ eine voraussetzungsfreie Philosophie zu betreiben.

Die mathematischen Wissenschaften als außerordentlich verlässlich zu betrachten und ihnen deshalb einen besonderen Status zuzuerkennen, ist zwar bereits in der Antike üblich. Ihre Gültigkeit wird aber im Verlauf der Philosophiegeschichte meist auf die eigentlich mathematischen Disziplinen begrenzt. So versucht wohl die von Pythagoras bzw. Eudoxos v. Knidos betriebene, u.a. von Euklid aufgegriffene Proportionenlehre, Zahlen- bzw. (berechenbare) Größenverhältnisse auch auf solche Disziplinen anzuwenden, die zumindest von späteren Autoren nicht als genuin mathematisch betrachtet werden; die aristotelische Tradition der Philosophie lehnt hingegen eine solche universale Mathematisierung ab. Aristoteles betont zwar die hohe Verlässlichkeit der „mathematischen Wissenschaften“ gegenüber den „beobachtenden Wissenschaften“, weil sie, so die zweiten Analytiken, „die Demonstrationen der Ursachen“ besitzen, ohne ein Urteil über das „Daß“ einer Sache zu fällen.¹⁷ Das hohe Maß an Gültigkeit bleibt aber den mathematischen Disziplinen vorbehalten und läßt sich nicht beliebig auf jeden Zweig der Wissenschaft ausdehnen, wie der dritte Teil des Buches oder Metaphysik bemerkt „Die genaue Schärfe der Mathematik aber darf man nicht für alle Gegenstände fordern, sondern nur für die stofflosen. Darum paßt diese Weise nicht für die Wissenschaft der Natur, denn alle Natur ist wohl mit Stoff behaftet.“¹⁸

Vergleichbare Einschätzungen bleiben vorerst weitgehend bestimmend. Thomas v. Aquin greift sie in seinem Kommentar zur aristotelischen Metaphysik auf, indem er erklärt, daß die „diligens et certa ratio“ der Mathematik nicht in allen wissenschaftsfähigen Gegenständen gesucht werden darf; denn diese bleibt den Bereichen vorbehalten, in denen von Materie freie Dinge („immaterialia“) behandelt werden, die unveränderlich und deshalb „certissima“ sind. Der Bereich der „scientia naturalis“ scheidet hierfür deshalb aus.¹⁹

Hauptsächlich im 16. Jahrhundert wird die Möglichkeit, die mathematischen Verfahrensweisen mit ihren Vorteilen auf den gesamten Wissenschaftsbereich auszudehnen, stärker diskutiert, und für diese allgemeine, d.h. methodische Mathematisierungstendenz zur Erlangung mathematischer Gewißheit, ist Pereyra, wie erwähnt, exemplarisch.

Nach der an Aristoteles orientierten Einführung einer Differenzierung zwischen „scientia speculativa“ und „scientia practica“, deren erste uns zu wissen und zu überlegen lehrt²⁰, untergliedert er die spekulative Philosophie in drei Teilbereiche. Sie beinhaltet Metaphysik, Mathematik und Physik.²¹ Der Unterschied zwischen diesen Disziplinen hängt von deren jeweiligem Objekt ab und ist deshalb nicht „essentialiter“.²² Er führt zu einem jeweils anderen „habitus scientificus“ der einzelnen Disziplinen.²³

Den so unterschiedenen Disziplinen können unterschiedliche Arten der „certitudo“ zukommen. Diese kann als „certitudo scientiae“ sich aus der Unveränderlichkeit ihrer Objekte herleiten, was besonders bei der Metaphysik der Fall ist.²⁴ Oder sie kann sich aus der Verlässlichkeit ihrer Verfahrensweise herleiten, d.h. „ex vi firmitateque rationum ac demonstrationum“, worin die übrigen Disziplinen die Metaphysik übertreffen.²⁵ Der Vergleich zwischen der Verlässlichkeit von Physik und Mathematik zeigt dabei drei Gründe, weshalb die Mathematik das höhere Maß an Zuverlässigkeit besitzt, d.h. „secundum certitudinem“ die übrigen Disziplinen übersteigt:

1. Mathematik stützt sich nur auf demonstrative Begriffe und Beweisgründe und lehnt nur Wahrscheinliches ab.
2. Die Mathematik ist unabhängig von sinnlichen Eindrücken und Wahrnehmungen, d.h. sie berücksichtigt nicht die Bestimmungen der konkreten Materie.
3. Selbst wenn die Physik sich gelegentlich auf zwingende begriffliche Ableitungen stützt, sind die Beweisgänge der Mathematik „multo clarior ac evidentior intellectui“.

Pereyra leitet hieraus eine Rangfolge der spekulativen Disziplinen „secundum nos“ und „secundum naturam“ ab. Die Zuverlässigkeit der Mathematik geht so weit, daß eine richtig ausgeführte mathematische Beweisführung „eximat omnem scrupulum dubitationis, nullumque relinquat dissentiendi locum“²⁶. Sie zeigt auch, daß die Annahme abweichender Annahmen „esse falsum et impossibile“²⁷. Eben diese Forderungen wird Descartes an seine eigene Physik stellen, die er ja erst dann für bewiesen hält, wenn er gezeigt hat, daß von ihr abweichende Annahmen notwendigerweise falsch sind.

Die Mathematik ist „secundum naturam“ der Physik vorgeordnet, weil sie „considerat quantitatem ut quantitas est“, während die Physik die Quantität nur betrachtet, sofern sie als bewegter sinnlicher Gegenstand auftritt. Auch der mathematische Begriff der Quantität ist dem physikalischen gegenüber vorrangig: „ratio quantitatis ut quantitas est & ut consideratur à Mathematico, prior est quam conceptus quanti-

tatis, ut est in rebus naturalibus & ut consideratur a Physico.”²⁸ Die für Descartes bestimmende Betonung der Vorzüglichkeit der Mathematik ist hier also in vollem Umfang gegeben. Und auch die Reduzierung der Physik auf die Auseinandersetzung mit bloßer, d.h. abstrakter Quantität zeigt sich als bei Pereyra bereits vollständig vorhanden:

Die Ablehnung einer Mathematisierung auch der Physik hing in den oben zitierten Texten peripatetischer Philosophien mit der Annahme zusammen, daß eine solche Mathematisierung nur jenen Disziplinen zugänglich sei, die es mit „immaterialia“ zu tun haben, d.h. deren Gegenstände frei von Materie sind. Hiermit ist aber eine Freiheit von den akzidentellen und veränderlichen Bestimmungen der konkreten, individuellen Materie im Sinne der „*materia signata*“ gemeint, die in peripatetischen Philosophien im Bereich der Physik nicht erreicht werden kann, weil es für diese zum Wesen körperlicher Substanzen gehört, immaterielle Konstituenten zu beinhalten, die über die bloße quantifizierbare Ausgedehnthet hinausgehende Bestimmungen tragen. Genau diese Freiheit von Bestimmungen, die über die bloße Ausdehnung hinausgehen würden, liegt bei dem von Pereyra beschriebenen mathematischen Körper-Begriff vor. Hier wird die Quantität abstrakt und von den veränderlichen und sinnlichen Aspekten getrennt behandelt, und durch die Betonung der Quantität als alleinige Grundlage physikalischer Sachverhalte wird letztlich auch die Physik der mathematischen Methode zugänglich gemacht, sobald auf die peripatetische Annahme immaterieller Konstituenten körperlicher Substanzen verzichtet wird.

Die Mathematik, so Pereyra, „*agit de quantitate abstracta a materia*“, während die traditionelle Physik zunächst „*agit de rebus quae sunt coniunctae motui & materiae*“. Sie „*considerat quantitatem ex additione, hoc est non agit de quantitate ut quantitas est, sed ut quantitas materialis, mobilis et sensibilis.*“²⁹

Da die Physik aber nicht nur von der beweglichen und sinnlichen, also veränderlichen Quantität handelt, sondern auch von der Substantialität von Körpern³⁰, beinhaltet sie eben auch jene metaphysischen Aspekte, die Pereyra aufgrund seiner eigenen Verwurzelung in der peripatetischen (thomistisch beeinflussten) Philosophie voraussetzt.

Den unterschiedlichen Sichtweisen der Disziplinen entsprechen dabei die drei Körperbegriffe von Metaphysik, Physik und Mathematik, die Pereyra einander gegenüberstellt.³¹ Der physikalische Begriff des Körpers muß alle Akzidentien mitberücksichtigen, die für die „*actiones naturales*“ wichtig sind, und er scheidet deshalb für eine Wissenschaftsdisziplin, die den Descartesschen Anforderungen genügen könnte, aus. Der metaphysische Körperbegriff betrachtet den Körper nur als Komponente einer zusammengesetzten Substanz, d.h. „*ut inest*

substantia composita ante motum, & qualitates sensibiles”, und er eignet sich deshalb ebenfalls zur Umsetzung von Descartes’ Programmen nicht. Der mathematische Körperbegriff hingegen betrachtet nur die Ausgedehtheit, und er kann dann als Vorbild für Descartes’ Verfahren gelten, wenn es gelingt, die Voraussetzung für eine Streichung jener Entitäten zu schaffen, die in der Physik als über die Ausdehnung hinausgehend angenommen werden.

Während Pereyra die Zeittendenz referiert und mit seinem mathematischen Körperbegriff im Rahmen seiner Physik Hinweiskarakter auf die sich nach ihm einstellende Entwicklung besitzt, ist es ein anderer Jesuit, der den genannten Verzicht auf die nicht auf Ausgedehtheit reduzierbaren Komponenten körperlicher Substanzen als Gedankenexperiment vorführt – und freilich als absurd ablehnt.

R. Specht hat auf einen Passus des Jesuiten F. Suarez hingewiesen³², in dem dieser sich ausmalt, wie wir uns Materie ohne substantielle Formen und die mit ihnen zu denkenden Bestimmungen vorzustellen hätten. Was für Suarez in den Bereich der Absurdität führt, hat möglicherweise für Descartes die Rolle einer Inspiration gespielt; denn das Ergebnis, das Suarez vorstellt, besteht in einem Materiekontinuum ohne sinnliche Eigenschaften im peripatetischen Sinn, das nur durch die innere Bewegtheit seiner homogenen Masse charakterisiert werden kann.

Sobald Descartes in seiner eigenen Physik die metaphysischen Annahmen einführt, auf denen Suarez sein Gedankenexperiment aufbaut, hat er die Voraussetzungen erfüllt, durch die er Zugriff zu jener Reduktion des Körperbegriffs auf die mathematische Behandlung der Quantität erhält, die Pereyra exemplarisch vorführt. In einer Philosophie, in der es keine individuellen körperlichen Substanzen gibt, sondern in der wir es mit nur einer Gesamtsubstanz zu tun haben, ist es möglich, Körper ohne Beachtung der signierten Materie zu behandeln und sie so als mathematische Körper anzusehen. Zugleich fällt auf, wie nah das Konzept eines metaphysischen Körpers, das Aristoteles laut Pereyra nicht von dem des physischen trennt, der Descartesschen Konzeption zu stehen scheint, sobald wir nur Argumente finden, substantielle Formen grundsätzlich abzulehnen.

Die Ablehnung der substantiellen Formen geschieht bei Descartes aber eben durch jenes Verfahren, das als geometrische Methode der allgemeinen methodischen Mathematisierung der Philosophie zugunsten der Erreichung eines höchstmöglichen Gültigkeitsgrades philosophischer Theorien entspricht, und sie ist damit u.a. auch das Resultat der Bestimmungen und Verfahrensweisen der „Prima Philosophia”, wie Descartes sie in Ansätzen von Autoren wie Pereyra übernimmt.

III.

Descartes' Einschätzung der Gültigkeit und Verbindlichkeit seiner Philosophie wird von orthodoxen Cartesianern geteilt, wie sich besonders deutlich am Beispiel Chr. Wittichs zeigen läßt.³³ Gerade die mathematische Methode Descartes' hat viele Nachahmer gefunden, aber nicht alle übernehmen diese Methode in ihrer ganzen Strenge; einige Autoren beschränken sich darauf, wenige Grundannahmen von Descartes oder aus anderen Traditionen zu übernehmen und verzichten darauf, sie der strengen methodischen Prüfung im Sinne Descartes' zu unterziehen. Die Descartessche Methode wird dann erst auf die folgenden Systemteile angewendet und damit stark relativiert.

Eine Weiterentwicklung der Descartesschen Positionen ist deshalb nicht als eine durchgängige Linie gegeben, sondern als verzweigungs- und variationsreiches Gebilde. Viele Autoren, die sich selbst als Cartesianer sehen, modifizieren einige der Descartesschen Positionen merklich, was sich immer dann als aufklärerisches Element interpretieren läßt, wenn es einer eigenen Konsolidierungstätigkeit dient. Als Beispiel für eine entsprechende Einschätzung auch von cartesianischer Seite kann Clerseliers Lob für den Mediziner Louis de La Forge genannt werden, sich nirgends sklavisch an Descartes anzuschließen und ihm nur dort zu folgen, wo es ihm zwingend erscheint, zugleich aber, wo geboten, die Descartesschen Vorgaben zu modifizieren.³⁴

Als Vertreter jener Gruppe von Cartesianern, die z.T. weitreichende Veränderungen der Descartesschen Doktrin vornehmen, diese aber mit orthodox Descartesschen Positionen zu verschmelzen suchen, nenne ich den Juristen, Philosophen und Historiker Gérard de Cordemoy (1622-1684). Er modifiziert gerade die Körperlehre Descartes' sehr stark, indem er substantielle Atome annimmt, und er entwirft ein occasionalistisches Interaktionsmodell, mit dem er sowohl physikalische als auch leib-seelische Wechselwirkungen erklärt. Dennoch wendet er sich gegen die Auffassung, sein Atomismus sei ein Bruch mit Descartes. Er bezeichnet sich selbst immer wieder als Cartesianer und verwendet einige Energie darauf, Descartes gegen jesuitische Angriffe zu verteidigen³⁵. Im Brief an den Jesuiten P. Cossart a.d.J. 1668 versucht er zu zeigen, daß Descartes' Positionen mit der Offenbarung in Einklang stehen und als naturphilosophische Auslegung der bei Moses metaphorischen Schilderungen der Genesis angesehen werden können. Damit greift er in die Diskussion zwischen Cartesianern und (meist jesuitischen) Gegnern der Lehre Descartes' über die Vereinbarkeit der Descartesschen Theorie der Weltentstehung mit der Offenbarung ein,

wie sie von Wittich in der unpaginierten Praefatio seiner Schrift „Consensus veritatis in Scriptura Divina cum Veritate Philosophica a Renato Des Cartes Detecta“ (1659) ausführlich dargestellt wird.

Die für Cordemoy charakteristische Lehre, der Occasionalismus, funktioniert wie folgt: wir sehen, daß ein ruhender Körper von einem bewegten Körper angestoßen und damit selbst in Bewegung versetzt wird. Das heißt im metaphysischen Sinne: Gott erhält den ruhenden Körper zunächst im Zustand der Ruhe, und er bewegt den bewegten Körper. Der Zusammenstoß beider Körper ist für Gott der Anlaß (occasion), auch den zunächst ruhenden Körper in Bewegung zu versetzen und fortan beide im Zustand der Bewegtheit zu erhalten.

Diese Konzeption hat zwei Besonderheiten:

1. Sie wird als physikalisches Modell eingeführt und anschließend auf den leib-seelischen Bereich übertragen. Der Begriff „Gott“ wird dabei aufgrund einer enumeratio completa als physikalische Erklärungsgröße herangezogen und hat zunächst keine theologischen Implikationen.³⁶
2. Sie geht von der Annahme aus, daß auch die Modi denkender Substanzen, die „pensées“ individueller Geister, von Gott hervorgebracht werden. Deshalb braucht sie Argumente, mit denen die kreatürliche Entscheidungsfreiheit erhalten werden kann.

Beides sind Charakteristiken, an denen sich Einflüsse katholischer Ordensleute bzw. katholisch geprägter Philosophien zeigen lassen, die ich an anderer Stelle ausführlicher behandle.³⁷

Die Herkunft des occasionalistischen Grundgedankens Corde-moys aus dem Bereich der Physik zeigt sich am deutlichsten an der auffallenden Parallele zu einem Verdeutlichungsbeispiel zur Frage nach einer etwaigen actio in distans bei der Lichtausbreitung, das der französische Minorit E. Maignan (1601-1676) im Rahmen seiner Katoptrik³⁸ gibt: die vermittelte Lichtweitergabe, d.h. die illuminatio refracta, geschieht über die Vermittlung der Disposition des Leuchtens eines Körpers mittels eines Spiegels zu einem anderen Körper.

Diese Weitergabe einer Disposition über einen Spiegel ähnelt der vermittelten Weitergabe der Dispositionen erschaffener Substanzen über den Vermittler Gott bei Cordemoy. Besonders deutlich wird diese Parallele, wenn man bedenkt, daß Gott für Cordemoy im Zusammenhang seiner Kausaltheorie primär die Bedeutung einer physikalischen Erklärungsgröße besitzt. Bei einem Spiegel wird die Disposition des Leuchtens vom Spiegel aufgenommen und an einen anderen Körper weitergegeben, ohne daß eine Veränderung dieser Disposition vorgenommen würde und ohne daß der Spiegel der Anlaß für die Über-

mittlung wäre, obwohl er die Disposition in dem zweiten Körper verursacht. Dies entspricht der occasionalistischen Auffassung, daß leib-seelische Interaktionen nicht von Gott initiiert werden, sondern daß das Vorhandensein einer Disposition in der einen beteiligten erschaffenen Substanz für Gott Anlaß dafür ist, eine vergleichbare Disposition in der zweiten beteiligten erschaffenen Substanz hervorzubringen, ohne die Disposition inhaltlich zu verändern.

Charakteristisch ist in beiden Fällen, daß die vermittelnde Instanz, der Spiegel bzw. Gott, keinerlei Veränderung der zu übermittelnden Dispositionen vornimmt und mit ihnen nicht konsubstantial ist. Die Opazität des Spiegels, der kein Licht von außen aufnimmt sondern dieses nur weitergibt, ist damit gleichbedeutend der moralischen Unbeteiligung Gottes an den Dispositionen, die er übermittelt. Durch diese moralische Neutralität Gottes ist die moralische und Entscheidungsfreiheit erschaffener denkender Substanzen auch in einem occasionalistischen Modell gewährleistet.

Damit liegt bei Maignan ein physikalisches Vorbild für eine metaphysische Erklärung transeunter bzw. quasi-transeunter Abläufe innerhalb eines occasionalistischen Systems vor.

Neben diesem physikalischen Vorbild bei einem katholischen Ordensangehörigen, den Cordemoy gut kennt, und dem er bei der Ausrichtung cartesianischer „Conferences“ assistiert, läßt sich auch der zweite genannte Punkt als Beispiel für eine Beeinflussung des Cartesianers durch katholische Geistliche zeigen. Die Grundlage für die Möglichkeit, das Theodizee-Problem bei Cordemoy zu lösen, zeigt eine deutliche Anlehnung an die Auffassung von der kreatürlichen Freiheit, wie sie der Jesuit L. Molina (1535-1600) vertritt: Gott bringt für Cordemoy auch die Modifikationen unseres Geistes hervor, also die Gedanken. Zugleich setzt er diese Gedanken in Handlungen um, weil er sie im Rahmen der occasionellen Interaktionsabläufe zum Anlaß nimmt, z.B. Veränderungen im Körper als Reaktion auf den Bewegungswunsch des zu dem Körper gehörenden Geistes vorzunehmen.

Obwohl Gott die Gedanken als Modi der denkenden Substanz hervorbringt, ist es der denkende Geist selbst, der bestimmt, welche Gedanken von Gott hergestellt und eventuell in Handlungen umgesetzt werden. Dies geschieht durch eine Art intentionaler Determination, die nicht näher erklärt wird, die aber dem von Molina gebrachten Beispiel eines Schülers ähnelt, der sich von der Hand des Lehrers beim Hervorbringen von Schriftzeichen assistieren läßt, dessen intentionale Entscheidung für eine (richtige oder falsche) Form solcher Zeichen von dem Lehrer aufgenommen und unterschiedslos unterstützt wird.³⁹ Damit ist auch hier, ebenso wie im rein physikalischen Bereich, eine Neutralität der göttlichen Assistenz gegeben, und die Lösung des sich

stellenden Theodizee-Problems greift die von Molina vertretene und häufig vertretene Variante der Erhaltung kreatürlicher Freiheit auch bei göttlicher Assistenz auf.

IV.

Als letzten Autor möchte ich abschließend kurz den französischen Jesuiten Louis de la Ville (oder Le Valois, 1639-1700) nennen. Er ist mit Cordemoy persönlich befreundet, und in seinem einzigen philosophischen Buch⁴⁰ polemisiert er u.a. gegen Autoren wie Malebranche, während er andere, gerade auch Cordemoy, aus Gründen ihrer metaphysischen Grundpositionen akzeptiert.

Le Valois unterscheidet nicht zwischen Gassendistischen und Descartesschen Essentials, und seine Einteilung der Vielzahl einzelner analysierter Autoren richtet sich primär nach der Frage, welche metaphysische Definition ausgedehnter Substanzen die jeweiligen Autoren vertreten, weil diese Frage für ihn entscheidend dafür ist, die Philosophie eines Autors zu jener Gruppe von Philosophien zu rechnen, die – wie die Descartessche – quasi-calvinistischen Häresien in der Eucharistielehre verfallen. Dabei zeigt sich, daß gerade Descartes wegen jener Positionen angegriffen wird, die sich u.a. als Resultat von Denkanstößen verstehen lassen, die er, wenngleich z.T. unfreiwillig bzw. entgegen deren Intentionen, auch von Ordensleuten erhalten hat.

Der Blick auf Le Valois macht dabei einen Aspekt der Wechselbeziehung deutlich, der m.E. gerade für die frühe Epoche aufklärerischer Philosophien charakteristisch ist: er zeigt, daß es eben jene Anstöße aus jesuitischen Quellen sind, die Descartes' Entwicklung in eine Richtung lenken, die schließlich zur Verurteilung der Descartesschen Philosophie durch jesuitische Autoren führt. Damit zeigt sich zugleich aber die Doppelfunktion, die einen der Aspekte der Philosophien von Ordensleuten ausmacht: Positionen verurteilen zu müssen, die sich – mittelbar – auch als Resultate jener Philosophien verstehen lassen, in deren Tradition die eigenen Auffassungen ebenfalls stehen.

Anmerkungen:

1. Benedicti Pererii Societatis Iesu, De Communibus omnium rerum naturalium Principiis & Affectionibus, Libri Quindecim. Qui plurimum conferunt ad eos octo libros Aristotelis, qui de Physico auditu inscribuntur, intelligendos; Leyden 1576.
2. Ich finde den Jesuiten besonders erwähnt bei Giovanni Crapulli (*Mathesis Universalis. Genesi di una idea nel XVI secolo*; Roma 1969) und Jean-Luc Marion (*Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris 1975, S.65 + 67). Crapulli nennt ihn als einen der frühen Vorbereiter einer Mathematisierung der Philosophie, verzichtet aber, soweit ich sehe, auf eine Bezugsetzung zu Descartes. Er erwähnt neben Pereyra besonders A. Piccolomini, C. Dasipodio, A. van Roomen und J. Alstedt. Auch Marion, der sich auf Crapulli stützt, verzichtet darauf, sich näher mit den Parallelen zwischen Pereyras Programm und Descartes' Mathematisierungskonzept zu befassen.
3. Ernst Vollrath, Die Gliederung der Metaphysik in eine *Metaphysica generalis* und eine *Metaphysica specialis*; in: „Zeitschrift für Philosophische Forschung“, Bd. XVI, (Jahr?) S.258-284
4. Seit Gílsons Hinweis bzw. spätestens seit der Arbeit von Lüder Gäbe ist Descartes' Kurskorrektur in der frühen Phase seines Arbeitens zunehmend erhellt worden. Zu den auffallendsten Divergenzen der sog. „klassisch“ cartesianischen Philosophie gegenüber der fragmentarischen Frühschrift gehört, daß Descartes in den „Regulae“ die metaphysische Fundierung von Wissenschaft ablehnt. Vgl. Lüder Gäbe, *Descartes' Selbstkritik. Untersuchungen zur Philosophie des jungen Descartes*; Hamburg 1972, S.1 ff.
5. Vgl. hierzu bes. die Briefe an Mersenne (25.11.1630; AT I 179) und an P. Vatier (22.2.1638; AT I 562)
6. AT XI 31 u. 48; vgl. den Brief an P. Mesland vom Mai 1645, AT IV 217.
7. Über das Licht spricht Descartes noch in der Dioptrik „par hypothese“; Brief an P. Vatier vom 22.2.1638, AT I 562.
8. Vgl. AT I 562.
9. AT III 39.
10. Vgl. AT IX-2 14.
11. Vgl. Vollrath, a.a.O., S.268.
12. Jean-Luc Marion, *Sur le prisme metaphysique de Descartes*, Paris 1986.
13. Brief an Mersenne vom 11.11.1640; AT III 235.
14. AT III 505.
15. Vgl. A. Scheib, *Zur Theorie individueller Substanzen bei Géraud de Cordemoy*, Frankfurt 1997, S. 111 ff.
16. Vgl. ebd.
17. Vgl. *Zweite Analytiken* 79a 2-5, übersetzt v. W. Detel; in: *Aristoteles, Werke*, Bd. 3/II, Berlin 1993.
18. *Metaphysik* Ó, 995a 15; übersetzt von H. Bonitz; in: *Aristoteles' Metaphysik*, Hamburg 1978; vergleichbare Ansätze finden sich auch in der *Topik*.
19. Vgl. S. Thomae Aquinatis *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Turin 1964, L.II, lect.V, 336f. (S.93f.); vgl. auch L.III, lect. 14, 515-8 u. 375.
20. Vgl. Pereyra, a.a.O., S.4 ff.
21. Vgl. a.a.O., S. 32 ff.
22. Vgl. a.a.O., S.8 f.
23. Vgl. ebd.
24. „Certitudo autem scientiae duplex est, una spectatur ex firmitate ac immobilitate rerum quae docentur, eaque tanto maior est quanto res quae cadunt sub scientiam, sunt magis immateriales & expertes potentiae; quo fit ut Metaphysica maxime certa hoc nomine censi debeat; propterea quod agit de rebus diuinis quae a materiae potentiaeque concrecione penitus segregatae omni ex parte immutabiles, sempiterno aeuo perseuerant;“ a.a.O., S.52.
25. „Altera certitudo scientiae nascitur ex vi firmitateque rationum ac demonstrationum, quibus nititur scientia, quarum maior copia est in aliis scientiis quam in Metaphysica, propter summam difficultatem earum rerum quas tractat.“ ebd.

26. A.a.O., S. 53.
27. Ebd.
28. A.a.O., S.58.
29. A.a.O., S.56.
30. „Physica non solum ageret de substantia ut est mobilis & sensibilis, sed etiam absolute, ut est substantia ... eorum quae rebus Physicis & Metaphyicis communia sunt“, a.a.O., S.57.
31. Vgl. a.a.O., S.70.
32. Rainer Specht, *Commercium mentis et corporis*, Stuttgart- Bad Cannstatt 1966, S.148.
33. Vgl. Chr. Wittich, „Annotationes ad Renati Des-Cartes Meditationes“, Dordrecht 1688; darin besonders: „Synopsis sex sequentium Meditationum“, S.1 [b]; vgl. A. Scheib, a.a.O., S.215 [1].
34. Vgl. das unpaginierte Vorwort zu „L’Homme de Rene Descartes, et la Formation du Foetus, avec les Remarques de Louis de la Forge“, Paris 1677.
35. Vgl. A. Scheib, a.a.O., S.94 ff.
36. Vgl. a.a.O., S.210 ff.
37. Für eine ausführliche Darstellung der Maignanschen und der Cordemoyschen Positionen vgl. A. Scheib, *Zur kreatürlichen Freiheit und zur moralischen Neutralität göttlicher Assistenz bei G. de Cordemoy*; *Archiv f. Geschichte der Philosophie* 1998 (im Druck)
38. E. Maignan, *Perspectiva*, Paris 1648.
39. Vgl. L. Molina, *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione, et Reprobatione, Concordia*, Antwerpen 1595.
40. *Sentimens de M. Des Cartes Touchant l’essence & les proprietéz des corps, opposez à la doctrine de l’Eglise, et conformes aux erreurs de Calvin, sur le sujet de l’Eucharistie*, Paris 1680.

(74.) 3. KÉP

MARTIN POKORNÝ

„HARMONIA ALIQUA, NON VERO LEÜBNITZIANA“:
DIE KRITIK DER NEUZEITLICHEN PHILOSOPHIE
BEI FRANZ AZZONI, S.J.

Im Jahr 1752 hat Franz Azzoni (1717-1775), ein Prager Jesuit, die *Epitome selectarum quarundam exercitationum scholasticarum* herausgegeben: eine Sammlung kurzer, thematisch sehr verschiedener Aufsätze für den Schulgebrauch. Die vierte „Übung“ trägt den Titel *De commercio animae cum corpore*, und die Polemik, die der Verfasser in diesem Rahmen mit dem Leibniz'schen Gedanken der prästabilierten Harmonie führt, soll uns in diesem Beitrag zum Thema werden und ein Beispiel des Zugangs Azzonis zur derzeitigen modernen Philosophie bieten.

Azzoni stellt sich in seinem kurzen Text heftig dem Gedanken der *harmonistae* entgegen. Er bedient sich oft der Aussagen der Autoritäten oder rhetorischer Ausrufungen; wir möchten uns hier allerdings auf das *philosophische* Hauptargument Azzonis beschränken, das wir in mehreren Modifikationen und Applikationen finden.

Azzoni schreibt seinen Gegnern die folgende Behauptung zu: alle körperlichen Prozesse gingen auch dann vor, wenn es keine Seele und keine wahrnehmbare Welt gäbe – und umgekehrt, die Seele braucht für seine Operationen keineswegs den Körper. In solcher Zusammenfassung scheint es, daß Leibniz jede Vereinigung der Seele mit dem Körper gerade negiert; in solchem Fall wäre es dann sicher unklar, wie man den Mechanismus des sinnlichen Wahrnehmens aufzufassen imstande wäre, und die Probleme, die schon John Locke bei der Kritik der eingeborenen Ideen für den Fall einiger fundamentaler Begriffe aufgezeigt hat, entstehen dann offensichtlich für *alle* Begriffe überhaupt. Wie ist etwa Blindheit zu erklären, wie geschieht es, daß das Embryo in der Gebärmutter keine Ideen, ja überhaupt kein Bewußtsein hat – und solche Fragen könnte man sicher noch lange aufzählen.

(Es sei hier nur am Rande bemerkt, daß die erste Übung Azzonis gerade der Widerlegung der eingeborenen Ideen gewidmet ist.)

Was ist die textuelle Basis für diesen Einwand? Bei Leibniz selbst finden wir in der *Monadologie* die folgenden Formulierungen:

- § 78: Ces principes m'ont donné mod'en d'expliquer naturellement l'union ou bien la conformité de l'Ame et du corps organique. L'amesuit ses propres loix et le corps aussi les siennes; et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes des representations d'un même univers.
- § 79: Les ames agissent selon les loix des causes finales par appetitions, fins et mod'ens. Les corps agissent selon les loix des causes efficientes ou des mouvements. Et les deux regnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales son [*sic*] harmoniques entre eux.
- § 81: Ce Systeme fait que les corps agissent comme si (par impossible) il n'y avoit point d'Ames; et que les Ames agissent, comme s'il n'y avoit point de corps; et que tous deux agissent comme si l'un influoit sur l'autre.

Auch wenn wir hier nicht auf die Besonderheiten des Leibniz'schen Systems eingehen können, ist doch soviel klar: die Abgetrenntheit des Körpers und der Seele ist nur eine Hypothese *per impossibile*, oder eher ein Bild, welches ausdrücken soll, daß die Beziehung der Seele zu dem Körper nicht als eine kausale, sondern als die der Symbolisierung oder die der Repräsentation zu verstehen ist: diese Repräsentation verbindet sie untereinander, aber zugleich auch mit dem ganzen Universum. Das alles läßt die Fraglichkeit der Zusammenfassung von Azzoni im Bezug auf Leibniz erkennen. Wie aber wohl zu erwarten (und wie es auch einige Hinweise im Text klarmachen), ist die unmittelbare Quelle Azzonis ist Christian Wolff. § 614 seiner *Psychologia rationalis* lautet:

Quoniam in systemate harmoniae praestabilitae anima vi propria producit omnes perceptiones & appetitiones independenter ab omni principio externo; praesentia idearum materialium in cerebro ad eas producendas nihil prorsus confert, adeoque *perceptiones & appetitiones in anima eodem, quo nunc modo consequerentur, etiamsi corpus non existeret, consequenter etiam anima eodem, quo nunc, modo sibi repraesentaret hoc universum, etiamsi mundus adspectabilis non existeret.*

In diesem Satz spricht Wolff nicht von dem faktischen Stand, wie ihn der System der prästabilierten Harmonie beschreiben will, sondern von der Natur des Körpers und der Seele, wie sie in diesen System eintreten. Es gilt nämlich, daß *In systemate harmoniae praestabilitae ideae sensuales ideis materialibus ita coëxistunt, ac si corpus in animam influeret,*

seu vi sua illas produceret, & vicissim motus voluntarii in corpore ita coëxistunt volitionibus animae, ac si anima in corpus influeret, seu vi sua motum corporis produceret, (§ 621) und die Ursache dafür ist, daß Deus harmoniam praestabilivit, quatenus animae junxit corpus... (§ 624)

Azzoni benutzt zwar die Wolffsche Terminologie und seine Ausdrucksweise, aber wir können sagen, daß es in seinem Widerspruch eher um eine Ablehnung der grundlegenden Prämissen des Zugangs als um eine Kritik geht.

Für Wolff gilt, daß die Lehre von der prästabilierten Harmonie nicht aus den empirischen Data des psychischen Lebens abgeleitet werden kann – sie gehört ja auch in die *rationale* Psychologie; deshalb darf man sie auch nicht aufgrund von Erlebnissen widerlegen. Man muß einen anderen Ausgangspunkt einnehmen – wie es z.B. Kant tut, dessen Hauptinteresse die Begründung des exakten Wissens ist. Die Motive des Paralellismus und Perspektivismus, auf denen der Bau des Leibniz'schen Denkens steht, bleiben bei Azzoni ganz unberücksichtigt, so daß seine Kritik sich deshalb im Resultat auf eine reine Proklamation der traditionellen Position reduziert.

Das bisher Gefundene dürfen wir so zusammenfassen, daß Azzoni ein Konservativist ist, der zwar die neuesten philosophischen Strömungen offensichtlich ganz gut kennt und auch aus diesen viele Formulierungen übernimmt, dennoch aber in seiner Doktrin ausnahmslos zu der vorgehenden Epoche gehört. Hiermit wollen wir aber unsere Lektüre nicht beenden: wenn auch der Text argumentativ nicht viel mehr bringen kann, können wir doch zu einer Analyse der Motive übergehen. Bei einer solchen Lektüre ist es auch nötig, daß der Horizont unserer Aufmerksamkeit sich erweitert. Solche Auslegung soll nämlich die allgemeinere Basis aufzeigen, auf der dieser Denker – vielleicht auch gegen seine eigene Absicht – seine Lehre konstruiert. Wir möchten uns auf zwei Punkte konzentrieren.

Den ersten dürfen wir nur als eine Interpretationsmöglichkeit vorschlagen; die expliziten Belege sind nicht zahlreich, sie bekommen aber ihre volle Bedeutung aus der Beurteilung des Kontextes, und in diesem Sinne muß das Folgende nur als ein Hinweis zu dem originalen Text verstanden werden. Vornehmlich in der zweiten Hälfte der *exercitatio* konzentriert sich Azzoni auf die Problematik der menschlichen Freiheit. Er erklärt die prästabilierte Harmonie für einen Determinismus, wobei andererseits seine eigene Lösung nur verbal zu bleiben scheint. Aber die Betonung, mit der Azzoni manchmal von der menschlichen Freiheit redet, zeugt schon von einem unterschiedlichen Ausgang im Vergleich zu der vorangehenden Tradition. Wenn sich z.B. Azzoni in dem sechsten Paragraphen fragt *quo tandem libertas humana deveniet?* und sagt, daß

sola namque vis productiva non sufficit ad libertatem, alias omnis causa efficiens esset libera, dann – auch trotz der traditionellen Redeweise – dürfen wir den aufklärerischen Begriff der Freiheit als Selbstbestimmung heruaushören.

Bei dem zweiten Punkt stehen wir schon auf festerem Boden, obzwar wir nur drei kurze Stellen zur Verfügung haben, alle aus dem siebten Paragraphen. Wenn Azzoni von einer *Doctrina moribus bonis adversa* redet, die nämlich Sachen lehrt, *quae nemo non recte sentiens abominando esse dixerit*, und die *bonis moribus, ac Fidei adversatur*, dann – vermuten wir – ist das Gemeinte eine dritte grundsätzliche Dimension des Menschen, die neben der natürlichen Vernunft und dem Glauben steht. Es geht uns um keine einfache Gleichsetzung, doch wagen wir zu sagen, daß das *recte sentire* in dieselbe Richtung zeigt wie *common sense* im englischen Kontext, *le goût* bei den Franzosen und *Urteilkraft* in Deutschland. Was sich hier zu Wort meldet, ist die allzumenschliche Fähigkeit, sich selbst gemäß eigener *individuellen* Natur zu begrenzen und sich in die Gesellschaft einzureihen.

Wenn auch traditionell und polemisch, ist Azzoni doch ein Sohn seiner Zeit. In seinen Thesen möchte er sich auf die *sententia Thomistica* beschränken, und doch ist offensichtlich, daß Azzoni kein Zeitgenosse des Thomas, ja nicht einmal mehr von Leibniz ist. Vielleicht darf man an die alte Wahrheit erinnern, daß man immer dem, was man kritisiert, gewissermassen ähnlich wird. Trotz der Kürze seines Exposés und der Tatsache, daß er sich ganz in dem überlieferten Rahmen halten will, finden wir bei Azzoni Spuren der Denkweise, die ihn umgab. Der unausgesprochene Hintergrund seiner Überlegungen, den man wohl kritisieren, aber nicht verdecken kann, ist weder der Kosmos, noch der Glaube, sondern das sich-bewußte Individuum, das frei ist und nur von sich selbst beurteilt werden mag.

PAUL RICHARD BLUM

HUMANISTISCHE ARGUMENTE
IN DER AUFKLÄRUNG
ANDREAS GORDON OSB ÜBER UTILITAS UND
FUTILITAS DER SCHOLASTISCHEN PHILOSOPHIE

John Locke greift in seinem *Essay concerning Human Understanding* die scholastische Philosophie unter dem Titel „Of the Abuse of Words“ an.¹ Da ihn die Frage nach der Bildung von Ideen beschäftigt, weist er nach, daß die Disputierkunst der Scholastiker zu nichts anderem taugt, als die Ignoranz der Sprechenden zu cachieren. Subtilität und Scharfsinn erscheinen daher als nutzlose Techniken (*useless skills*). (§ 8) Obwohl es der unscholastische Politiker (*unscholastick Statesman*) ist, der Frieden und Freiheit bringt, und von der Mechanik die nützlichen Techniken kommen, halten die Scholastiker mit künstlicher Ignoranz, mit gelehrter Unwissenheit, die Leute dumm, und dies alles um des Erhalts der eigenen Autorität willen (§§ 9-10). Lockes Ergebnis ist bekanntlich eine Aufklärung des Ursprungs der Ideen im menschlichen Verstand zum Zweck gesellschaftlich brauchbaren und sicheren Wissens.

Es wurde zum Programm der wissenschaftlichen Aufklärung, „daß die Begriffe von einer Erleuchtung der Verstandesfinsternisse, von einer Zerstreuung der Irrthümer und von einer Entdeckung neuer Wahrheiten in derselben entstehen“ – jedoch: „Verdickung der Finsternisse des Verstandes, Aufhäufung neuer Irrtümer und Vertilgung alter Wahrheiten, dies sind eben die Wirkungen, worauf sie schnurstracks gerichtet sind. (...) Diese Herren [Aufklärer] trachten nach nichts anderem als der gänzlichen Zernichtung des Christentums und wollen uns damit in denjenigen Zustand der Unwissenheit und Barbarey zurückstoßen, worinnen das Menschengeschlecht vor dem

1. John Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch, Oxford 1975, III 10.

Aufgange der christlichen Sonne geschmachtet hat.” So der Religionsphilosoph Sigmund von Storchenau.²

In den hundert Jahren zwischen Locke und Storchenau, die hier als Beispiele genommen sind, haben sich Politik und Religion, Altes und Neues, Irrtümer und Wahrheit, Licht und Dunkel, Nutzen und Nutzloses, Wissenschaft und Weisheit, Barbarei und Versklavung mit Freiheit und Bildung in einander verkeilt. Gemeinsam ist allen Positionen der polemische Schwung, das Engagement. Wissenschaft ist ein Politikum, und zwar ein erklärtes. Dazu gehörte es, die Scholastiker als böswillige Volksverdummer darzustellen. Infolge dessen mußten die Scholastiker sich der politischen Herausforderung stellen und mit gleichen Waffen parieren.

Gemeint ist von Locke die Scholastik der Gegenreformation, keineswegs die des Mittelalters, von der er seine nominalistische Ideenkonzeption übernahm. Diese hatte schon seit dem Erfolg des Cartesianismus und der Baconschen Wissenschaftspolitik um ihren Erhalt oder einen ehrenvollen Abgang gekämpft. Zunächst geschah das mit wissenschaftlichen Mitteln im engeren Sinne.

Wie witzig und listenreich dieser Kampf bisweilen geführt wurde, dafür mag der Würzburger Franziskaner Angelus Winckler OFM Conv. ein Beispiel sein³ Er macht sich anheischig, die mathematisch-experimentellen Theorien auf *principia scotistica* zurückzuführen. Nachdem er rekapituliert hatte, daß in der Philosophie neben der *auctoritas divina* auch die *auctoritas humana* Geltung hat, daß alle philosophischen Methoden (*media philosophandi*) legitim sind, auch die mathematisch-experimentellen, sind nach Winckler doch drei Kautelen gegen die Erfahrungswissenschaften zu beachten:

1. sind sie von der Korrektheit und der Überprüfbarkeit der Instrumente abhängig,
2. darf man das Experiment nicht für die *conclusio* ausgeben,
3. ist nicht alles falsch, was experimentell nicht nachweisbar ist.

Für die letztere wissenschaftliche Lücke dient traditionell eben die *auctoritas*, und dies nicht nur bei Scholastikern, sondern, wie der Franziskaner mit Genugtuung feststellt, auch bei den Cartesianern und Newtonianern, gerade indem sie sich einer philosophischen Sekte an-

2. Sigmund von Storchenau: *Die Philosophie der Religion*, Bd. 11, Wien 1807, S. 197, zit. nach *Theologische Realenzyklopädie*, s.v. *Aufklärung II*, S. 596.

3. Angelus Winckler OFMconv. 1722-1780, Lektor in Villingen und Würzburg, zuletzt Guardian in Würzburg. (Vgl. K. Eubel, *Geschichte der oberdeutschen (Straßburger) Minoritenprovinz, Würzburg 1886*, S. 368/Anm. 788 u. ö.), *Dissertatio critico-philosophica de philosophia scotistica a novatorum convitiis cindicata, (...) una cum elementis mathematico-experimentalibus ad principia scotistica reductis*, Regensburg (Rädlmayr) 1755.

schließen. Wenn freilich Unbewiesenes mit Autorität erhärtet werden kann, andererseits aber Autoritäten auch in die Irre führen können, dann bietet sich die eklektische Philosophie als einziger Ausweg an. Am besten aber ist eine Autorität, die selbst schon Eklektiker ist, und das ist – nach Winckler – Duns Scotus, und mehr noch, seine Philosophie war bereits *mathematico-experimentalis*⁴, eine Behauptung, die ausgerechnet mit der von allen Gegnern gefürchteten Subtilität bewiesen wird. Diese folgt nämlich den von der neuen Wissenschaft aufgestellten Regeln, indem durch die subtile Spekulation das sichere vom Unsicheren geschieden wird, denn die Spekulation ist gerade das Mittel zur Vervollkommnung der Philosophie und aller Wissenschaften.⁵

Was dieser Skotist Mitte des 18. Jahrhunderts behauptet, ist, daß die skotistische Philosophie in wesentlichen Punkten mit der Philosophie der Aufklärung vereinbar ist, wenn nicht gar zu ihrem Wissenschaftsverständnis beigetragen hat. Diese These ist deshalb schwer zu falsifizieren, weil sich die Motive des Philosophierens auch bei den Ordensleuten längst ineinander verschränkt haben. Das kann man an der Kontroverse beobachten, die der Benediktiner Andreas Gordon zu der gleichen Zeit am Studium in Erfurt ausgelöst hat.

Der aus Schottland stammende Benediktiner des Benediktiner-Schotten-Klosters St. Jakob in Regensburg, Andreas Gordon (1712-1751)⁶ nahm in Erfurt 1745 und 1747 in zwei humanistisch-akademischen Reden die Kritik an den überflüssigen Subtilitäten, den sprachlichen Barbarismen auf und richtete sie gegen die zeitgenössische Schulphilosophie, indem er für experimentelle Forschung, literarische Bildung und zivilen Nutzen der Wissenschaften plädierte, ganz im Stil der aufgeklärten Forschungsinteressen der Benediktiner des 18. Jahrhunderts.⁷ Passend zum oratorischen Genus der Universitäts-Eröffnungs-

4. Dieser Meinung ist allerdings auch Karl M. Balic, Über die Kenntnis der mathematischen Wissenschaften als Vorbedingung für die richtige Auslegung der Skotus-Werke, in: *Wissenschaft und Weisheit* 3 (1936) 120-130.

5. *subtilis mentis speculatione certa ab incertis discernuntur, errorum latebrae deteguntur, intellectus acies perficitur (...); speculatione non Philosophia tantum, sed quodcumque disciplinarum genus perficitur, et crescit.*

6. Ludwig Hammermaier, Aufklärung im katholischen Deutschland des 18. Jahrhunderts, *Werk und Wirkung von Andreas Gordon*, in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte [Tel Aviv]* 4 (1975) 53-109; ders., Die Forschungszentren der deutschen Benediktiner und ihre Vorhaben, in: *Historische Forschung im 18. Jahrhundert, Organisation, Zielsetzung, Ergebnisse* [12. Deutsch-Französisches Historikerkolloquium des Deutschen Historischen Instituts Paris], Bonn (Röhrscheid) 1976 (*Pariser Historische Studien* 13) 121-191. Vgl. auch Harm Lueting, *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg (Meiner) 1993 (*Studien zum 18. Jahrhundert* 15).

7. Andreas Gordon, *Oratio philosophiam novam veteri praeferendam suadens* (1745); *Oratio philosophiam novam utilitatis ergo amplectendam et scholasticam philosophiam futilitatis causa eliminandam suadens* (1747), in: *Andreas Gordon, Varia philosophiae mutationem spectantia*, Erfurt (Nonnius) 1749.

reden verspricht er fruchtbare Studien – amoenissima aequae ac utilissima Philosophiae placita. (S. 13) Seine Formel lautet: ea enim Philosophia haud dubie aliis est praefenda, ubi major veritatis amor, ubi major utilitas ac jucunditas (S. 14). Gordon nimmt die Vielfalt der Schulen, die eklektische Situation der Philosophie als gegeben an.⁸ Der Widersacher ist die scholastische Philosophie mit ihren nugaces ac fuitiles quaestiones, mit ihrer Bindung an Aristoteles und Autoritäten überhaupt, kurzum das ganze Arsenal antischolastischer Polemik: „Glaubt dem Erfahrenen! diese Philosophie hat mich – ach! – die Ungunst der Zeit lernen lassen!“⁹

Natürlich ist es der durch Port Royal gegangene Cartesianismus, der „kurze verständliche Regeln zur Erkenntnis der Wahrheit“¹⁰ anbietet. Gegen die scholastici, die Alleinvertretungsansprüche auf Wahrheit reklamieren (sibi solis sapere videntur – S. 25) meldet sich der neue Lehrer, der als erster Katholik in Deutschland es wagt vorzuschlagen, die scholastische Philosophie abzuschaffen.¹¹

Seine Souveränität in seinem Plädoyer gegen die Scholastik und für die Philosophie äußert sich auch in seiner Definition der beiden Richtungen:

„Scholastische oder Alte Philosophie nennt man diejenige, die vor Copernicus und Descartes und fast allen Schulen öffentlich unterrichtet wurde. Sie entnimmt die meisten ihrer Lehrsätze aus den ganz alten Büchern der Philosophen, trägt sie in logischer Form unter dem Titel von Thesen und Quästionen vor und belegt sie mit Gründen und möglichst vielen Autoritäten. Sie erfindet sich und formuliert in den einzelnen Quästionen Gegenargumente, die aus Autorität und Gründen geholt werden, trägt sie üblicherweise in Form von Syllogismen oder anderen Streitformen vor und beantwortet sie – sichere Wissenschaft dagegen tut sie immer mit wenigen Worten ab.“¹²

8. Über Eklektizismus als Grundbedingung der Aufklärung: Wilhelm Schmidt-Biggemann, *In nullius verba iurare magistri*, Über die Reichweite des Eklektizismus, in: Ders., *Theodizee und Tatsachen, Das philosophische Profil der Aufklärung*, Frankfurt 1988 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 722), 203-222. – „Nullius in verba“ war auch das Motto der Royal Society; über die Polemik zwischen Universitätsausbildung und moderner „Wissenschaft“ mit humanistischen Elementen vgl. Mordechai Feingold, *The Universities and the Scientific Revolution: the Case of England*, in: *New Trends in the History of Science*, Proceedings of a conference held at the University of Utrecht, ed. R. P. W. Visser et al., 29-47.

9. Gordon 16: *Experto credite: hanc enim Philosophiam, prò dolor! me docuit temporum injuria.*

10. *breves quasdam easque succinctas (...) regulas, earum rationes, quibus intellectus humanus dirigatur in agnitione veritatis cuiuscunque* (S. 16)

11. Gordon 29: *Sim ego forte Catholicorum in Germania primus, qui bellum futilitati ac barbariei palam indixi.*

12. Gordon 63: *Philosophia itaque Scholastica et antiqua vocatur illa, quae ante Copernici (et Cartesii) tempora, in scholis fere omnibus, fuit publice tradita: quae pleraque sua placita ex antiquissimis Philosophorum libris deprompta, thesium et quaestionum*

„Neue Philosophie dagegen nennen wir jene, die hauptsächlich bei der Wahrheit weilt, sich kaum mit Meinungen und dann nur mit der linken Hand befaßt, und die dabei alle Umwege von Syllogismen und anderer Streitformen unterläßt. In der Physik lehrt sie möglichst viel Mathematik und moderne Experimente, und sie lehnt jede Autorität ab, sofern sie nicht auf Begründung und Erfahrung gestützt ist. Sie ist schon an fast allen protestantischen und in verschiedenen katholischen Universitäten eingeführt und verdiente meines Erachtens auch an allen anderen zugelassen zu werden.“¹³

Nicht ohne Grund ist Gordon auf seine Definitionen stolz, sie basieren auf Distanz zum Objekt und lassen jene Klarheit erkennen, der wir heute zustimmen können, weil wir sie teilen, und die den scholastischen Gegnern des Benediktiners nicht gegeben war. Die Zeit und die Streitformen kennzeichnen die Schulphilosophie. Das, worauf die Schulphilosophen stolz sind, nämlich die eine Wahrheit mit immer neuen Argumenten zu belegen, erscheint ihm als Fiktion deren Quellen Autorität und Sachgründe seien. Wahrheit, die gibt es nur in der neuen Philosophie – sie „weilt“ dort von Natur aus. So hat sie es leicht, Umwege zu unterlassen. Was dieser schönen neuen Philosophie nur noch fehlt, ist ihre endgültige Institutionalisierung an den Schulen.

Gordons Fanfaren blieben nicht ohne Echo, und es gefiel ihm, eine der Repliken mitsamt Gegenrepliken zu veröffentlichen.¹⁴ Aus diesem Streit kann man einige wesentliche Motive der aufklärerischen Wissenschaft erkennen.

Der Jesuit Lucas Opffermann (1690-1750) nimmt es auf sich, die Scholastik zu verteidigen, und die logische Argumentation ist seine erste und schwerste Waffe.¹⁵ Seine Verteidigung der Scholastik legt zunächst

nomine, in forma logica proponit, et rationibus atque auctoritatibus pluribus corroborat: quae in singulis fere quaestionibus varia sibi fingit et format argumenta contraria, ex auctoritate et rationibus petita, atque ad haec argumenta, in forma Syllogismi, vel alterius argumentationibus, proponi solita, respondet: doctrinam vero certam ubique paucis absolvit.

13. Gordon 63: Philosophiam vero novam dicimus illam, quae veritati potissimum immorans, paucas opiniones, easque non nisi levi brachio tractat, neglectis ubique Syllogismorum et aliarum argumentationum logicarum ambagibus: quae in physica plerasque tradit disciplinas mathematicas, et nova experimenta, omnemque respuit auctoritatem, nisi ratione aut experientia fundatam: quae omnes fere protestantium, et in varias Catholicorum scholas jam introducta, atque in reliquis omnes admitti me quidem iudice meretur.

14. Gordon 35-60: Joseph Pfriemb SJ, Apologia qua errores R.P. Andreae Gordon (...) confutantur.

15. Lucas Opffermann SJ, Philosophia scholasticorum defensa contra oratorem Academicum Erfordensem, sive confutatio duarum orationum quas R. P. Andreas Gordon, O.S.B. (...) Erfordiae pronunciavit, Erfurt (Ritschel) 1748, 4° 128 S. – Opffermann war Professor für Mathematik u.a. in Fulda und Würzburg. Über ihn s. De Backer/Sommervogel 5, 1922-1924; 12, 617; Karl Adolf Franz Fischer, Jesuiten-Mathematiker in der Deutschen Assistenz bis 1773, in: Archivum Historicum Societatis Iesu 47 (1978) 160-224, hier 211;

einmal die Quellen offen, aus denen die neue Wissenschaftlichkeit entspringt: Er wirft Gordon vor, sowohl die Logik, als auch die Metaphysik aus dem Lehrbuch des Französischen Philosophen Edmundus Purchotius (Pourchot) plagiiert zu haben, der seinerseits auf die Logik und Wissenschaft von Port Royal zurückzuführen ist. In der Mathematik richte er sich nach Wolff und in der Physik nach Descartes und seinen Anhängern.

Gerade Descartes aber habe doch zugegeben, daß seine physikalischen Prinzipien auf Hypothesen basierten, die wiederum aus den antiken Denkern kompiliert seien: Wo bleiben da Wahrheit und Begründung?¹⁶ Wenn den Scholastikern Abhängigkeit von Aristoteles vorzuwerfen sei, dann Gordon die von Descartes. Er ist eben Cartesianer.¹⁷ Wer wie der Benediktiner die scholastische syllogistische Methode ablehne, sei weder Philosoph noch Rhetor, denn er könne nicht angeben, „an partes discursus sibi invicem cohaereant“ (18 f.). Logik, Rhetorik und Wissenschaft sind für den Scholastiker in Gefahr, wenn die Frage für überflüssig gilt, ob Logik eine Wissenschaft sei (34).

Immer wieder kehrt der Jesuit die Argumente des Aufklärers um. Das berühmte cartesische Ideal der Leitung des Verstandes zur Erkenntnis der Wahrheit wird ihm zum Inbegriff der scholastischen Wahrheit: Syllogismen dienen nach Gordon in der Logik dazu, den Verstand zur Wahrheit zu führen. „Ex hac Doctorali Responsione“ – so der hämische Kommentar des Jesuiten – folgt, daß alle Philosophie und Theologie letztlich zur Wahrheit bringen (ultimato tandem intellectum ad veritatem; 23 f.). Gewiß, eine andere Wahrheit, nämlich die jenseits des zu führenden Intellekts.

Das Pamphlet gipfelt in dem Spott, daß nach den aufgeklärten Kriterien der Utilität, die Landvermesser die philosophischen Lehrstühle zu übernehmen hätten. *Philosophia scientia est, virtus intellectualis, non Opificium.* (106 f.). Wenn sie daher der *Cultura Mentis humanae* nützen soll, dann nur in der scholastischen Form: „Mit einem Wort: Die in der Philosophie zu gewinnende Utilitas ist die Geistesbildung für den Menschen, die aus jeder Art Erkenntnis von Ursachen der Naturdinge hervorgeht und verbessert wird. Und diese Utilitas erhält man in der Philosophie der Scholastiker, da bei ihr die inwendigen und externen Ursachen der Naturdinge geprüft und mit guten Gründen Lehrsätze aufgestellt werden, nicht aber bei der Philosophie Gordons.“¹⁸

Allgemeine Deutsche Biographie 24, 367f; Paul Richard Blum: *Katholische Schulphilosophie* 13 in: Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie.

16. Opffermann 66. Hier ist nicht angebracht, die Sache des Arguments zu prüfen.

17. Die Verschulung Descartes' hat schon Leibniz feststellen müssen: Desmond M. Clarke, *Occult Powers and Hypotheses, Cartesian Natural Philosophy under Louis XIV*, Oxford (Clarendon) 1989, p. 238-244.

18. Opffermann 107: *Verbo Utilitas ex Philosophia haurienda, est Cultura Mentis humanae, quae excolitur et perficitur quavis cognitione Causarum Rerum naturalium. Atque haec Utilitas*

Auch der Mainzer Jesuit Joseph Pfriemb stürzt sich auf die Programmreden Gordons. Anders als Opffermann wetteifert er absichtlich mit der rhetorischen Urbanität (p. 38) Gordons, obwohl er sie weder in der Sache noch in dessen Ausführung schätzt. (p. 36)

Wenn denn die Philosophie auf sichere und evidente Erkenntnis der Natur aus ist, wie kann sie denn – nach der Rhetorik Gordons – zugleich pythagoräische bescheidene „Liebe zur Weisheit“ sein? (p. 50) Wieso ist das Aufstellen von Regeln „über jedes Thema zu diskutieren“ gleichbedeutend mit der Erkenntnis des Innersten der Natur? (p. 50) Cicero ruft Pfriemb zum Zeugen, daß Theologie und Philosophie nicht ohne Neologismen auskommen. (p. 55)

Sein wichtigstes Argument besteht darin, daß die scholastische Logik und Metaphysik, gerade wegen ihrer Schwierigkeit, dringend zur Ausbildung der Studenten mit ihren unterschiedlichen Begabungen erforderlich ist. Es ist die *cultura ingenii*, die nach Spekulation und dialektischer Übung verlangt – abgesehen davon, daß die Spekulation die Basis der europäischen Wissenschaften und der Theologie ist.¹⁹ Diversifikation ist die Stärke der jesuitischen Schulphilosophie: sie bereitet mit ihren Subtilitäten sowohl zu asketischen Studien als auch den modernen Wissenschaften vor, für die Athanasius Kircher, Gaspar Schott und Francesco Lana-Terzi ins Feld geführt werden. (p. 47) Dieses Feld ist die historische Konstruktion. Die Apologie der Jesuitenphilosophie wird noch im 20. Jahrhundert von den genannten großen Namen dominiert. In der gleichen Weise markieren für den Jesuiten Descartes (der auf den Index kam), Kopernikus, dessen rechtgläubige Integrität nicht bezweifelt wird, und Galilei, der seinen Leichtsinns im Gefängnis aufgab, die Grenze zur Neuzeit. (p. 46) In Pfriembs historischer Perspektive geht es um den Auftrag der Kirche, den Zugang zur göttlichen Weisheit offenzuhalten – die Religion, die sich der menschlichen Weisheit bedient. (p. 41) Sie hat dies geleistet, seit sie die heidnische Weisheit der Ägypter und die Philosophien Platons und Aristoteles' im Licht des Evangeliums gereinigt hat. (p. 40) Die moderne Philosophie beruft sich dagegen einerseits auf Aristoteles, und ist folglich gar nicht so neu (p. 48), andererseits auf Platon, dessen Falschheit sie nachahmt, insofern auch Platon dem Naturgesetz, der Vernunft und Klugheit, den sinnlichen Eindrücken schmeichelt. (p. 40)

Kleinräumig betrachtet, streiten der Benediktiner und die Jesuiten um den Führungsanspruch ihrer Ordensschulen, noch genauer den

percipitur ex Philosophia Scholasticorum, utpote in qua rerum naturalium Causae, tum intum extrinsecae examinantur, et Solidis rationibus Sententiae stabiliuntur, non item ex Gordoni Philosophia.

19. p. 47: Speculationem tolle! jacebunt tam Sacrae, quam profanae scientiae, atque adeo in europa deinceps velut in ignobili sepuchro contumulabuntur. Tolle praxin! praeter fastidia, et difficultates in penetrandis sententiis cocurret nihil.

des Kollegs der Jesuiten und des Studiums der Benediktiner in Erfurt.²⁰ Sie benutzen dabei gemeinsam das Mittel der historischen Konstruktion. Gordon plädiert für eine neue Philosophie und muß dafür die Scholastik in den Orkus der Geschichte stoßen, die Jesuiten verteidigen sie, indem sie der Geschichte die Dimension der Wahrheit geben, in deren Schatten auch die angeblich neue Philosophie schon falsch war.

Unter dem Titel *Philosophia antiquo-nova* fand schon im 17. Jahrhundert ein Kampf um die Integration des Alten in das Neue und um die Legitimation bzw. Destruktion des Neuen durch das Alte statt. Zahlreiche Autoren beanspruchten, eine neue und alte Philosophie zu bieten, etwa die Prager Marcus Marci und Juan Caramuel Lobkowitz.²¹ Pierre Daniel Huet wiederum hatte wie mit ihm viele Anticartesianer und auch Opffermann und Pfriemb behauptet, die Neuheit Descartes sei in Wirklichkeit eine Wiederbelebung antiker, voraristotelischer Weisheit resp. Irrtümer, so daß der Karmeliter Elisaeus Garcia ihn sogar statt *Renatus Cartesius* als „*Renatus Parmenides*“ betiteln konnte.²²

Auch die Formel „neu und zugleich alt“ ist nicht neu: Der Kapuziner Gratianus Monfortius nennt 1626 seine Axiome ein „*Opus novum et antiquum*“, weil es aus den besten Autoren gezogen und alphabetisch geordnet war.²³

Der Salzburger Benediktiner Marianus Schwab (*Theoremata antiquo-nova ex philosophia peripatetica selecta, Salisburgi* (Katzenberger) 1644). verwendet der Bezeichnung „*antiquo-nova*“ für seine Philosophie, um die Scholastik – *concessa Philosophandi ambitiosa libertate* – zur alten Ordnung zu rufen (*in pristinum vigorem revocatur*).²⁴

20. Hammermayer, p. 95 f.

21. Juan Caramuel Lobkowitz, *Mathesis biceps vetus et nova, Campaniae/Lyon* (Anisson) 1669/1670, 2 Bde. 2° 1711 S. (enth. fol. *2v Schriftenverzeichnis); Joannes Marcus Marci a Kronland, *Pan en panton seu Philosophia vetus restituta, Pragae* (Typis Academicis) 1662, auch *Francofurti et Lipsiae* (Weidmann) 1676; oben Kap. 4.1.

22. Oben Kap. 2.3. Vgl. auch Noel Regnault SJ, *L'origine de la physique nouvelle. Où l'on voit dans des Entretiens par lettres, le que la Physique Nouvelle a de commun avec l'Ancienne. Le degré de perfection de la Physique Nouvelle sur l'Ancienne. Les moyens qui ont amené la Physique à ce point de perfection*, Amsterdam (aux depenses de la Compagnie) 1735.

23. Gratianus Monfortius OFMcap. (Gratianus a Montfort; bürgerlich: Bordey), *Axiomata philosophica, Quae passim ex Aristotele circumferri, et in disputationum circulis ventilari solent; Multiplici distinctionum genere, variaque eruditionis suppellectile illustrata, (...) Opus novum et antiquum, ex reconditis probatissimorum Auctorum monumentis erutum, et in optimum ordinem per litteras digestum*, Antverpiae (Plantin, Moretus) 1626 (670 S. 8vo). Der Autor (†1650) war Lektor in Lyon: *Lexicon Capuccinum, Romae* 1951, 696 f.

24. Ebd. Proloquium. Schwab, †1654, war Professor in Salzburg. Sattler (wie Anm.), 167; H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, Bd. 4, Oeniponte 1910, 53; Paul Richard Blum: *Katholische Schulphilosophie* 13 in: *Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie*.

Recht bekannt ist Jean Baptiste Du Hamel, *De consensu veteris et novae philosophiae* (Parisiis, Savreux, 1663), und *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accomodata*, in *Regia Burgundia olim pertractata*, Parisiis (Michallet) 1678. Das Werk erschien zunächst anonym (auch in Nürnberg, Gerhard/Zieger, 1682) wurde oft nachgedruckt und zitiert.²⁵

Seit Mitte des 17. Jahrhunderts also wird die Forderung oder die Abwehr des Neuen, auch Unterhaltsamen im Unterschied zu dem Alten immer heftiger. Das Neue ist das Alte und umgekehrt.²⁶

Diese Diskussionsebene bestimmt den langsamen Prozeß der Umwandlung der Perspektive von einer an begrifflicher Wahrheit orientierten Wissenschaft zu einer Selbstaufklärung des wissenschaftlichen Verstandes. Das Arsenal, mit dem die zitierten katholischen Scholastiker kämpfen, entstammt dem Humanismus. Das braucht dann nicht zu wundern, wenn man bedenkt, daß die Jesuitische Wissenschaft schon selbst die thomistische Scholastik mit humanistischen Mitteln integriert hatte – die Mittel waren also erprobt. Die *Cultura ingeniorum*, also die individuelle Begabtenförderung war schon von Antonio Possevino um 1600 propagiert worden. Die ganze Studienordnung basierte auf einer „*studia humanitatis*“ genannten sprachlichen Propädeutik, die bei den Humanisten in die Schule gegangen war. Deshalb lenken auch die Angriffe der Jesuiten auf den benediktinischen Neuerer den Blick auf dessen humanistische Rhetorik.

Der Konflikt zwischen Weisheit und Wissenschaft war dem Humanismus seit Petrarca und *Salutati* inhärent, gerade weil sie sich gegen die terministische Scholastik absetzen wollten. *Salutati* behauptet den Vorrang der Jurisprudenz vor der Medizin mit der Humanität der gesellschaftlichen Gegenstände. Nachdem seit Bacon und Hobbes gerade auch die empirischen, für *Salutati* noch minderwertigen, Gegenstände anthropozentrisch nobilitiert waren, durften dieselben Argumente auch auf die Experimentalwissenschaft ausgedehnt werden. Gerade deshalb wurde Bildung bzw. Wissenschaft auch zu einer politischen Aktion, für die Gegenreformation der Jesuiten ohnehin und für die Benediktiner

25. Duhamel (†1706) war Oratorianer, s. Hurter 4 (wie Anm.) 657-661; Bernhard Jansen SJ, *Die scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 50 (1937), S.401-444, hier 439-444; Christia Mercer, *The Seventeenth Century Debate Between the Moderns and Aristotelians: Leibniz and 'Philosophia Reformata'*, in: *Leibniz, Tradition und Aktualität*, V. Internationaler Leibniz-Kongreß, Vorträge, Hannover 14-19. November 1988, Hannover 1988, 547-556. Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris (Vrin) 1951 (*Études de Philosophie Médiévale* 13), 317, weist darauf hin, daß dieser Duahmel nicht mit dem Jean du Hamel verwechselt werden darf, der 1705 in Paris eine *Philosophia universalis* veröffentlichte.

26 Zum Thema vgl. *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, hrsg. v. Tom Sorell, Oxford 1993.

der katholischen Aufklärung wiederum, selbst wenn die Umgebung sich von der Florentiner Republik radikal unterschied.

Dagegen stehen bei den Humanisten wie den Aufklärern die Scholastiker, die „selbst zu wissen meinen“, so Gordon wie schon Erasmus im Anschluß an Paulus.²⁷ Das Motiv der gegenseitig vorgeworfenen Eitelkeit bestimmt das „Lob der Torheit“ bei Erasmus. Jucunditas faßt den für die Humanisten die subjektive Seite des gesellschaftlichen Nutzen zusammen, der aus privater Tugend und öffentlichem Ansehen resultiert und ihn Ruhmsucht umschlagen kann. Bei Erasmus oder bei Vives konnte Gordon auch alle seine Argumente gegen die überflüssigen Subtilitäten und für die Nutzlosigkeit der scholastischen Theologie finden, desgleichen Listen von solchen überflüssigen Fragen.²⁸ Daß es sich um humanistische Topoi handelt, ist auch dadurch eindeutig, daß sich Johann Jakob Bruckers fast gleichzeitige Darstellung der Scholastik auf Juan Luis Vives beruft. Derselbe Brucker weiß, daß eine Strömung der Scholastikkritik nach der Renaissance von den Mauriner Benediktinern, v.a. Jean Mabillon ausging.²⁹

Auch das Motiv des eklektischen Philosophierens findet sich nicht nur etwa in Giovanni Picos sogenannter Rede „De hominis dignitate“, sie ist auch dort schon mit der Verschränkung neuen und Originellen in antiker Weisheit verschränkt, indem Picos 900 Thesen ein Projekt der Konkordanz aller Weisheiten und Philosophien vorstellen. Deshalb konnte der Franziskaner Winckler sogar den Eklektizismus selbst mit der Patina des Alten versehen.

Sensibel für dieses Problem war Nicolas Malebranche, weil er sich mit dem Originalitätsanspruch Descartes' auseinandersetzte.³⁰ Er löste das Problem des Alten und des Neuen und damit auch den politischen Zwist der Bildungsansprüche durch eine differenzierende Zuordnung von Alt und Neu zu zwei komplementären Wissenschaften, nämlich Theologie und Philosophie.

Malebranche behauptet,³¹ der Antagonismus von „suivre l'autorité“ und „faire usage de son esprit“ beruhe auf der „paresse naturelle des hommes“, der Unfähigkeit zur Meditation, dem Mangel an Liebe zu abstrakten Wahrheiten, der Verführung der Wahrscheinlichkeiten,

27. Erasmus von Rotterdam, *Laus stultitiae* n. 52; *Ausgewählte Schriften*, ed. W. Welzig, Darmstadt 1965 (?), Bd. 2, p. 128/130.

28. Erasmus l.c. n. 53, S. 130/132. Gordon bringt eine solche Liste S. 68 f.

29. Jacobus Brucker, *Historia critica philosophiae*, Bd. 3, Lipsiae 1743 (Reprint Hildesheim/New York (Olms) 1975), der Abschnitt *De natura, indole et modo philosophiae scholasticae*, bes. S. 883f., sowie Bd. 5 Appendix, ebd. 1767, S. 612-616.

30. Nicolas Malebranche, *Recherche de la vérité*, ed. Geneviève Rodis-Levis, Paris (Vrin) 1962-1964, Bd. 1, Recherche III 1, ch. IV, V; vgl. Henri Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris (Vrin) 1926, 271.

31. *Recherche* II, II, chap. III, II, S. 281-284.

auch der Eitelkeit, die nichts mit der Meditation gemeinsam hat, mit der man „la véritable Philosophie“ erlangt. Ferner findet der Vorzug der Alten in dem Vorurteil seine Ursache, que les Anciens „ont été plus éclairés que nous ne pouvans l’être“. Zudem regen sie die Neugier an, gerade, weil sie uns ferner stehen. Andererseits üben die neuen Ansichten wie Autoren Anziehungskraft aus, weil von ihrem Ruhm etwas auf uns fallen könnte. Beide Haltungen haben also ihre Schwächen. Das führt zu der Teillösung, daß in Glaubenssachen Wahrheit und Neuheit nicht zusammen kommen können. Demnach ist die Präferenz von Autorität oder Selbstdenken eine Frage der Mode (la science des opinions anciennes est encore en vogue) oder des persönlichen „interrêt“.

Malebranche gibt in salomonischer Weise beiden Parteien recht, denen, die für das Alte und für die transzendente Wahrheit optieren, wie auch denen, die Wahrheit als Gegenstand der Forschung verstehen, denn beide Perspektiven gehören zur *conditio humana*: „In der Theologie muß man das Altertum lieben, weil man die Wahrheit lieben muß, und die Wahrheit ist im Altertum; alle Neugier hat zu enden, wenn die Wahrheit einmal gefunden ist. Dagegen in der Philosophie muß man die Neuheit lieben, aus demselben Grund, weil man die Wahrheit lieben muß, weil man sie suchen, weil man unablässig neugierig auf sie sein muß.“³²

Diese Formel hätten die Kontrahenten nicht unterschreiben können, wie man an dem eingangs zitierten Storchenau entnehmen kann. Sie hätten sonst bereit sein müssen, mit Malebranche die Wahrheit in eine emphatische autoritäre Wahrheit und eine als Objekt der Neugier zu spalten, mit anderen Worten: Philosophie und Theologie als menschliche Schwächen zu sehen.

32. Recherche II, II, chap. V, S. 294: „En matière de Théologie on doit aimer l’antiquité, parce qu’on doit aimer la vérité, et que la vérité, se trouve dans l’antiquité. Il faut que toute curiosité cesse, lors qu’on tient une fois la vérité. Mais en matière de Philosophie on doit au contraire aimer la nouveauté, par même raison qu’il faut toujours aimer la vérité, qu’il faut la rechercher, qu’il faut avoir sans cesse de la curiosité pour elle.“

(90.) 4. KÉP

TEREZA SAXLOVÁ

JAN DUNS SCOTUS UND SIGISMUND
STORCHENAU: VON EINER POSSIBILITÄTENLEHRE
ZU EINER INTELLIGIBILITÄTENLEHRE

Jan Duns Scotus, einer der letzten großen Denker der Hochscholastik, wird von vielen modernen Philosophiehistorikern als Erfinder und Gründer einer wesentlich neuzeitlichen – d.h. der modalen und essentialistischen – Auffassung des Seienden angesehen, einer Auffassung also, die zur berühmten Wende Immanuel Kants Anlaß gab¹ und die man mit Recht für eine durch die äußerste „Seinsverlässlichkeit“² gekennzeichnete Metaphysik erklären könnte. Der angebliche Sinn der Auffassung des Seienden bei Duns Scotus kann dabei etwa durch die folgenden Thesen wiedergegeben werden:

1. Das Seiende im allgemeinen wird von Scotus nicht als das reale Seiende, als das, was ist, sondern als das, was sein kann, *cui esse non repugnat*, expliziert.
2. Dieses Sein-Können wird ferner für eine Eigenschaft gehalten, die einem Seienden *formaliter ex se*, d.h. aus seiner formalen Natur, zukommt und nicht aufgrund seiner Relation zur geschaffenen Welt, zu deren Schöpfer oder zum jeweiligen Verstand.

1. S. die von Ludger Honnefelder vorgeschlagene Linie Scotus - Suarez - Wolff - Kant, in: L.Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Hamburg 1990). Der radikal neue Ansatz Kants zeigt sich nach Honnefelder in der Feststellung, daß „die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände unserer Erfahrung nur über die Bedingung der Möglichkeit ihrer Erfahrung überhaupt aufklärbar sind“ (ebd., S.452).

2. Zur Seinsverlässlichkeit s. Martin Heidegger, Was ist Metaphysik?, n.371 (Gesamtwerke, B.9). Nicht nur „das Wesen des Seins“, sondern auch „das Sein des Seienden“ wird sich dieser scotistischen metaphysischen Betrachtung entziehen.

3. Darüberhinaus werden die Subjekte dieser Möglichkeit – die *possibilia* – von einigen Autoren (L. Honnefelder, S. Knuuttila)³ als etwas verstanden, was sich „im Denken als unabhängig von jedem Denken“ zeigt, so, daß man hier bei Scotus schon der eidetischen, bzw. der logischen Priorität des reinen Begriffsgehalts gegenüber jedem Begreifenden begegne, die sich dann etwa in den *Disputationes metaphysicae* von Francisco Suarez (und auch in der Metaphysik Wolffs und Storchenaus) eindeutig nachweisen läßt.

Das Thema meines Beitrags ist eben ein Vergleich zwischen einer solchen neuzeitlichen Possibilienlehre, wie diese bei Sigismund Storchenau in seinen *Institutiones metaphysicae*⁴ zu finden ist, und zwischen der Auffassung des Möglichen bei Duns Scotus. Die Aufgabe ist dabei zu zeigen, wie die auf Scotus zurückgehenden Begriffe und Argumente bei Storchenau aufgenommen und zugleich in einer Richtung transformiert werden, für die sich m.E. keine Ansätze bei Scotus selbst finden lassen.

I. JAN DUNS SCOTUS

1. Die metaphysische Betrachtung des Seienden

In seiner *Expositio libri Perihermenias* benutzt Scotus die traditionelle Distinktion zwischen zwei Bedeutungen des Ausdrucks *ens*, nämlich zwischen dem *ens ut nomen* und dem *ens ut participium*.⁵ Während mit dem *ens ut participium* immer das konkrete, existierende Einzelseiende gemeint wird, bezeichnet das *ens ut nomen* das Seiende nicht als das, was existiert, sondern nur als das, was eine Essenz, eine Washeit hat (ut *habens essentiam*) und folglich existieren kann. Die Existenz selbst ist daher in der diesem Begriff des Seienden zugrundeliegenden Erfassungsweise nur *aptitudinaliter* enthalten. Durch diese abstraktive Erkenntnis der kontingenten Wirklichkeit wird ein Schritt von der Ebene des kontingenten Seins auf die Ebene des notwendigen Sein-Könnens vollzogen, der ein

3. S. Simo Knuuttila, Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities, in: L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (ed.): *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*. Leiden, New York, Köln 1996, S. 127-144; Honnefelder, Die Lehre von der doppelten *Ratitudo entis* und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus, in: *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti. Acta Tertii Congressus Scientiæ Internationalis 1970*, Rome 1972, S.661-671. Eine vorsichtigere Formulierung der eidetischen Objektivität s. Honnefelder, *Scientia transcendens*, T. I, 1.5, S.53f

4. Sigismund Storchenau, *Institutionum metaphysicorum libri IV*, Vindobonae 1769

5. Jan Duns Scotus, *In Perihermenias I*, q.8, n.10, S.554 (Vives I): ... *ens participium significat idem, quod existens ... ens nomen... significat habens essentiam...*

Wissen im eigentlichen Sinne erst möglich macht.⁶ Der Schluß auf das notwendige Sein-Können einer erkannten Wesenheit darf dabei, wie Scotus in seiner Behandlung des Möglichen in den *Quaestiones in Metaphysicam IX* letztlich anzunehmen scheint, nicht als ein bloßes Produkt des vergleichenden Verstandes, als eine bloße *relatio rationis*, betrachtet werden.⁷ Denn der Stein ist nicht erst dadurch möglich, daß er vom geschaffenen Verstand als möglich erfaßt und erkannt wird; vielmehr ist er als möglich erkannt, weil er in sich möglich ist.

2. Die mögliche Wesenheit selbst als der Grund der *non-repugnantia*

Die wichtigste Frage ist nun, wie diese einer erkannten Wesenheit in sich zukommende Seinsmöglichkeit, die *non-repugnantia ad esse reale*, weiter zu explizieren ist, worin sie besteht und aus welchem Grunde sie vom Möglichen wahrhaft ausgesagt wird. In der klassischen Fragestellung eines *Cursum philosophicus* ausgedrückt: es ist zu klären, warum etwa der Chimäre widerstreitet, zu sein, nicht aber einem Menschen oder einem Stein. Scotus' Antwort wird vor allem im Rahmen seiner Behandlung der *scientia Dei* (*Ordinatio I, d. 35-36*) gewonnen und dann in einer explizit der Possibilienfrage gewidmeten Quaestio (*Ordinatio I, d.43*) weiter präzisiert. Seine Lösung kann durch die folgenden Thesen widergegeben werden:

1. Die Seinsmöglichkeit im Sinne der *non-repugnantia ad esse* wird nicht in bezug auf die Existenz eines aktiven Vermögens, etwa in bezug auf die göttliche Allmacht, ausgesagt. Sie besagt – als eine solche – keine reale Potentialität der physischen Welt, sondern bleibt das, was sie ist, auch wenn sich auf sie – *per impossibile* – keine aktive Potenz erstrecken würde. Denn nur das, was in sich möglich ist – *i.e. cui esse non repugnat* – kann von einer aktiven Potenz hervorgebracht werden.⁸
2. Darüber hinaus macht Scotus – im Rahmen seiner Polemik mit Heinrich von Gent – klar, daß die Seinsmöglichkeit einer Wesenheit in überhaupt keiner Beziehung zum Schöpfer – etwa in der Teilhabe an der göttlichen Essenz – gründet. Ein intelligibles Objekt wird nicht erst durch sein *esse exemplatum* von der göttlichen Essenz zur realen Wesenheit; vielmehr ist es ein *ens ratum* aus sich selbst.⁹

6. Vgl. dazu L.Honnefelder, *Scientia transcendens*, Teil I, 1.1

7. Vgl. ebd., 1.2. S.17-22

8. S. Scotus, *Ordinatio I*, d.36, q.1, n.61, p.296; d.43, q.1, n.9, p.355 (Vaticana VI)

9. Scotus, *Ordinatio I*, d.36, q.1, n.50, p.291: Si secundo modo intelligatur ens ratum [i.e. cui non repugnat esse verum essentiae et existentiae], dico quod homo est ex se ens ratum,

3. Aus dem bereits Gesagten zieht Scotus einen wichtigen Schluß, nämlich die *non-repugnantia ad esse reale* käme nach ihm einer Wesenheit *formaliter ex se* zu, d.h. aufgrund dessen, daß sie formal das ist, was sie ist. Auf die Frage, warum der Mensch möglich ist, nicht aber die Chimäre, gibt es nach Scotus nur eine angemessene Antwort: *quia hoc est hoc et illud illud, et hoc quocumque intellectu concipiente*.¹⁰

Der Grund für die Seinsmöglichkeit einer Wesenheit ist daher sie selbst, ihre eigene formale Natur, die als etwas Absolutes begriffen werden muß, d.h. als etwas Abgetrenntes von allen zu ihr „von außen“ hinzukommenden, auch wenn notwendigen Verhältnissen (sei es zum anderen Geschöpf oder zum Schöpfer selbst). Wenn es dem Menschen nicht widerstreitet zu sein, dann widerstreitet es ihm als einem solchen, als einem *formaliter tale*, nicht als einem Terminus einer Relation zur göttlichen Essenz, zu seinem kreativen Vermögen oder zu seinem Denken. Um den absoluten Charakter dieser Möglichkeit – und auch der entsprechenden Unmöglichkeit – zu betonen, behauptet Scotus an mehreren Stellen deren Gültigkeit auch unter der unmöglichen Voraussetzung, daß es keinen Gott gäbe.¹¹ Werden die modalen Charakteristika eines intelligiblen Objekts durch keine Relation zum Schöpfer, sondern durch es selbst verifiziert, müssen die von einem geschaffenen Verstand formulierten Modalaussagen auch unter der unmöglichen Bedingung der Nicht-Existenz Gottes gültig bleiben.

Auf diesem Wege kommt schließlich Scotus zu dem Begriff der einem intelligiblen Objekt innewohnenden Seinsmöglichkeit, der später von vielen Autoren der Zweitscholastik – und auch der Neuzeit – unter dem Namen *possibilitas logica*, bzw. *possibilitas interna* rezipiert und neu entwickelt wird.

3. Das Subjekt der Seinsmöglichkeit

Aus dem bereits Gesagten geht eindeutig hervor, daß die Frage nach der Möglichkeit innerhalb dieser Auffassung notwendigerweise auf die Frage nach der *Gegebenheitsweise des Möglichen* hinausläuft. Scotus' kritische Auseinandersetzung mit Heinrichs Theorie vom ewigen *esse essentialae* der möglichen Wesenheiten bringt klar zum Ausdruck, daß er selbst den Gedanken eines dritten ontologischen Status – d. h. den Ge-

quia formaliter ex se non repugnat sibi esse... et si homini de se repugnaret esse, per nullum respectum advenientem posset ei non repugnare. (Vaticana VI)

10. Scotus, ebd., n.60, p.296

11. Scotus, Ordinatio I, d.7, q.1, n.27 (Vaticana V)

danken einer spezifischen, von der realen und der intentionalen Existenz unterschiedlichen Seinsweise des Möglichen als solchen – als unhaltbar empfindet.¹² Das Mögliche als ein solches zeigt sich nach ihm nur im Denken, indem eine Wesenheit als das erkannt wird, was noch nicht ist, doch aber sein kann. Das Subjekt der Möglichkeit ist daher nach Scotus kein extramentales, vom Denken unabhängiges Sein, sondern eine erkannte Wesenheit, ein gedachter (nicht ein denkbarer!) Inhalt. Daher versteht man seine Äußerung in der *Ordinatio II*, d. 1, q. 2, daß das Möglichsein notwendigerweise vom Gedachtsein (*esse cognitum*) begleitet wird, auch wenn dieses Gedachtsein nicht für die innere Seinsmöglichkeit des Gedachten konstitutiv ist (so, daß man etwa sagen könnte, der Stein sei möglich, weil er vom Gott von der Ewigkeit her gedacht wird).¹³

Dieser erkannten Wesenheit kommt dann – wie bereits gesagt – die *non-repugnantia ad esse* aus ihr selbst zu, aufgrund der Tatsache, daß sie formal das ist, was sie ist. Dies gilt nach Scotus apriori, für jeden Verstand (*quocumque intellectu concipiente*), auch für den göttlichen.

4. Der göttliche Verstand als das Prinzip des Möglichen

Dennoch gibt es – in Hinsicht auf die Erkenntnis selbst – einen fundamentalen Unterschied zwischen einem endlichen und einem unendlichen Denken. Während der *intellectus creatus* die gedachten Inhalte mithilfe einer Abstraktion aus den bereits existierenden Dingen gewinnt, bringt der göttliche Intellekt die begrenzten Wesenheiten *ex nihilo* hervor.¹⁴ Das voraussetzungslose Denken Gottes ist von der Ewigkeit her eine vollständige Ursache des (intentionellen) Daseins und Soseins des Möglichen, wenngleich es nicht in seine Definition, in seine formale Natur eintreten kann: die formale Natur soll ja gerade etwas Absolutes darstellen, d.h. von jeder Beziehung (auch von der Beziehung auf das *primum principium*) abgelöst sein.¹⁵ Der Verstand Gottes „im zweiten logischen Moment der Ewigkeit“ ist daher zwar ein Prinzip, eine Ursache des ewigen Soseins des Möglichen, nicht aber dessen Teil. Aus dieser Sicht ist dann Scotus' wohlbekannte Äußerung zu ver-

12. Vgl. Scotus, *Ordinatio I*, d.36, q.1

13. Scotus, *Ordinatio II*, d.1, q.2, n.93, p.49 (Vaticana VII). Zu diesem Gedanken vgl. L.Honnefelder, *Scientia transscendens*, Teil I, III.3, S. 152-153

14. Die Sekundärobjekte des göttlichen Verstandes gehen dem aktuellen Erkennen keinerlei voraus; vielmehr folgen sie dem Erkenntnisakt, *sicut mensuratum et causatum*. S. Scotus, *Ordinatio I*, d.35, q.1, n.52, p.268 (Vaticana VI)

15. Zum metaphysischen Grundsatz Scotus' „*absolutum praecedit relativum*“ vgl. in diesem Zusammenhang etwa *Ordinatio I*, d.35, q.1, n.49-51, p.266-267 (Vaticana VI)

stehen, der in sich mögliche Stein habe seine innere Nichtrepugnanz *formaliter ex se, principiative* jedoch vom göttlichen Verstand als von seinem ersten äußeren Prinzip.¹⁶

Die *possibilia* als solche sind daher für Scotus Objekte des Verstandes (primär und von der Ewigkeit her des göttlichen, sekundär des geschaffenen), die jedoch durch das Moment des Erkenntseins (anders gesagt: durch das Moment der Abhängigkeit vom erkennenden Intellekt) keinesfalls innerlich bestimmt werden. Die intentionelle Existenz ist – wenn man den Ausdruck Kants anwendet – ebensowenig ein reales Prädikat wie die reale Existenz: die Ebene der Washeit muß von der Ebene des Daseins stets auseinandergehalten werden, ebenso wie die Frage nach der formalen Natur von der Frage nach den kausalen Prinzipien.

5. Die Erkennbarkeit des Möglichen

Wie gezeigt, endet Scotus' Suche nach dem ontologischen Status des Möglichen bei dem aktuellen Gedachtsein; wie steht es nun – muß man fragen – mit der Möglichkeit dieses Gedachtseins, d.h. mit der Erkennbarkeit als solcher? Die relevanten Passagen in der *Ordinatio* lassen m.E. keinen Zweifel daran bestehen, daß die Erkennbarkeit für Scotus nicht einer analogen Analyse unterzogen und nach dem Modell der Seinsmöglichkeit konstruiert wird. Denn das, was das aktuelle Erkennt-Werden einer Wesenheit ermöglicht, ist in bezug auf den menschlichen Verstand eindeutig deren reale Anwesenheit, in bezug auf den göttlichen Verstand wiederum die selbst-reflexive Anwesenheit Gottes bei sich selbst im ersten logischen Moment der Ewigkeit.¹⁷ Nicht die Erkennbarkeit als solche, sondern bloß die Möglichkeit der produktiven Erkenntnis *ex nihilo* wird in Frage gestellt und durch den Verweis auf die unbegrenzte Aktualität der göttlichen Selbsterkenntnis, die ein solches intelligibiles Hervorbringen ermöglicht, abgehandelt. Kurz gesagt: Das Mögliche des Scotus ist eindeutig am Horizont des Erkannten zu suchen, nicht am Horizont des Erkennbaren. Wenn einige Kommentatoren (und auch einige spätere Scotisten, wie etwa Johannes Pontius) im Zusammenhang mit Scotus den Gedanken des for-

16. Scotus, *Ordinatio I*, d.43, q.1, n.7, p.354:...possibile, secundum quod est terminus vel obiectum omnipotentiae, est illud cui non repugnat esse et quod non potest ex se esse necessario; lapis, productus in esse intelligibili per intellectum divinum, habet ista ex se formaliter et per intellectum principiative; ergo est ex se formaliter possibilis et quasi principiative per intellectum divinum.

17 Scotus, *Ordinatio I*, d.35, q.1, n.47, s.264-265:...per hoc enim quod intellectus divinus est in actu per essentiam suam ut est ratio intelligendi, habet actum primum sufficientem ad producendum omne aliud in esse cognito...

mal aus sich Erkennbaren verfolgen, muß man es angesichts der Texte als einen exegetischen „Überbau“ betrachten, die die Struktur der scotistischen Explikation der non-repugnantia ad esse auf einen erst später geöffneten Boden überträgt und im Rahmen einer ganz veränderten Fragestellung als non-repugnantia ad esse reale et intellectum zur Geltung bringt.

II. SIGISMUND STORCHENAU

1. Die modale Explikation des Seienden

Wenden wir uns nun der Possibilenlehre von Sigismund Storchenaus zu, die, trotz allen Differenzen, deutliche Spuren der weitgehenden Nachwirkung des scotistischen Möglichkeitsbegriffs in der neuzeitlichen Philosophie aufweist. Wie Scotus stellt auch Sigismund Storchenaus in seiner *Ontologia* die Hauptthese der modalen Explikation des Seienden auf: *ens voco id, quod est possibile; quod vero impossibile est, Non-ens*.¹⁸ Im Unterschied zu Scotus will jedoch Storchenaus durch diese Äußerung nicht bloß die metaphysische Betrachtungsweise der kontingenten Realität wiedergeben; vielmehr versucht er das Seiende überhaupt von seiner Möglichkeit her zu begreifen und apriori zu bestimmen. Die Möglichkeit macht nach ihm das Seiende zum Seienden, sie ist, kurz gesagt, die *essentia entis generatim spectata*, die Wesenheit des Seienden im allgemeinen.¹⁹

2. Innere Möglichkeit als Nicht-Widersprüchlichkeit der Wesensmerkmale

Eine ausführliche Auslegung dieser für die Seiendheit eines Seienden konstitutiven Möglichkeit findet man vor allem im 1. Kapitel, *Sectio II* von Storchenaus *Ontologie (De possibili et impossibili)*²⁰. Seine Behandlung eröffnet Storchenaus durch eine Definition des Möglichen und Unmöglichen, die von vornherein weitgehend den Rahmen bestimmt, in welchem sich Storchenaus Lösung der Possibilenfrage bewegen wird: das, und nur das sei nach Storchenaus möglich, dessen Wesensmerkmale (*notae essentiales*) sich einander nicht widestreiten, *cuius notae es-*

18. Sigismund Storchenaus, *Institutionum metaphysicorum I (Ontologia)*, sectio II, caput II, §38, p.51 (Vindobonae 1769)

19. Storchenaus, *ibd.*, §46, p.54

20. Storchenaus, *Ontologia*, sectio II, caput I, p.35-51

sentiales sibi non opponuntur. Unmöglich wird dementsprechend dasjenige genannt, was einen solchen Widerspruch einschließt – der viereckige Kreis gilt dabei als ein typisches Beispiel des Unmöglichen.²¹

Im Falle eines Möglichen folgt nach Storchenau aus dieser Nicht-Repugnanz der Wesensbestimmungen von sich selbst die Seinsmöglichkeit, das Existieren-Können des auf diese Weise Bestimmten. Die formale Nicht-Widersprüchlichkeit der Wesenheit fundiert, wie es scheint, für Storchenau die Seinsmöglichkeit:²² die *non-repugnantia* zum Sein wird auf die *non-repugnantia* zu sich selbst zurückgeführt. Dies stellt sicher eine gewisse Umformulierung des scotistischen Ansatzes dar, wo sich der Möglichkeitsbegriff primär am Horizont einer (nicht mehr zurückführbaren und im gewissen Sinne a posteriori gewonnenen) *dispositio alicuius incomplexi* zum Sein zeigt;²³ in diesem primären Sinne der „metaphysischen Möglichkeit“ sind bei Scotus weder die Möglichkeit selbst noch der Möglichkeitsumfang a priori definierbar.

Die in Storchenaus Definition der Möglichkeit angegebene Nicht-Repugnanz der Wesensmerkmale wird im weiteren *possibilitas interna* genannt. Sie kommt einem Möglichen zu, indem es in sich selbst, in seiner formalen Natur oder Essenz, nicht in Hinblick auf das aktive Vermögen einer Wirkursache, betrachtet und untersucht wird. Im letzteren Falle handelt es sich dagegen um *possibilitas externa*.²⁴

Schon der Anfang des Kapitels macht also ersichtlich, daß die Auffassung Storchenaus im Wesentlichen an den auf die scotistische Tradition zurückgehenden Möglichkeitsbegriff anknüpft, indem sie auf eine Möglichkeit hinausläuft, die ihren Grund in der formalen Natur der Sache selbst hat und ihr unabhängig von jeder Relation zu einer anderen zukommt. Verglichen mit Scotus selbst findet man dennoch schon am Anfang zwei Akzentverlagerungen: erstens die erwähnte Zurückführung der Seinsmöglichkeit auf die logische Vereinbarkeit der Wesenseite und, zweitens, eine Betonung der Korrelativität *vera idea – obiectum possibile*, die dem Möglichen den Charakter des Erkennbaren verleiht.²⁵

21. Storchenau, *ibd.*, §29, p.35-36

22. Storchenau, *ibd.*, §30, p.37: Est igitur possibilitas interna ipsa in notis essentialibus contradictionis absentia, seu quod idem est, *habilitas ad existendum fundata in concordia notarum essentialium*

23. Zur Unterscheidung der metaphysischen Möglichkeit im Sinne einer „Beschaffenheit eines (noch) nicht verbundenen Gehaltes“ und der logischen Möglichkeit im Sinne von „Verbindbarkeit mehrerer Gehalte“ bei Scotus s. L.Honnefelder, *Scientia transcendens*, Teil I, I.2, S.12. Vgl. auch Scotus, *Ordinatio I*, d.43, q.1, n.16-18, p.359-361: das Mögliche wird hier primär als *aliquid unum* betrachtet, während vom Unmöglichen gesagt wird, es schließe in sich notwendigerweise *rationes plurium* ein (n.18, p.360-361).

24. Storchenau, *Ontologia*, Sect.II, Cap.I, §30, p.36

25. Vgl. Storchenau, *ibd.*, coroll. 3 ad §29, p.36: Et ab opposito possibile est *aliquid*, potestque aliqua idea repraesentari; & omnis idea, in qua non coniunguntur notae sibi oppositae, est vera idea, habetque obiectum possibile.

3. Notwendigkeit der Annahme einer inneren Möglichkeit

Der Begriff der inneren Möglichkeit ist vor allem gegen diejenigen zu verteidigen, die gar keine in den geschaffenen Sachen selbst gründende Möglichkeit zulassen möchten, indem sie alle Möglichkeit bloß vom kreativen Vermögen Gottes herleiten. Der bedeutendste Anhänger einer solchen Lehre in der Philosophie der Neuzeit ist natürlich René Descartes. Es ist allgemein bekannt, daß eben dieser Gründer des neuzeitlichen Rationalismus sich – vor allem in drei seiner Briefen an Mersenne²⁶ – entschieden zur Theorie der absoluten Macht Gottes meldet, die durch keine Prinzipien des endlichen Verstandes beschränkt werden darf. Nach Descartes ist Gott die *causa totalis et efficiens* nicht nur der Existenz, sondern auch der Essenz der Dinge, d.h. der ewigen, unveränderlichen Wahrheiten. Denn nur das ist wahr, was von der Ewigkeit her vom Gott als wahr erkannt und – die Ergänzung ist wichtig – gewollt wird. Es gibt daher bei Descartes keinen von Gottes Willen unabhängigen Raum der logischen Möglichkeiten und Notwendigkeiten; dieser Raum wird erst durch sein freies Denken und Willen gesetzt und geschaffen.²⁷

Eine solche Position zu vertreten, heißt eben – in der Terminologie Storchenaus – alle Möglichkeit auf die bloße *possibilitas externa* zurückzuführen, eine Annahme, die er im ganzen als unvernünftig und absurd empfindet. In seiner eigenen Auffassung muß jeder *possibilitas externa* eine entsprechende *possibilitas interna* vorausgehen: auch die absolute Macht Gottes ist nach ihm bloß als eine *potentia potens producere omne in se possibile* zu fassen. Die Notwendigkeit der Annahme einer inneren Möglichkeit glaubt Storchenau durch die folgende Argumentation begründen zu können: es sei nach ihm unzweifelhaft, daß etwa der viereckige Kreis nicht existieren kann. Dieses Nicht-Existieren-Können des viereckigen Kreises muß dabei als eine in ihm selbst liegende Unmöglichkeit angesehen werden, denn sonst müßten wir eine *limitatio*, eine Unvollkommenheit der göttlichen Allmacht zulassen. Ist aber aus dem gerade angegebenen Grunde im Falle des Unmöglichen eine innere Ursache von dessen Unmöglichkeit anzunehmen, muß dies auch im Falle des Möglichen gelten. Durch die Negation der *possibilitas interna* würde nämlich auch die innere Unmöglichkeit negiert werden.²⁸

Es ist zu bemerken, daß dieses bereits in theologischen Diskussionen des Mittelalters häufig auftauchende Argument in dem seit

26. Descartes, *Briefe an Mersenne*, AT I, S.145; 149-153

27. In dieser Interpretation der Lehre Descartes' stimme ich hier z.B. mit L.Alanen, S.Knuuttila überein: The Foundations of Modality of Conceivability in Descartes and his Predecessors, beson. Sect.II, in: S.Knuuttila (ed.), *Modern Modalities* (Dordrecht, Boston, London 1988), s. 1-70

28. Storchenau, *Ontologia*, Sect.II, Cap.I, §§31-36, p.38-39

Descartes radikalisierten *status quaestionis* nicht besonders überzeugend wirkt. Descartes würde etwa schon die erste Prämisse leugnen, daß wir nämlich sinnvoll behaupten können, der viereckige Kreis könne nicht existieren. Denn, so Descartes, *nous ne pouvons bien assurer que Dieu... ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre*.²⁹

4. Die Unabhängigkeit der inneren Möglichkeit vom Gott

Viel wichtiger und differenzierter ist dagegen der zweite Teil von Storchenaus Verteidigung des Gedankens der inneren Möglichkeit, wo er durch einen Einwand gezwungen ist, die Frage der Relation des in sich Möglichen zum Gott überhaupt, nicht nur zu einer seiner Vollkommenheiten (d.h. zur Allmacht), zu eröffnen. Im Rahmen seiner Antwort wird auch seine von ihm bis jetzt nur grob dargelegte Idee der logischen Möglichkeit weiter präzisiert und inhaltlich bestimmt.

Die Gegner der inneren Möglichkeit relativieren nach Storchenau diese Idee mithilfe des konditionellen Urteilens unter der, in sich absurden, Voraussetzung, daß es keinen Gott gäbe. Diesem Gedankenmodell zur Feststellung der logischen Relationen zwischen dem Schöpfer einerseits und den notwendigen Wahrheiten im Bereich der geschaffenen Welt andererseits sind wir schon bei Scotus begegnet. Das Hauptargument der angeblichen Gegner der logischen Möglichkeit lautet in Storchenaus Fassung folgendermaßen: *in hypothesei Dei non existentis nulla res esset possibilis*, denn, unter dieser Bedingung, *ipsa rerum essentia periret*.³⁰ Wenn es nun unter dieser Bedingung keine Wesenheit gibt, gibt es natürlich auch keine Repugnanz oder Nicht-Repugnanz der Wesensbestimmungen, und folglich auch keine innere Möglichkeit.³¹

Historisch gesehen entspricht diese Position dem Standpunkt von vielen großen Theologen der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts – in diesem Zusammenhang sind etwa Thomas von Aquin, Johannes Bonaventura und Heinrich von Gent zu nennen. Auch wenn alle diese Denker von der als unproblematisch geltenden Voraussetzung ausgehen, daß sich die Allmacht Gottes nur auf das Nicht-In-Sich-Widersprüchliche erstrecken kann, führen sie letztlich die in sich möglichen Wesenheiten auf die unendliche Wesenheit Gottes zurück.³² Dies war

29. Descartes, *Briefe an Mersenne*, 15.4.1630, AT I, S.145

30. Storchenau, *ibd.*, schol., p.42

31. Storchenau, *ibd.*

32. Die endlichen Wesenheiten werden in dieser Lehre als etwas vom Wesen Gottes als vom Vorbild (*exemplar*) Abgeleitetes angesehen, nicht als etwas, von dem unter der Voraussetzung der Nicht-Existenz Gottes sinnvoll gesprochen werden könnte. Diese Abhängigkeit des Soseins wird besonders klar in der These Heinrichs von Gent zum

jedoch, wie gezeigt, nicht mehr die Ansicht von Scotus; vielmehr muß nach ihm eine Wesenheit als solche im Denken als ein *absolutum* gesetzt werden, nicht als ein wesentlich zum Schöpfer Bezogenes. Dementsprechend sind nach Scotus die Wesensaussagen (die Modalaussagen können ja in seiner Auffassung als eine spezifische Gattung der Wesensaussagen gelten) in deren Gültigkeit unabhängig vom Wahrheitswert, bzw. von den Wahrheitsbedingungen der Präpositionen über Gott, wie etwa „Gott ist“.³³ Storchenau selbst übernimmt diesen Rahmen, macht darüberhinaus aber noch einen nicht zu überschätzenden Schritt.

In seiner Zurückweisung des Einwandes stellt Storchenau zuerst fest, daß auch unter der Voraussetzung der Nicht-Existenz Gottes sich von der inneren Möglichkeit der Geschöpfe sprechen läßt. Denn diese Möglichkeit gründet in der Nicht-Repugnanz und die Aussage „*notae essentialis huius rei ...non involuunt contradictionem*“ muß auch unter dieser Bedingung wahr bleiben (*vera manet*)³⁴. Es wird in diesem Satz eine voraussetzungslose objektive Wahrheit (*veritas obiectiva*) ausgesagt, eine ewige Wahrheit (*veritas aeterna*) in dem Sinne, daß deren „*enunciatio semper fuerit vera*“.³⁵

Im Unterschied zu Scotus nimmt jedoch Storchenau die Voraussetzung der Nicht-Existenz Gottes konsequent an und zieht in seinem hypothetischen Schließen keine anderen Unmöglichkeiten (wie etwa die Existenz eines *intellectus creatus* und seiner entsprechenden aus dem Nichts am Gegebenen hervorgebrachten *intellectio* der Wesensaussage) in Betracht. Dennoch stellt es für ihn keine Denkmöglichkeit dar, im reinen Nichts eine Pluralität der potentiellen Aussagen, eine unendliche Vielheit des *Urteilbaren* zu differenzieren. Denn, so Storchenau, die objektive Wahrheit bezüglich des Nicht-Widerstrebens der Wesensmerkmale sei – *ut quaevis alia* (sic!) – aus sich selbst erkennbar, und dies von der Ewigkeit her.³⁶ Diese Ewigkeit sei natürlich nicht im Sinne ei-

Ausdruck gebracht, *esse essentialis sei esse exemplatum*. Vgl. Heinrich von Gent, *Summae quaestionum ordinarium I*, art.21, q.IV, fol.126-128

33. Hier muß man stets vor Augen behalten: eine logische Unabhängigkeit ist allein noch nicht eine (onto)logische Priorität. Scotus behauptet an mehreren Stellen eine logische Unabhängigkeit der Modalaussagen von Aussagen über Gott; das soll jedoch nicht heißen, daß die Modalaussagen unabhängig von Gott bestehen (etwa im Sinne eines idealen, logischen Raumes) und ihm folglich von Ewigkeit her vorgegeben sind (wie immer man diese Vorgegebenheit interpretieren mag). Vgl. dagegen S.Knuuttila, *Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities*, S.142-144, in: L.Honnefelder, R.Wood, M.Dreyer (ed.): *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*. Leiden, New York, Köln 1996

34. Storchenau, *Ontologia*, Sect.II, Cap.I, schol. ad §36, p.42

35. Storchenau, *ibd.*, p.45: *Possibilitas rerum interna consistens in hac veritate obiectiva: res in suis notis essentialibus non involuit contradictionem*, eo solum sensu aeterna est, quod haec enunciatio semper fuerit vera, ac nullum monumntum concipi possit, quo cum veritate dici potuisset falsa, quodque veritas de se semper fuerit intelligibilis...

36. Storchenau, *ibd.*, p.43: ...haec porro veritas, ut quaevis alia, est per se intelligibilis, nec id habet a quopiam intellectu; est enim per sese apta, ut ab aliquo intellectu cognosci possit, neque generatim loquendo, intellectus efficit veritates *intelligibiles*, sed *intellectas*...

nes ewigen, dinglichen Daseins zu interpretieren, sondern nur im Sinne eines apriorischen Charakters des Objektiven und Idealen.³⁷ So ist dieser „logische Raum“ (die Pluralität der ewigen Wahrheiten *in statu logico*) in seiner unbedingten Gültigkeit unabhängig von der Existenz des Schöpfers (im allgemeinen: von der Existenz des jeweiligen Seienden); vielmehr ist er dessen Voraussetzung.

5. Die Möglichkeit als objektive Denkbarkeit

Die endgültige Formulierung der Antwort wird mithilfe der Begriffe *intelligibilitas proxima* (sekundäre Erkennbarkeit) und *intelligibilitas remota* (primäre Erkennbarkeit) gewonnen. Die primäre Erkennbarkeit ist eine Disposition der Sachen selbst, deren voraussetzungsloses Gedacht-Werden-Können, die sekundäre Erkennbarkeit stellt dagegen eine Relation zum Verstand dar und impliziert folglich dessen Anwesenheit.³⁸

Kein Verstand, auch nicht der unendliche Verstand Gottes, könne sich selbst ein intelligibles Objekt hervorbringen; vielmehr ist die Erkennbarkeit des Objekts von vornherein vorausgesetzt.³⁹ Das Allwissen Gottes ist daher nach Storchenau kein Prinzip des Intelligiblen, sondern es erstreckt sich nur auf das, was in sich selbst, aufgrund seiner Natur, erkennbar ist.⁴⁰

Auf diesem Wege kommt Storchenau zu einem extremen Realismus des objektiv Denkbareren: die Denkbarkeit wird weder durch die Seiendheit konstituiert noch durch die Struktur eines Erkenntnisvermögens, sondern sie wird zur voraussetzungslosen Bedingung eines jeglichen Seins und jeglichen Erkennens. Die Denkbarkeit in Storchenaus Fassung ist dabei nicht bloß ein gemeinsames Strukturelement des (aktuell) Gedachten (so, daß man erst an aktuell erkannten Gegenständen zwischen, sagen wir, der Form der Erkennbarkeit als solcher und der individualisierenden Materie, dem Sachinhalt dieses oder jenes Erkennbaren, unterscheiden könnte), sondern die Differenzierung geht jedem Erkennt-Werden bereits voraus.⁴¹ Es geht also nicht um die *intelligibilitas remota* als solche, sondern um die jeweils verschiedene *intelligibilitas* dieses oder jenes Erkennbaren. So spricht Storchenau an einer

37. Storchenau, *ebd.*, p.45: *Iam vero aeternitas talis est duntaxat logica, & idealis...*

38. Storchenau, *ebd.*, p.43

39. Storchenau, *ebd.*, p.48: *...quemadmodum intellectus, qui sibi efficiat terminum intelligibilem, repugnat.*

40. Storchenau, *ebd.*, p.44: *Paritas ab intellectu divino petita rem mirifice illustrat; nam hic quoque omne, & solum illud, quod intelligibile est, intelligit.*

41. Das Erkennbare macht also nicht bloß eine potentielle Mehrheit, sondern vielmehr eine Mehrheit des Potentiellen aus.

Stelle ausdrücklich im Plural über „*essentiae rerum, prout remote sunt intelligibiles*“⁴²; ebenfalls der Ausdruck „*paritas*“ zur Betonung der Korrelativität zwischen dem unendlichen Erkenntnisvermögen Gottes und dem Bereich des in sich Erkennbaren bestätigt eindeutig diese Annahme.⁴³ Storchenaus Analyse der (inneren) Seinsmöglichkeit wird somit auf die Ebene der Intelligibilität verschoben und gewinnt in diesem Rahmen ihre endgültige Fassung: das Wesen eines Seienden sei dessen spezifische Möglichkeit und diese sei ihrerseits als ein Erkennbares *in statu logico* von der Ewigkeit her.⁴⁴ Nicht mehr die Seinsmöglichkeit, die *non-repugnantia ad esse reale*, sondern die Erkennbarkeit als solche, die *non-repugnantia ad esse intellectum*, wird sich in dieser Theorie als *das* konstitutive Merkmal des Seienden im allgemeinen erweisen.⁴⁵

Diese Umdeutung der ursprünglichen Bedeutung der formalen Seinsmöglichkeit, wie diese bei Duns Scotus vor allem in seinen *Quaestiones in Metaphysicam* und *Ordinatio I, d.35-36, 43* vorliegt, ist dabei natürlich keine eigene Erfindung Storchenaus; sie ist, historisch betrachtet, bloß ein Resultat einer langen Transformationsbewegung, die bereits bei einigen Scotus-Nachfolgern im 14. Jahrhundert ihren Anfang findet. Diese in der Wirkungsgeschichte des scotistischen Seinsbegriffs immanente Bewegung, die ich im Titel meines Beitrags als ein Weg von einer Possibilenlehre zu einer Intelligibilenlehre bezeichne, wird bei Sigismund Storchenau m.E. in ihrer reinsten Form vollzogen; selbst die Struktur seiner Auslegung des Möglichen in den *Institutiones metaphysicae* geht im einzelnen den konstitutiven Phasen dieser exegetischen Bewegung nach.

42. Storchenau, *ibd.*, p.43: Cum igitur Deo non existente nullus existeret intellectus, perirent omnino absurda hac hypothesis essentiae rerum, ut sunt proxime intelligibiles; at hoc non efficit, ut essentiae rerum, prout remote, & in se sunt intelligibiles, non remaneant...

43. S. Anm. 40

44. Storchenau, *ibd.*, p.43: *Essentia entis, ut entis, est ipsa eius possibilitas...: dicitur intelligibilis, cum sit in statu pure logico...* Es ist zu bemerken, daß Storchenau in seiner Behandlung des Möglichen und Unmöglichen (*De possibili et impossibili*) eher als von verschiedenen Possibilen von der – in sich differenzierten – Möglichkeit selbst spricht. Seine Orientierung auf die in einer Aussage zum Ausdruck gebrachte *non-repugnantia* der Wesensmerkmale wird dadurch verständlich.

45. Dementsprechend spricht Storchenau am Anfang seiner Logik im Sinne von *ens possibile* stets von *res cogitabilis*.

(104.) 5. KÉP

MATTHIAS J. FRITSCH

ANSÄTZE ZUR RELIGIONSPHILOSOPHIE
BEI SIGISMUND VON STORCHENAU

Während religionsphilosophisches Denken so alt ist wie die menschliche Geistesgeschichte, ist Religionsphilosophie als Wissenschaft ein Produkt der Neuzeit. Entstanden aus dem spannungsreichen Verhältnis von Philosophie, Theologie und Religion im Zeitalter der Aufklärung, tritt sie im deutschen Sprachraum im Laufe des 18. Jahrhunderts an die Stelle der bisherigen „Natürlichen Theologie“.¹

Auf diese geistesgeschichtliche Entwicklung übten die Vertreter einer katholischen Philosophie und Theologie keinen entscheidenden Einfluß aus. Gerade in der Theologie stand die Verteidigung der eigenen Position gegen „Irrglaube“ und „Indifferentismus“ im Vordergrund. Erst mit der Leibniz-Wolffschen Philosophie glaubten die katholischen Theologen des deutschen Sprachraums, ihre wissenschaftliche Arbeit auf eine neue Grundlage stellen und den Glauben untermauern und festigen zu können. Dabei waren sie jedoch nicht bereit, den Inhalt der Offenbarung anzutasten, suchten allerdings nach Möglichkeiten, die Übereinstimmung von Vernunft und Glaube aufzuzeigen. In zunehmendem Maße wurde dabei der Religionsbegriff zum Ausgangspunkt theologischer Abhandlungen genommen.² Allerdings verlor man bei der allgemeinen Darstellung der Religion niemals die

1. Vgl. Feiereis, Konrad, Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts (= EThSt 18), Leipzig 1965; ders., Die Religion – ein Hauptthema der deutschen Aufklärung, in: Wieland, Georg (Hg.), Religion als Gegenstand der Philosophie, Paderborn u.a. 1997, 71-93; Kautlis, Ingo, Von den „Antinomien der Überzeugung“ und Aporien des modernen Theismus, in: Jaeschke, Walter (Hg.), Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812) (= Philosophisch-literarische Streitsachen 3), Bd. 1, Hamburg 1994, 12f. – Feiereis 242 sieht diesen Prozeß als einen der „wesentlichsten Merkmale“ der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts an.

2. Vgl. Feiereis, Umprägung, 225.

konkrete Religion, das Christentum, aus den Augen. So wurde von den katholischen Theologen Religionsphilosophie nicht nur als philosophische Behandlung von Religion, sondern auch als philosophische Rechtfertigung der christlichen Religion und der römisch-katholischen Kirche als der einzigen wahren Kirche verstanden.³

In diesem Prozeß der Herausbildung der Religionsphilosophie als einer eigenständigen Fachrichtung auch im katholischen Bereich kommt Sigismund von Storchenau (1731-1797)⁴ eine besondere Bedeutung zu, denn bei ihm ist die erste Ausprägung einer selbständigen katholischen Religionsphilosophie zu finden. Er ist auch der erste im deutschen Sprachraum, der den Begriff „Religionsphilosophie“ verwendet.⁵

Dabei ist jedoch auch bei Storchenau der apologetische Kontext nicht zu übersehen. Storchenau will die von der Philosophie aus geführten Angriffe gegen die Offenbarung auf der gleichen Ebene überwinden, also mit Hilfe der Vernunft die Vernunftgemäßheit des Christentums erweisen. Zu diesem Zweck orientiert sich Storchenau stark an der Philosophie Christian Wolffs, wobei er in manchen Punkten sogar noch über dessen Rationalismus hinausgeht.⁶

Storchenau behandelt sowohl in seinen lateinischen wie auch in den deutschsprachigen Werken⁷ – ganz in Übereinstimmung mit der sich in diesem Zeitraum verfestigenden Struktur des apologetischen Offenbarungstraktates⁸ – nacheinander die Themenfelder Religion, Offenbarung und Kirche. Im Religionstraktat weist er zunächst die Notwendigkeit von Religion überhaupt nach, bevor er sich der natürlichen Religion zuwendet. Diese besteht für ihn aus einem theoretischen und

3. Heinz, Gerhard, *Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktats der katholischen Schultheologie* (= TTS 25), Mainz 1984, 143.

4. Nähere biographische Hinweise bei Fritsch, Matthias, *Vernunft – Offenbarung – Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Sigismund von Storchenau* (= RSTh 53), Frankfurt a. M u.a. 1997, 23-25.

5. Im Titel seines Werkes: *Des Verfassers der Religionsphilosophie geistliche Reden auf alle Sonntage des Jahres, die vor ihrer Königlichen Hoheit, der Durchleuchtigsten Erzherzoginn Marianne von Österreich zu Klagenfurt im Gotteshause der Wohlerwürdigen Frauen Elisabethinerinnen sind gehalten worden*, 4 Bde., Augsburg 1784.

6. Vgl. Fritsch 58f.

7. Als wichtigste Werke sind in diesem Zusammenhang zu nennen: Sigismundi Storchenau E. S. I. in *Academia Vindobonensi Log. et Metaph. Professoris publ. ord. Institutionum metaphysicarum libri IV*, Vindobonae, Typis Ioan. Thom. Nob. de Trattner, MDCCCLXIX [Wien 1769] (abgekürzt IM); ders., *Die Philosophie der Religion*, 7 Bde., Augsburg, 1772-1781 (abgekürzt PR); ders., *Zugaben zur Philosophie der Religion*, 5 Bde., Augsburg, 1785-1789 (abgekürzt ZP). Eine vollständige Bibliographie Storchenaus findet sich bei Fritsch 28-39.

8Vgl. Heinz 204.

einem praktischen Teil⁹ und ist das unerläßliche Fundament jeder geoffenbarten Religion.¹⁰ Allerdings ist sie nicht ausreichend, um das letzte Ziel des Menschen, die ewige Seligkeit, zu erlangen.

Der Offenbarungsteil beschäftigt sich dann mit Möglichkeit, Notwendigkeit und Tatsächlichkeit einer sowohl der Art wie dem Inhalt nach übernatürlich geoffenbarten Religion.¹¹ Die Möglichkeit einer Offenbarung ergibt sich für Storchenau daraus, daß der Gedanke einer Offenbarung in sich widerspruchsfrei ist. Diesem Argument liegt natürlich Wolffs Möglichkeitsbegriff zugrunde, wonach eine logische Möglichkeit immer auch eine Realmöglichkeit darstellt.¹² Die Notwendigkeit der Offenbarung liegt in der Unvollständigkeit und Mangelhaftigkeit der natürlichen Religion begründet, vor allem im Fehlen einer verbindlichen Form von Kult und Rekonziliation.¹³ Die Realität der Offenbarung beweist Storchenau nicht nur a priori aus der Güte Gottes, sondern auch a posteriori aus der Existenz des Christentums. Dabei ist für ihn die These unanfechtbar, daß nicht alle vorhandenen Religionen gleichzeitig wahr sein können, weshalb von den vier Grundformen der Religion Heidentum, Islam, Judentum und Christentum nur eine geoffenbart sein kann. Als Beweisgründe für die Wahrheit des Christentums führt er die Glaubwürdigkeit der Schriften des Neuen Testaments an, die zu dessen Bestätigung gewirkten Wunder und Weissagungen, die übernatürlich schnelle Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten und schließlich die durch das Christentum hervorgerufene Verbesserung des sittlichen Verhaltens der Gläubigen sowie das Märtyrertum.¹⁴ Dieser extrinsezistische Beweisgang wird als der einzige der Offenbarung angemessene und als solcher von der Vernunft anerkannte Weg bezeichnet.¹⁵

In seinen Ausführungen zur Ekklesiologie¹⁶ weist Storchenau der Kirche eine zweifache Aufgabe zu: Zum einen hat sie sicherzustellen, daß die Schriften der Offenbarung, deren Authentizität ja schon bewiesen wurde, auch im weiteren Verlauf der Geschichte nicht verfälscht wurden, zum anderen ist sie bzw. das kirchliche Lehramt die einzig bevollmächtigte Instanz zur Auslegung und Interpretation der Offenbarung.¹⁷ Durch diese

9. Vgl. Fritsch 62f.

10. Vgl. ebd. 64f.

11. Storchenau liegt natürlich ein instruktionstheoretisches Offenbarungsmodell zugrunde. Vgl. Fritsch 70-72.

12. Vgl. ebd. 72-74.

13. Vgl. ebd. 74-77.

14. Vgl. ebd. 80-95.

15. Vgl. PR V 157-160; Fritsch 90, 95.

16. Storchenau legt keine komplette Ekklesiologie vor, sondern beschäftigt sich nur mit einigen für seinen Argumentationsgang wichtigen Einzelthemen.

17. Vgl. Fritsch 97-106.

Konzeption gerät allerdings die Vernunft in eine sehr ambivalente Rolle: Einerseits wird ihr die fast unbegrenzte Fähigkeit zugebilligt, den Menschen mit geradezu logischer Notwendigkeit zu Glaube, Offenbarung und Kirche zu führen. Wenn sie aber die Offenbarung sicher erwiesen hat, wird sie andererseits durch die uneingeschränkte Autorität der Kirche vollständig von diesem Glauben ausgeschlossen.¹⁸

Mit diesen Ausführungen bewegt sich Storchenau noch ganz in den Bahnen der üblichen zeitgenössischen Apologie.¹⁹ Darüber hinaus läßt sich jedoch bei Storchenau ein besonderes Interesse an grundsätzlichen Fragen der Religion feststellen. Schon in seinem Lehrbuch zur „Theologia naturalis“ von 1769 widmet er einen eigenen Abschnitt der Behandlung der Religion.²⁰ Dem Vorwurf, er verlasse damit den Aufgabenbereich der Philosophie und überschreite die Grenze zur Theologie, weist Storchenau mit dem Argument zurück, daß nichts der Philosophie fremd sei, was mit der natürlichen Vernunft bewiesen werden könne.²¹ Obwohl Storchenau nicht von den Grundgedanken der katholischen Theologie der deutschen Aufklärung abweicht und nur die schon dargestellte Argumentation vorbringt, ist doch sein methodisches Vorgehen bemerkenswert. Zum einen gibt die Ergänzung der „Theologia naturalis“ mit einem Religionstraktat zu erkennen, daß sich Storchenau der geistesgeschichtlichen Entwicklung bewußt ist, die von dieser traditionellen philosophischen Disziplin zur Erörterung der allgemeinen religiösen Problematik führt.²² Zum anderen wendet sich Storchenau den Fragen zu, die in den Mittelpunkt der allgemeinen Diskussion geraten sind, den Fragen nach dem Wesen der Religion, der Vielzahl der einzelnen Religionen und der Möglichkeit nur einer einzigen wahren Religion. Damit dürfte Storchenau der erste katholische Philosoph der deutschen Aufklärung gewesen sein, der sich ausdrücklich mit diesen Fragen beschäftigt.

Noch ausführlicher geht Storchenau auf diese Thematik in seinem ab 1772 erschienenen Werk „Die Philosophie der Religion“ ein. In diesem populär gehaltenem Werk setzt er sich – ebenfalls in apologetischer Weise – mit dem wachsenden Unglauben und Indifferentismus unter seinen Zeitgenossen auseinander. In besonderem Maße wendet er sich gegen den Deismus französischer und vor allem englischer Provenienz.²³ Dabei konzentriert sich

18. Vgl. ebd. 114-116.

19. Vgl. etwa Heinz 162-209.

20. *Institutiones metaphysicae*. Bd. 4: *Theologia naturalis*. Sectio IV: *De religione*.

21. Vgl. ebd. § 86.

22. Vgl. Feiereis, *Umprägung*, 229f.; Fritsch 174-176.

23. Für den französischen Deismus beschäftigt er sich dabei besonders mit P. Bayle, D. Diderot und Voltaire; im Bereich des englischen Deismus mit Th. Hobbes, M. Tindal, A. Collins, A. Ashley-Cooper Earl of Shaftesbury und H. St. J. Viscount Bolingbroke.

Storchenau auf bestimmte Themenbereiche, die ihm in besonderer Weise geeignet erscheinen, die Berechtigung des Deismus zu widerlegen.

Zunächst behandelt Storchenau die Existenz, den Begriff und die Eigenschaften Gottes. Dabei orientiert er sich in starkem Maße an den Auffassungen Chr. Wolffs, greift aber auch auf die zeitgenössischen physikotheologischen Argumente zurück.²⁴ Ausführlich erörtert Storchenau das Thema der Vorsehung Gottes und die Theodizeeproblematik, da er in Anlehnung an Cicero als entscheidendes Merkmal des Deismus die Leugnung der göttlichen Vorsehung ansieht. Gegen die Argumente P. Bayles erneuert Storchenau die Unterscheidung Leibniz' zwischen *malum metaphysicum*, *malum physicum* und *malum morale* und erweist auf diese Art die Güte und die Vorsehung Gottes.²⁵

Den Schwerpunkt seiner Auseinandersetzung mit den deistischen Positionen legt Storchenau jedoch auf das Feld der natürlichen Religion. Dabei lassen sich zwei Kritikpunkte deutlich unterscheiden. Zunächst nimmt Storchenau zu der deistischen These von der Heilsuffizienz der natürlichen Religion Stellung, wobei er sich in besonderem Maße mit Matthew Tindals Werk „Christianity as old as the Creation“²⁶ auseinandersetzt.

Tindal bestimmt Religion ihrem Inhalt nach als Erfüllung der Pflichten gegen Gott und die Menschen. Was sich nicht auf die Ehre Gottes und das Wohl der Menschheit bezieht, ist nicht Religion, sondern Aberglaube. Natürliche und geoffenbarte Religion unterscheiden sich nach ihm einzig in formaler Hinsicht durch die unterschiedliche Art und Weise, wie sie zur Kenntnis des Menschen gelangten. Daher kann die Offenbarung keine Pflichten lehren, die nicht auch in der natürlichen Religion enthalten und als verbindlich eingesehen werden können. Vielmehr ist die natürliche Religion der Inbegriff aller Pflichten, die der Mensch als vernünftiges und freies Geschöpf haben kann. Religion setzt also die Moral voraus. Da aber das moralische Handeln stets auf das Wohl der Menschheit als oberstes Prinzip bezogen bleibt, gibt es keine Pflichten, die der Mensch nur Gott schuldet. Durch die traditionellen Riten und Zeremonien als bloß äußerlichen Handlungen wird folglich Gott als absolutes Wesen kein Dienst erwiesen, da Gott Moralität und Heiligkeit der Gesinnung erwartet, nicht aber leere Rituale. So kann die natürliche Religion als vollkommen angesehen werden, wobei hier fünf verschiedene Aspekte zu differenzieren sind:

24. Vgl. Fritsch 125-136.

25. Vgl. ebd. 136-147.

26. Tindal, Matthew, *Christianity as old as the Creation, or, the Gospel a Republication of the Religion of Nature*, London 1730 (ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1967).

1. Die natürliche Religion ist vollkommen, da sie kein Erzeugnis der menschlichen Vernunft ist, sondern als „innere Offenbarung“²⁷ auf Gott selbst zurückgeht.
2. Die natürliche Religion ist vollkommen, da sich jeder Mensch durch seine Vernunft zweifelsfrei Gewißheit über ihren Inhalt verschaffen kann.
3. Sie ist als vollkommen anzusehen, da sie in gleicher Weise wie die geoffenbarte Religion den Willen Gottes zum Ausdruck bringt.
4. Des weiteren kommt der natürlichen Religion Vollkommenheit zu, da sie dem Menschen als einem Vernunftwesen einen ihm angemessenen Gottesdienst ermöglicht, der auf der Einsicht in die Verbindlichkeit des Gesetzes beruht und nicht auf Strafen und Belohnungen.
5. Schließlich ist die natürliche Religion als vollkommen anzusehen, da sie das Fundament der geoffenbarten Religion abgibt.

Diesen Vorstellungen setzt Storchenau seine Konzeption einer natürlichen Religion entgegen. Dabei kommt er in manchen Punkten zu ähnlichen Ergebnissen: So geht die natürliche Religion auch in seiner Konzeption auf Gott zurück: Er betont ihre „Heiligkeit“ und „Göttlichkeit“²⁸ und hält ausdrücklich fest, daß eine natürliche Offenbarung existiert, die von Gott stammt.²⁹ Aufgrund dieser natürlichen Offenbarung kann der Mensch auch mit seiner Vernunft Gottes Gebote erkennen. Ebenso kommt Storchenau mit Tindal darin überein, daß die natürliche Religion den Willen Gottes ebenso zum Ausdruck bringt wie die Offenbarung. Deswegen steht es nach Storchenau auch nicht im Belieben des einzelnen, sich zur natürlichen Religion zu bekennen. Vielmehr sind deren Verpflichtungen für jeden Menschen obligatorisch.³⁰

In anderen Punkten aber differieren Storchenaus Anschauungen in erheblichem Maße von den Thesen Tindals. So weist er die Behauptung zurück, jeder Mensch könne mit seiner Vernunft eine vollständige und heilssuffiziente Religion erkennen. Er betont statt dessen, daß die Vernunft nicht in der Lage sei, ein „vollständiges Religionssystem“, d.h. alle zum Heil notwendigen theoretischen und praktischen Wahrheiten sowie eine Gott gefällige Form des äußeren Gottesdienstes erkennen zu können.³¹ Darüber hinaus fehle der menschlichen Vernunft und somit auch der natürlichen Religion die Kraft, die menschlichen

27. Tindal spricht von „internal revelation“. Vgl. ebd. 3.

28. PR III 271.

29. Vgl. ebd. 276.

30. Vgl. ebd. 102.

31. Vgl. ebd., 211-224, Zitat 211.

Begierden und Leidenschaften im Zaum zu halten.³² Schließlich könne die natürliche Religion nicht von allen Menschen erkannt werden, da ihre Erkenntnis hohe intellektuelle Anforderungen stelle.³³

In gleichem Maße weist Storchenau die zeitgenössische Unterscheidung zurück zwischen einem inneren, wahren Gottesdienst, der aus der Liebe zu Gott und dem Nächsten besteht, und einem äußeren, formellen Gottesdienst, der sich in der Beachtung kultischer Vorschriften erschöpft. Für ihn bildet ein äußerer Gottesdienst einen integralen Bestandteil jeglicher Religion.³⁴ Diese Verpflichtung des Menschen zu einem äußeren Gottesdienst ist nicht von einer Offenbarung abhängig, sondern zählt zu den natürlichen Pflichten des Menschen und ist von der menschlichen Vernunft prinzipiell jederzeit einsehbar. So ist eine rein geistige Religion dem körperhaften Menschen unangemessen.³⁵ Vielmehr braucht eine der Natur des Menschen adaptierte Religion auch eine sinnhafte Komponente. Außerdem hat Gott in seiner absoluten Vollmacht das Recht, vom Menschen alle Arten von Diensten zu fordern, auch einen äußerlichen Gottesdienst.³⁶ Schließlich wurde der Mensch als soziales Wesen erschaffen und hat daher die Pflicht, Gott auch gemeinschaftlich zu loben, was sich aber nach Storchenau ohne einen äußerlichen Gottesdienst nicht bewerkstelligen läßt.³⁷ Aus diesen Gründen gebührt Gott ein auch äußerlicher Gottesdienst.³⁸

Deswegen kann nach Ansicht Storchenaus der natürlichen Religion keine Vollkommenheit zukommen: „Ihre Anhänger können nicht, Gott, wie sichs gebühret, verehren; denn sie haben von ihm, und seinen Eigenschaften, nur schwankende und unrichtige Begriffe; sie vermögen nicht, den äußerlichen Gottesdienst nach seinem Wohlgefallen einzurichten; sie vermissen die kräftigen Mittel, stets dem Gesetze treu zu leben; sie wissen endlich auch die Art und Weise nicht, den mit einer Verletzung desselben, beleidigten Gesetzgeber zu versöhnen.“³⁹

Noch mit einem weiteren Argument versucht Storchenau die zeitgenössische Hochachtung der natürlichen Religion zu korrigieren. Dazu greift er auf die These einer Uroffenbarung zurück, also einer

32. Vgl. ebd. 242-244.

33. Vgl. ebd. 228, 240. Vgl. zum Ganzen Fritsch 151f.

34. Vgl. IM IV, § 91.

35. Vgl. PR III, 183.

36. Vgl. ebd., 112-114.

37. Vgl. ebd., 116.

38. Storchenau betont allerdings, „daß die äußerlichen und sichtbaren Handlungen, zwar einen wesentlichen Bestandtheil; nicht aber das Wesen der Religion“ darstellen (PR III, 117). Deswegen lehnt er auch eine Fixierung einzig auf äußerliche Handlungen als Heuchelei ab (Vgl. ebd., 117-119).

39. Ebd., 279f.

unmittelbaren Offenbarung Gottes an die ersten Menschen.⁴⁰ Mit einer Bestimmtheit, wie sie kaum ein anderer katholischer Theologe der Aufklärungszeit aufweist⁴¹, bekräftigt er, daß die natürliche Religion „nie alleine, auf dem Erdboden herrschete: sondern stets von einer Offenbarung begleitet wurde. Schon vom Anbeginn der Welt, kam der gütigste Schöpfer, den Menschen zu Hilfe; und machte ihnen, manche sowohl theoretischen, als praktischen Religionswahrheiten kund; Wahrheiten, welche ihre eingeschränkte Vernunft, nie würde erreicht haben.“⁴² Als Beweis verweist Storchenau auf die allgemeine Verbreitung von Opfern zu allen Zeiten und in allen Religionen, die sich nicht aus der menschlichen Vernunft alleine ergeben kann.

Diese Theorie der Uroffenbarung hat Storchenau wohl von dem französischen Jesuiten und zeitweiligem Missionar Joseph François Lafitau (auch Lafiteau; 1681-1746) übernommen.⁴³, für seine Zwecke jedoch geringfügig modifiziert. Während Lafitau den Schwerpunkt seiner apologetischen Bemühungen auf den Nachweis einer Urreligion legt, um die Leugnung eines universellen Charakters von Religion zu verhindern, und der Frage nach der Uroffenbarung eher untergeordnete Bedeutung beimißt, kehrt Storchenau diese Rangordnung um. Sein Hauptanliegen ist die Widerlegung der deistischen Konzeption einer rein natürlichen Religion, weshalb der Akzent seiner Argumentation auf dem Offenbarungscharakter der Urreligion, der Uroffenbarung, liegt.⁴⁴

40. Der Begriff der Uroffenbarung darf in diesem Zusammenhang nicht verstanden werden im Sinne einer „Grundoffenbarung“, die sich in den Werken der Schöpfung kundtut und in manchen Fällen als „Uroffenbarung“ bezeichnet wird, oder einer „Schöpfungs- oder Uroffenbarung Gottes in der Wirklichkeit des Menschen und der Welt“, von der der evangelische Dogmatiker Paul Althaus in seinem „Grundriß der Dogmatik“, Gütersloh 31947, 13, spricht.

41. Vgl. Feiereis, Umprägung, 232.

42. PR III, 286.

43. Lafitau, Joseph François, *Moeurs des sauvages américains, comparées aux moeurs des premiers temps*, 2 Bde., Paris 1724. Für die Herkunft der Theorie der Uroffenbarung bei Storchenau dürfte die Verbindung zu den Ideen J. G. Hamanns und J. G. Herders, wie etwa Feiereis, Umprägung, 232 vermutet, nur von untergeordneter Bedeutung sein. Sicherlich hat Storchenau vor allem im vierten Band seiner „Zugaben zur Philosophie der Religion“, in dem er das Thema der Uroffenbarung und Urreligion ausführlich erörtert, das Gedankengut J. G. Herders, besonders dessen Werk „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts“, 2 Bde., Riga 1774-76, rezipiert und verarbeitet. Dies läßt sich nicht nur an inhaltlichen, sondern auch an sprachlichen Übereinstimmungen erkennen. Die primäre Quelle – auch in zeitlicher Hinsicht – dürfte allerdings das Werk J. F. Lafitaus sein. Auch zwischen J. G. Herder und J. F. Lafitau bestehen Verbindungen: J. G. Herder schätzte J. F. Lafitaus Werk und scheint von dessen Gedanken einer überall in Spuren verbreiteten Uroffenbarung angeregt worden zu sein. Vgl. Meinecke, Friedrich, *Die Entstehung des Historismus*, München 1946, S. 73; Hötzel, Norbert, *Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus* (= MThS.S 24), München 1962, S. 30.

44. Eine nahezu identische Konzeption einer Theorie der Uroffenbarung findet sich auch bei dem französischen Apologeten Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790), so in seinem Hauptwerk *Traité historique et dogmatique de la vraie religion avec la réfutation des erreurs qui lui ont été opposées dans les differens siècles*, 12 Bde., Paris 1780. Auch dessen Werk ist Storchenau bekannt.

Diese Uroffenbarung bringt Storchenau in Parallele zur mosaischen und zur christlichen Offenbarung und kann dadurch einen von der göttlichen Vorsehung vorherbestimmten Plan in der Religionsgeschichte der Menschheit erkennen.⁴⁵ Für Storchenau betreffen die Unterschiede zwischen der natürlichen Religion, der mosaischen Offenbarung und dem Christentum hauptsächlich den Bereich des äußerlichen Gottesdienstes. Dabei stellen die zunächst in der mosaischen und dann in der christlichen Offenbarung mitgeteilten Gesetze eine Vervollkommnung der natürlichen Religion dar. So gibt es nur eine einzige Religion, die sich unter der Leitung der Vorsehung entwickelt⁴⁶ und die der Mensch in der Uroffenbarung empfängt. So ist die Uroffenbarung ein Ausdruck der Sorge Gottes um den Menschen, denn die noch ungeübte Vernunft der ersten Menschen, zudem noch abgelenkt von den alltäglichen Besorgungen und Verrichtungen, hätte zuviel Zeit gebraucht, um diejenigen Wahrheiten der natürlichen Religion zu erkennen, die der menschlichen Vernunft einsehbar sind.⁴⁷ Auch war diese erste Religion der „Kindheit“ des Menschen angepaßt. Sie enthielt nur wenige Glaubenssätze und setzte nur einen einfachen Gottesdienst fest.

Als sich jedoch im Laufe der Geschichte die Situation der Menschheit geändert hatte und sich Völker und Reiche konstituierten, mußte sich auch die Religion den veränderten soziologischen Gegebenheiten anpassen. Diesen Zweck erfüllte die mosaische Offenbarung, die nach Storchenau nicht nur religiöse Inhalte und kultische Bestimmungen umfaßt, sondern auch eine vollständige Staatsverfassung in sich einschließt.⁴⁸ Im religiösen Bereich enthält diese mosaische Offenbarung keine inhaltlich neuen Glaubenssätze: Den Dekalog sieht Storchenau als den „Codex der natürlichen Sittenlehre“⁴⁹ an, und auch die neue Form des Gottesdienstes ist von der alten nicht wesentlich unterschieden, sondern nur mit der Institution des Priestertums versehen worden, was sich mit soziologischen Erwägungen begründen läßt.⁵⁰

45. Vgl. ZP IV, 8. – Vgl. auch die Überschrift des ganzen Abschnittes bei Storchenau: „Die Oekonomie der göttlichen Vorsehung in Absicht auf die Religion“ (ebd., 1). – Mit seiner Einteilung orientiert sich Storchenau wohl auch am traditionellen theologischen Schema der drei Zeiten (*Legis naturae, scriptae, gratiae*).

46. Vgl. ZP IV, 4f. – Storchenau verwendet als Analogie das Bild einer Pflanze, die vom Samen über den Keim zur vollständigen Pflanze auswächst und doch immer dieselbe bleibt.

47. Vgl. ZP IV, 10. – In diesem Verständnis der Uroffenbarung als Beschleunigung der natürlichen Vernunft des Menschen spiegeln sich die Gedanken G. E. Lessings und J. G. Herders wieder. Storchenau hält allerdings ausdrücklich daran fest, daß nicht alle Momente der Uroffenbarung der menschlichen Vernunft prinzipiell einsehbar sind.

48. Vgl. ZP IV, 29-31.

49. Ebd., 31.

50. Vgl. ebd., 31f. – Die Priester haben nach Storchenau in einer kultivierten Nation die ehemalige Rolle der Familienväter und Sippenoberhäupter als Hüter und Bewahrer der ursprünglichen Religion zu übernehmen.

Zur Zeit Jesu war nach Storchenaus Modell wiederum eine andere Situation entstanden: Da bei den heidnischen Völkern Kultur und Sitten wuchsen, wurden sie zu einer anderen Religion als ihrem traditionellen Polytheismus befähigt.⁵¹ Die inzwischen reifer gewordene Menschheit war befähigt, eine neue, allgemeine, für alle Völker gültige Offenbarung zu empfangen⁵², die aufgrund der allgemeinen Verderbnis von Moral und Sitten auch unbedingt vonnöten war.⁵³ Wegen der unumgänglichen Notwendigkeit dieses Reifungsprozesses der Menschheit kann nach Storchenau auch nicht der Vorwurf erhoben werden, das Christentum sei im Laufe der Geschichte verspätet geoffenbart worden.⁵⁴

So ist das Christentum durch den Plan der göttlichen Vorsehung über die mosaische Offenbarung auf das Engste mit der natürlichen Religion verbunden. Auch inhaltlich besteht nach Storchenau Kontinuität zwischen den einzelnen Entwicklungsstadien der Religion.⁵⁵ Der Plan Gottes ist jedoch mit der Entstehung des Christentums noch nicht beendet, sondern hat auch weiterhin Bestand. Allerdings distanziert sich Storchenau mit aller Deutlichkeit von den Thesen G. E. Lessings, der eine weitere, vierte Offenbarung für möglich hält.⁵⁶ Er hält fest: „Endiget er sich aber da, dieser Plan: oder geht er weiter fort; und wenn er fortgeht: führet er uns zu einer neuen, zur vierten Offenbarung? Er endiget sich nicht, er geht weiter fort: aber zu einer neuen Offenbarung, nein! dazu führet er uns nicht.“⁵⁷ Der Plan Gottes erstreckt sich nur noch auf die Verbreitung und Erhaltung des Christentums in der Welt. Jede weitere Offenbarung wäre sinnlos, da Gott selbst in der Person Jesu Christi die Menschen persönlich unterrichtet hat. Ein besserer oder nützlicherer Unterricht wäre nicht mehr zu erwarten.⁵⁸

Zusammenfassend zieht Storchenau den Schluß, daß es eine „natürliche Religion, welche die moralische Vernunft von sich selbst ausgedacht hätte“⁵⁹, faktisch nicht gibt und auch nie gegeben hat, weswegen auch seiner Ansicht nach kein vernünftiger Philosoph eine der-

51. Vgl. ZP IV, 77f.

52. Vgl. ebd., 76f.

53. Vgl. ebd., 78f.

54. Vgl. ebd., 80-84. – So weist Storchenau darauf hin, daß etwa der durch das römische Imperium garantierte Friede unabdingbare Voraussetzung für die erfolgreiche Missionstätigkeit der Apostel war.

55. Vgl. Fritsch 161.

56. Vgl. Lessing, Gotthold Ephraim, Die Erziehung des Menschengeschlechts, §§ 86-90, in: ders., Sämtliche Schriften, hg. von Karl Lachmann. Dritte, auf's neue durchgesehene und vermehrte Auflage von Franz Muncker, 23 Bde., Stuttgart-Leipzig 1886-1924 (ND Berlin 1968). Bd. 13, S. 433f.

57. ZP IV, 89f.

58. Vgl. ebd., 90f.

59. Ebd., S. 198.

artige Theorie vertritt.⁶⁰ Jedoch existiert ohne Zweifel eine natürliche Religion, „welche gerade den natürlichen Bedürfnissen der Menschheit, der Natur Gottes und jener des Menschen vollkommen angemessen ist; und deren Grundsätze – bis auf einige wenigen [sic!] – wenn sie einmal bekannt sind, sich von der menschlichen schon cultivierten Vernunft, begreifen und demonstrieren lassen.“⁶¹ Diese Art der natürlichen Religion kann zwar von der Vernunft des Menschen allein nicht entdeckt werden. Sobald sie aber – auf übernatürliche Art und Weise – dem Menschen bekannt gemacht wird, kann er sie mit seiner Vernunft jederzeit einsehen.⁶² Von dieser Art ist bei genauer Betrachtung auch die von den Deisten und Aufklärern propagierte natürliche Religion.⁶³ Alles Gute und Richtige etwa, das sie im Rahmen ihrer Ethik behaupten, ist nach Anschauung Storchenaus vom Christentum übernommen.⁶⁴ Versteht man hingegen die natürliche Religion als eine allein von der menschlichen Vernunft gefundene Religion, so hat eine solche laut Storchenau zu keiner Zeit existiert.⁶⁵ Vielmehr ist die Religion des zeitgenössischen Deismus nur eine depravierte Erscheinungsform der ursprünglichen, in einer Uroffenbarung erfahrenen Religion, die aber ihre Herkunft vergessen hat und letztendlich nur zu vollständigem Atheismus führen kann.⁶⁶

So bleibt als Resümee festzuhalten: Storchenau kann mit vollem Recht als einer der wenigen katholischen Gelehrten der deutschen Auf-

60. Vgl. ebd., S. 198.

61. Ebd., 198f. – Diese Einschränkung ergibt sich, da die Uroffenbarung nach Storchenau einige Inhalte besitzt, die der Vernunft des Menschen prinzipiell nicht einsichtig sind. Dazu zählt Storchenau etwa die Lehre von der Erbsünde, die Verheißung des Erlösers oder die von Gott geoffenbarte Form der Rekonkiliation (vgl. ebd., 199). – Auch in den Theorien J. F. Lafitau und N.-S. Bergiers enthält die Uroffenbarung diese Geheimnisse. Vgl. Hötzel, 27, 41.

62. Storchenau kann sich bei dieser Differenzierung auf J. Locke und den englischen Deisten Th. Morgan berufen. – Vgl. ZP IV, 200-202; Locke, John, *The Reasonableness of Christianity*, in: ders., *The Works*, Bd. 7, London 1823 (ND Aalen 1967), 144f.; Morgan, Thomas, *The Moral Philosopher*, Bd. 1, London 1738 (ND mit einer Einleitung von Günter Gawlick Stuttgart-Bad Cannstatt 1969), 144.

63. Vgl. ZP IV, 202f.

64. Vgl. ebd., 201. – Storchenau beruft sich bei dieser Aussage wiederum auf Th. Morgan, den er im Zitat anführt: „Die von den Kräften der menschlichen Vernunft, in Absicht auf die Moral und Religion richtig urteilen wollen, müssen auf jene Welttheile die Augen werfen, wo das Licht der Offenbarung nie geschienen hat. Dieser Anblick wirds machen: daß sie mit sich selber weniger zufrieden, und gegen Gott wegen der Wohlthat des Evangeliums dankbarer seyn werden. Gewiß wenn die natürliche Religion im gegenwärtigen Zustande der verderbten Menschheit, in alle Herzen so tief und klar eingepreget wäre: würde es etwas Sonderbares seyn: daß die Chineser, Inden [sic!], Aegypter und Griechen, nicht endlich ein System der natürlichen Religion erfunden hätten, welche so vollkommen wäre: als jene des Christenthums.“ (Ebd., 204f.; Original bei Morgan, Thomas, *The Moral Philosopher*, Bd. 1, 144f.).

65. Vgl. ZP IV, 205.

66. Vgl. ebd., 227f.

klärungszeit angesehen werden, der in seinen philosophischen Ansichten auf dem Gebiet der Religion eine beachtliche Selbständigkeit zeigt. In seinen Werken tritt das Bestreben zutage, die Religionsphilosophie als eine eigene Disziplin herauszubilden, wozu seine Veröffentlichungen einen ersten Beitrag darstellen sollen. Deswegen ist es verfehlt, Storchenau als Apologeten darzustellen, der „die Entwicklung des apologetischen Offenbarungstraktates nicht nennenswert gefördert [hat]“⁶⁷. Eine solche Klassifizierung wird dem Neuen, das mit Storchenau beginnt, nicht gerecht. Wenn er auch ein apologetisches Interesse nicht verleugnen kann, so gilt doch sein Hauptaugenmerk nicht der herkömmlichen Apologetik. Vielmehr legt er – zum ersten Mal in der katholischen Aufklärung – eine „Philosophie der Religion“ vor. Damit will er einen konstruktiven Beitrag leisten zu den von der Aufklärung aufgeworfenen Fragen über die Religion. Mit dieser Intention steht Storchenau am Anfang einer Entwicklung, in deren Verlauf sich auch auf katholischer Seite die Religionsphilosophie von der traditionellen Schulapologetik trennt und als eigenständige Disziplin etabliert.

67. Heinz, S. 204.

ILDAR KHARISSOV – ALEXANDRE KOUDRIAVTSEV

AUS DER GESCHICHTE DER „LATEINISCHEN LEHRE“
IN RUßLAND: „EIN BASILIANISCHER MÖNCH“
UND DIE OSTSLAWISCHE HYMNOGRAPHIE.

Der Beginn der Aufklärungsbewegung in Rußland wird in den meisten russischsprachigen wie auch in manchen von diesen beeinflussten anderssprachigen Studien auf die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts datiert¹.

Die etwa hundert Jahre zuvor in Angriff genommene Korrektur der sogenannten „Fehler“ in den russischen gottesdienstlichen Büchern führte zur Kirchenreform des Patriarchen *Nikon* (1652-1667), die die Spaltung der russischen Kirche zur Folge hatte. Die Bedeutung dieser Kirchenspaltung ging allerdings weit über den Rahmen des theologischen Widerstreits zwischen den Verfechtern der alten Tradition – den sogenannten *Altgläubigen*, auch *Kirchenspalter* genannt – und den Anhängern der Reform hinaus. Im Grunde handelte es sich um den Anfang der Europäisierung Rußlands, die von den *Altgläubigen* nicht akzeptiert werden konnte. Die Kennzeichen dieser Europäisierung, die sich zur Zeit des Zaren *Alexej Michajlowitsch* (1645-1676) in allen kulturellen Bereichen, vom Kirchenleben bis hin zum Schul- und Theaterwesen, durchzusetzen begann, werden oft für die ersten Schritte der Aufklärungsbewegung in Rußland gehalten.

Angesichts des damaligen Moskauer Rußlands kann jedoch trotz des häufig anzutreffenden Bemühens, in den Traktaten der russischen Gelehrten jener Zeit Parallelen zu den Ideen der westeuropäischen Aufklärungsphilosophen wie Francis Bacon oder John Locke zu finden,

1. Kennzeichnend ist in diesem Zusammenhang der Titel eines Aufsatzes, der Ergebnisse einer langen Diskussion über die russische Aufklärung zusammenfaßt: Schmidt, Horst. Die russische Literatur der Aufklärung 1650 – 1825. Bilanz – gesellschaftliche und geistige Grundlagen – literarischer Prozeß. [Schmidt 1985.]

von einem Kulturparadigma aufklärerischen Musters oder von einer Aufklärungsphilosophie keine Rede sein, denn selbst die scholastische Gelehrtheit war im vor-petrinischen Rußland selten anzutreffen und stellte etwas durchaus fortschrittliches dar. Die Autoren des vorliegenden Referates gehen daher davon aus, daß das Wort „Aufklärung“ in Bezug auf die russische Kultur der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nur in seiner weiten, nicht-philosophischen Bedeutung zu verstehen ist – etwa im Sinne von „Propagieren einer vielseitigen Ausbildung“, „Kampf gegen Aberglauben“, in manchen Fällen auch „Verbreitung von naturwissenschaftlichem Wissen“ und ähnlichem.

In einem Punkt jedoch ähnelt der oben genannte Widerstreit zwischen den Traditionalisten und Reformatoren in Rußland den Prozessen, die das europäische Geistesleben im 17. Jahrhundert bestimmten: viele Phänomene werden nicht mehr im Rahmen des *Glaubens*, sondern als Erscheinungen der *Kultur* gesehen. In Rußland äußerte sich dies primär im Bereich der Literatur und Kunst. Das *Heilige* einerseits und seine *Beschreibung* andererseits – ob diese „Beschreibung“ die Form eines Buches, einer Ikone oder eines „gottesgefälligen“ Musikstückes hat – werden im Bewußtsein zunehmend voneinander getrennt.

An dem Prozeß, der die Säkularisierung und Verwestlichung der russischen Kultur im 18. Jahrhundert vorweggenommen hat, waren verschiedene Parteien und soziale Gruppen beteiligt². Im vorliegenden Referat wird eine ideologische Richtung, die von den Zeitgenossen als „lateinische Lehre“ bezeichnet wurde, am Beispiel *Simeon Polotzkij*s und eines seiner literarischen Werke näher untersucht.

„Das 17. Jahrhundert sah keinen Unterschied zwischen einem Philosophen und einem Dichter“³. In Bezug auf die gesamte russische Kultur des 17. Jahrhunderts erscheint diese Aussage als zu kategorisch formuliert, sie trifft jedoch die Figur Simeon Polotzkij (1629-1680) vollkommen zu. Simeon⁴ wurde von den Zeitgenossen als Gelehrter synthetischen Typus angesehen, als eine beinahe in allen Bereichen der damaligen (scholastischen) „Weisheit“, die u.a. auch Kenntnisse in der Dichtkunst umfaßte, kundige Person, und seine Tätigkeit als Literat erschien als von seiner ideologischen Position unabtrennbar. Als erster

2. Nicht zu vergessen ist hier auch die Rolle der Ausländer im Dienste des russischen Zaren – der Bewohner der sogenannten „neuen Deutschen Vorstadt“ Moskaus. (Bekanntlich haben die Russen damals alle Westeuropäer als „Nemtzy“ – „Deutsche“ – bezeichnet. So wohnten in dieser Ausländersiedlung neben den Deutschen auch „französische Nemtzy“, „holländische Nemtzy“ usw.) Vgl.: Brückner 1878.

3. Pantschenko 1984: 182.

4. Der eigentliche Name ist *Samuil Gavrilowitsch Petrowskij-Sitnianowitsch*; *Simeon* ist sein orthodoxer Klostername, *Polotzkij* (andere Transkriptionsweisen: *Polozki*, *Polotski*, *Polockij*) weist auf die Stadt Polotzk in Weißrußland hin, woher er nach Moskau kam.

russischer Hofdichter, Lehrer der Philosophie, Rhetorik, Poetik, des Lateins und anderer Disziplinen in einem orthodoxen Kloster in Moskau, etwas später Hauslehrer der Zarenfamilie und bedeutender Verleger, ein Prediger, der laut seinen konservativen Gegnern anstatt „Gott in Einfachheit zu dienen“ „die Reden mit philosophischen Versen ausschmückte“, stellt Simeon Polotzkij einen Protagonisten des im Moskauer Rußland ungewohnten europäischen Kulturparadigmas (in ihrer etwas provinziellen schulmäßigen Variante) dar.

Gemeinsam mit *Lasar Baranowitsch*, *Innokentij Gisel*, *Silvester Medwedem*, später auch *Dimitrij Rostowskij*, *Stefan Jaworskij* und vielen anderen⁵ ging Simeon Polotzkij als Anhänger der sogenannten „*lateinischen Lehre*“ (rus. „latinskoe utschenie“) in die Geschichte der russischen – und weiter gefaßt – ostslawischen Kultur ein. Unter dieser „Lehre“ wurde Ende des 16. bis Anfang des 18. Jh. im ostslawischen Sprachraum entweder die katholische scholastische Gelehrtheit selbst oder die auf letztere orientierte Bildung in Schulen der Orthodoxer und Unitarier verstanden.

In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß die Bekanntheit der Ostslawen mit der katholischen Tradition, die den Charakter der russischen Kultur im 17. bis zum frühen 18. Jahrhundert stark beeinflusste und eine Konkurrenz zu der bis dahin im orthodoxen Rußland verbreiteten „griechischen Lehre“ darstellte, schon auf die Zeit der vor-mongolischen Rus' zurückzuführen ist: zu nennen sind hier vor allem die dominikanischen Missionen in Kiew, Lwow, Halitsch und Peremyschl im 13. Jahrhundert. Der Einfluß der katholischen Kirche auf die südwestlichen Fürstentümer der alten – Kiewer – Rus' wurde in den darauffolgenden drei Jahrhunderten immer stärker, während das Moskauer Rußland sich immer mehr (insbesondere nach der Florentiner Kirchenunion von 1439, die die russische Kirche nicht akzeptierte) als die einzige wahre Grundfeste der Ostkirche, ja als das „dritte Rom“, dem „kein viertes folgen wird“, verstand und jegliche Versuche der Annäherung an die katholische Kirche ablehnte.

Eine neue Phase in der Verbreitung der lateinischen Gelehrtheit zuerst auf dem Territorium der von polnischen und litauischen Königen eroberten klein- und weißrussischen Gebiete, später auch im Moskauer Rußland, wurden durch die Union der orthodoxen westrussischen und der katholischen Kirche (Brest, 1596)⁶ eröffnet. Durch die Tätigkeit der unierten Metropoliten *Ipatij Potzej* (1599-1613) und *Iosif*

5. Bezüglich dieser Gelehrten spricht Ronald Vroon von einer „Orthodoxen Aufklärung“ („Orthodox enlightenment“), die vom Kiewer Mohyla-Kollegium (s.u.) ausging [Vroon 1995: 297].

6. Über die Geschichte der unierten Kirche, die auch unter dem Namen „ostkatholische Kirche des griechischen Ritus“ bekannt ist, vgl.: Madey 1969.

Weljamin Rutzkij (1613-1637) wurden viele orthodoxe Klöster der unierten Kirche angegliedert. Etwa vierzig Klöster übernahmen dabei den Statut des am Anfang des 17. Jahrhunderts mit Hilfe der Karmeliter gegründeten unierten *Basilianerordens*. Neben den Jesuitenkollegs waren die Schulen der Unitarier maßgebliche Vermittler des westlichen Bildungswesens in Klein- und Weißrußland. Aber auch die orthodoxen Bruderschulen, die in Klein-, Weiß- und später auch im Moskauer Rußland als eine Konkurrenz zu den „lateinischen“ Bildungsstätten entstanden, übernahmen viele Prinzipien der katholischen Ausbildung, die von der Auswahl der zu lehrenden Disziplinen bis zur Gestaltung der Freizeit von Studierenden reichten.

Eine der wichtigsten solcher orthodoxer Schulen war das Kiewer Mohyla-Kollegium (seit 1701 Mohyla-Akademie), das vom Kiewer Metropolit *Petro Mohyla* (1633-1646, geb. 1596) nach dem Vorbild der Krakauer Universität eingerichtet wurde. Dieses Kollegium hatte der in Weißrußland geborene Simeon Polotzkij um 1651 absolviert, bevor er bis 1653 an der Jesuitenakademie in Wilna (Vilnius) studierte. Das Kiewer Kollegium bot Unterricht in den *artes liberales*, in den oberen Klassen auch in Philosophie und Theologie an; die Unterrichtssprache war hauptsächlich Latein (außerdem wurden Polnisch und Kirchenslawisch verwendet). Über die Disziplinen, die Simeon in Wilna studierte, geben seine Konspekte aus dieser Zeit Auskunft: „Disputationes theologicae” – „reverendi patris Casimiri Coialowiz”, „Disputationes [...] Thomae Aquinatis”, „Theologia controversa” usw.⁷. Um in dieser Jesuitenakademie studieren zu können, war Simeon dem oben erwähnten unierten Basilianerorden beigetreten, der in Klein- und Weißrußland eine Art Kompromiß zwischen griechisch-orthodoxer und römisch-katholischer Tradition bot.

Politische Ereignisse (Krieg des Moskauer Rußlands gegen Polen-Litauen) und nicht zuletzt wohl eigener Ehrgeiz veranlaßten Simeon zunächst zur Rückkehr nach Weißrußland, wo er orthodoxer Mönch wurde und in einem orthodoxen Kloster in Polotzk unterrichtete, dann zur Übersiedlung nach Moskau (1664), wo er bis zu seinem Tode als orthodoxer Geistlicher lebte.

Der von der orthodoxen zur katholischen bzw. unierten Kirche und wieder zurück zur orthodoxen Kirche führende Weg war für die aus Klein- und Weißrußland stammenden Gelehrten typisch, was die Laufbahn von Petro Mohyla, Jepifanij Slawinetskij, Feofan Prokopowitsch u.a. zeigt. Die Position Simeon Polotzkij's hebt sich aber dadurch hervor, daß er sich innerlich immer zur unierten Kirche gehörig fühlte. So hat er in Moskau 1670 einige lateinische Bücher aus seiner

7. Vgl.: Bylinin und Zvonareva 1990: 6.

Bibliothek mit „ex libris Simeonis [...] Jeromonachi Polocenis. Ord[inis] S[ancti] Basili Mag[ni]“ versehen.⁸ Darüber hinaus bezeichnete er sich in den Gesprächen mit einem Rußlandschriftsteller polnischer Herkunft, *Yacob Reutenfels*, der von 1670 bis 1672 in Moskau lebte, als „ein basilianischer Mönch“⁹. Nach dem Literaturwissenschaftler A. N. Robinson, „verheimlichte Simeon vor seinem ausländischen Gesprächspartner nicht, was er vor den Russen sorgfältig geheimhalten mußte [...]. Die Zugehörigkeit Simeons zu diesem [...] Orden, wäre sie in Moskau aufgedeckt worden, hätte ihm bestenfalls die Verbannung [...] einbringen können“.¹⁰

Deutlich äußerten sich jedoch die katholischen Sympathien Simeons Polotzkij's in seinen polemischen Auftritten und Traktaten, und nur das Wohlwollen der Zaren (Alexej Michailowitsch, später dessen Sohn und Schüler Simeons, *Fjodor Alexejewitsch*) bot ihm und seinen Anhängern Sicherheit.

Die Komplexität des Kirchenlebens Rußlands in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zeigt sich auch darin, daß die Partei der Reformatoren durchaus nicht einig war: die Anhänger der *Nikonschen Reformen* spalteten sich in die Lager der schon erwähnten „Latinisten“ und der sogenannten „Gräkophilen“ auf. Im Gegensatz zu den „Gräkophilen“, die auf die damalige griechisch-orthodoxe Kirche orientiert waren und daher die Bedeutung der griechischen Sprache hervorhoben, bevorzugten die Verfechter der „lateinischer Lehre“ die lateinische Sprache als die erste und die wichtigste Fremdsprache im Schulunterricht. Darüber hinaus beriefen sich die ostslawischen „Latinisten“ in ihren Traktaten nicht nur auf die griechisch-orthodoxen, sondern auch auf die katholischen Autoren; in einigen theologischen Fragen vertraten sie die katholische Auffassung.¹¹

Ihre Gegnerschaft zu den „Gräkophilen“ hatte für die „Latinisten“ schwere Konsequenzen: nach dem Tode des Zaren Fjodor Alexeewitsch (1682) wurden die Werke der Moskauer „Latinisten“ von den „Gräkophilen“, die vom Patriarchen *Ioakim* geführt wurden, als häre-

8. Ibid. S. 7.

9. Vgl.: Rejtenfels 1905: 160.

10. Robinson 1982: 8.

11. Die „Altgläubigen“, die sowohl die „Latinisten“ als auch „Gräkophilen“ samt der griechischen orthodoxen Kirche für mit der „lateinischen Seuche“ infiziert hielten, fanden diese Streitpunkte zwischen den beiden Kirchenparteien weniger wichtig, als die Fragen des äußeren Ritus, die der Anlaß für die Kirchenspaltung waren: mit wieviel Fingern man sich zu bekreuzigen, welche Verbeugungen man zu machen hätte u.ä... Nach der Charakterisierung durch den Latinisten Dimitrij Rostowskij „suchen sie [die „Altgläubigen“] Gott in den sichtbaren und tastbaren Dingen [...]. Sieben Hostien in der Liturgie – das ist ihr Glauben.“ [Zit. nach: Pantschenko 1984: 167].

tisch verurteilt und verboten;¹² die von den „Latinisten“ konzipierte Moskauer Akademie (seit 1687) wurde in die Hände deren Gegner, der griechischen *Brüder Libudy*, gegeben; einige Verfechter der „lateinischen Lehre“ wurden verfolgt; der Nachfolger des um diese Zeit verstorbenen Simeon Polotzkij, sein Schüler *Silvester Medwedew* (1641-1691), wurde ermordet.

Eine offizielle Verurteilung erfuhr auch die scheinbar wenig mit dem Widerstreit zwischen „Latinisten“ und „Gräkophilen“ verbundene *Psalmennachdichtung* Simeon Poltskijs (rus. „Psaltyr’ rifmotvornaja“, veröffentlicht in Moskau 1680). Bei einer genaueren Betrachtung ist sie aber auch als ein Produkt des katholischen Einflusses auf die ostslawische Kultur anzusehen. Einige Faktoren dieses Einflusses, die ursprünglich aus der Reformation hervorgingen, kamen nach Rußland jedoch als ein Teil der Gegenreformation und waren mit der Tätigkeit der Jesuitenkollegs in Rzez Pospolita verbunden.

Die Rede ist von der Entstehung der sogenannten hymnographischen Gattungen in der ukrainischen, weißrussischen und russischen Literatur und Musik. In gewisser Hinsicht läßt sich die ostslawische Hymnographie auf die in der katholischen Kirche im 9. bis 15. Jahrhundert übliche Tropen-Bildung im Rahmen der Gregorianik zurückführen. Dies betrifft nicht nur die Funktion der Gesänge und den Charakter der Texte, sondern auch einen solchen Aspekt wie die Wechselbeziehung zwischen Text und Musik. Diese Beziehung ist in den oben genannten ostslawischen Hymnen wie in den mittelalterlichen Hymnen und den aus diesen entstandenen weltlichen Liedern vom rhythmischen Synkretismus gekennzeichnet; oft hängt die Textstruktur unmittelbar von der Musikstruktur ab. In der Literatur- und Musikwissenschaft wird dieses Phänomen auf die sogenannte „musische“ Kultur, d.h. die hohe Kunst der mündlichen Überlieferung zurückgeführt, die für mehrere Kulturen, unter anderem für die Kultur des vor-neuzeitlichen Europas charakteristisch war.

Die „musische“ Hymnographie entstand in den ukrainischen, weißrussischen und später russischen Städten in einer Zeit, als die westeuropäische „musische“ Lyrik, die ihre Blütezeit als Hofkunst im 12. bis 14. Jahrhundert erlebt hatte, den Bereich der „dominierenden“ Kultur verließ: die Oberschicht Italiens, Frankreichs und Süddeutschlands bevorzugte eindeutig die Werke der literarischen Poesie und komponierten weltlichen Musik.

Infolge der Reformation fanden die inzwischen folklorisierten und dem Status der „hohen Kunst“ enthobenen „Töne“ (Melodien und die rhythmischen Formeln) der mittelalterlichen lyrischen Poesie jedoch

12. Vgl.: Osten 1865.

wiederum die Beachtung der Dichter und Musiker in Westeuropa. Die rationalistische Revision der liturgischen Praxis führte die Protestanten zur Erneuerung der wichtigsten liturgischen Gesänge, was die Entstehung der Gebete in Gedichtform und die Verwendung der populären Liedmelodien zur Folge hatte. Die Dominanz der poetischen Texte in den protestantischen liturgischen Gesängen führte zum beinahe völligen Verzicht auf die Psalmodie in deren mittelalterlicher Variante sowie zu einem im westlichen Christentum bis dahin undenkbareren Aufschwung der Hymnographie in den Volkssprachen. Hierbei sind die eigentlichen *Hymnen* – die von verschiedenen Autoren verfaßten Gedichte religiösen Inhaltes – und die *Reimpsalmen* – Nachdichtungen der biblischen Psalmen – voneinander zu unterscheiden. Die Anwendung der gereimten und metrisierten Psalmen war insbesondere für die Calvinisten charakteristisch, während die Hymnen eine besonders starke Verbreitung unter den Lutheranern fanden.¹³

Da die Calvinisten ihre Gemeinden fast in allen Ländern Westeuropas hatten, trug der sogenannte „Genfer Psalter“ (die Nachdichtungen von *Clement Marot* und *Theodore de Beze*, komplette Fassung 1561) wie kein anderes Buch dieser Art zur Internationalisierung der protestantischen liturgischen Musik bei. Die Hymnen der Lutheraner und die Reimpsalmen der Calvinisten gaben der literarischen Dichtung in den Volkssprachen einen entscheidenden Entwicklungsimpuls. Dabei wurden poetische Texte oft direkt auf die „Töne“ des „Genfer Psalters“ verfaßt, was in Zusammenhang mit einem der wichtigsten „ungeschriebenen Gesetze“ der „musischen“ Kunst – der *Kontrafaktur* als Entstehungsprinzip – steht.

Das Beispiel von Marot und de Beze rief die Nachahmungen nicht nur dort hervor, wo die Protestanten am stärksten, sondern auch in derjenigen Regionen Europas, wo sie in der Minderheit waren. „Der volkssprachige Psalm-Gesang verbreitete sich auch in der katholischen Kirche sehr schnell und wurde sogar offiziell (als wirksames Mittel gegen die Verbreitung der weltlichen Chanson) unterstützt“¹⁴. Zu nennen sind z.B. Psalmübertragungen des Katholiken Jean Poictevins mit Musik des Ph. Jambe de Fer (1549), gegenreformatorische „Pseaumes en vers mesurez“ mit Musik von Le Jeune und J. Mauduit (1606), Psalter C. Ulenbergs (1582)¹⁵ u.a. Die Psalmenparaphrasen und außer Kult

13. Auf russischem Boden fand eine Entwicklung beider Traditionen statt. Während Simeon Polotzkij sich der Psalmennachdichtung widmete, verfaßten dem Patriarchen Nikon nahestehende Dichter wie *German*, *Gennadij Parfenowitsch* und *Epifanij Slawinetszkij* die Hymnen. Über die *Nikonsche Schule* in der russischen Poesie vgl.: Pozdnejew 1960; Pantschenko 1973: 103 – 115; Dolskaya 1996: XXXVII – XL.

14. Finscher 1997: 1891.

15. Ibid. Sp. 1891, 1894.

stehenden religiösen Hymnen fanden auch in Polen, u.a. in den Schulen der Jesuiten, große Verbreitung. Gerade in diesem Kontext ist die Psalmennachdichtung des großen polnischen Dichters *Jan Kochanowski* anzusehen, die 1580 mit Musik von Mikolai Gomulka in Krakau veröffentlicht wurde. Diese berühmte, auch im Moskauer Rußland beliebte, polnische Bereimung diente aller Wahrscheinlichkeiten nach als Textvorlage für den hundert Jahre später entstandenen Reimpsalter Simeon Polotzkij's.

Als einen der Gründe, die Simeon Polotzkij zur Psalmennachdichtung bewegt hatten, nannte er die in Klein-, Weiß- und dem Moskauer Rußland übliche Praxis des Psalmengesangs nach einer Notenvorlage, wobei der in der Gedichtform verfaßte Text in polnischer Sprache, aber mit kyrillischen Buchstaben geschrieben wurde. Die Aufgabe des russischen Nachdichters war, den „strenggläubigen Lesern“ zum ersten Mal die Möglichkeit zu geben, die Psalmen Davids in einer für alle Ostslawen verständlichen Sprache, die damals das Altslawische war, als Lieder vorzutragen¹⁶. Nach Simeon Polotzkij, sollte man die Texte seiner Nachdichtung durch den Notentext ergänzen. Die Melodien könnten, laut Simeon, in meisten Fällen dieselbe sein, wie die der polnischen Psalmen, da der Nachdichter die rhythmische Struktur seiner Texte der ihm bekannten Melodien der polnischen Psalmen anpaßte (auch hier begegnet man dem oben erwähnten Kontrafaktur-Prinzip). Obwohl einer der damals wenigen russischen Komponisten, *Wasilij Titow*, Mitte der 1680er Jahre eigene Musik zu den Nachdichtungen Simeon Polotzkij's komponierte, blieben die älteren Melodien polnischer Herkunft gebräuchlich.

Die polnischen Vorbilder stellten den äußeren Anlaß dafür, daß die Psalmennachdichtung Simeon Polotzkij's von der offiziellen Kirche als ein häretisches Werk verurteilt wurde: diese Bereimung sei „nicht der durch David vom Heiligen Geist [...] verkündigte“ Psalter, sondern „entweder aus verschiedenen polnischen Büchern von Simeon zusammengestellt worden“, oder sie sei „die Übersetzung eines schon vorhandenen [Reimpsalters], der von einem gewissen Jan Kochanowski, einem wahrhaftigen Latiner, oder aber von dem Ketzer

16. Wie die Autoren der Psalmenparaphrasen in westeuropäischen Sprachen wollte auch Simeon, daß das Volk die Psalmen anstelle von Volksliedern singt: letztere fand er schamlos und voller Aberglauben. 1674 publizierte er eine „Belehrung der Priester (rus. *Poucschenie ot iererev*) [...], die gottlosen Lieder nicht zu singen [...]“. Vgl.: Demin 1985: 206. Die Melodien, auf die die Psalmenparaphrasen Simeon Polotzkij's verfaßt wurden, fingen aber im Laufe der Zeit ihr „selbständiges Leben“ an. Den Regeln der Kontrafaktur entsprechend, wurden auf die ursprünglich mit geistlichen Texten verbundenen „Töne“ weltliche Texte gesungen. So hat der Reimpsalter Simeons, ohne Absicht des Gelehrten, zur Entstehung des russischen städtischen Liebesliedes beigetragen.

Opolinarij verfaßt wurde¹⁷. Die Aufregung wurde jedoch nicht nur von den katholischen Wurzeln des vom Simeon Polotzkij verfaßten Reimpsalters ausgelöst. Der Text seiner Nachdichtung war nämlich eine *Paraphrase* des kanonischen Psalters, jenes Buches, das in der prosaischen kirchenslawischen Übersetzung des 9. Jahrhunderts zu den in Rußland besonders beliebten Büchern gehörte. Die von Simeon eingeführten poetischen „Freiheiten“, derer er sich laut seinem Vorwort zum Reimpsalter bewußt war, konnten von den konservativen Lesern nicht akzeptiert werden; hier waren die „Gräkophilen“ mit den „Altgläubigen“ einig. Sie sahen in der Nachdichtung des „Latinisten“ die nicht zulässige „Beschmückung“ des heiligen Textes durch die Anwendung von „weltlicher Rhetorik“ und Sinnbildern. Aber gerade dieser Aspekt – das Poetische und das Individuelle – entsprach dem Geschmack vieler Leser jener Zeit, so daß keine Verbote die Popularität des Simeonschen Reimpsalters mindern konnten. Die meisten handgeschriebenen Sammelbände mit russischen geistlichen Liedern beinhalten im 18. Jahrhundert die Psalmenbereimungen Simeon Polotzkij's. Außerdem gründete das „musische“ Werk des Basilianers eine lange Tradition der russischen Psalmenparaphrasen, die sich über so große Namen wie *Lomonosow*, *Dershawin* und *Puschkin* fortsetzt.

„Rhetor und Philosoph kann nicht Christ sein“ – diese Überzeugung der „Altgläubigen“¹⁸ demonstriert den Unterschied zwischen der „alten“ und „neuen“ Denkweise im Rußland des 17. Jahrhunderts besonders deutlich. Die Tätigkeit der russischen „Latinisten“, „Rhetoren und Philosophen“, hat dazu beigetragen, daß die russische Kultur in den darauffolgenden Jahrzehnten religiöse Inhalte in einer Form ausdrücken konnte, die der Welt gegenüber offen war und dem Zeitgeist entsprach. Die Reformen der petrinischen Zeit, an denen einige „Latinisten“ der späteren Generation noch beteiligt waren, bestätigten das von den Vertreter der „lateinischen Lehre“ eingeführte europäische Muster in allen Bereichen des russischen Geistesleben.

17. Osten 1865: 137. Man möge sich an dieser Stelle daran erinnern, daß die Beschuldigung auf Ketzerei mit tragischen Konsequenzen verbunden war. Im Kontext unserer Diskussion könnte man den Namen eines weiteren Autors der Psalmenparaphrasen, *Quirin Kublmanns*, erwähnen, der 1689 in Moskau als Ketzler verbrannt wurde. [Freydank 1985: 36.]

18. Vgl.: Pantschenko 1973: 193.

Literatur:

- Brückner, A. 1878.
Culturhistorische Studien II: Die Ausländer im Rußland im 17. Jahrhundert. Riga: Deubner, 1878. Republished: Cambridge: Oriental Research Partners, 1972.
- Bylinin, V. K. und L. U. Zvonareva 1990.
Poesija Simeona Polockogo. In: Simeon Polockij. Virschi. Minsk: Mastackaja litaratura.
- Demin, A. S. 1985.
Pisatel' i obscestvo v Possii XVI – XVII vekov: (Obscestvennye nastroenija). Moskva: Nauka.
- Dolskaja, Olga (Hg.) 1996.
Spiritual Songs in Seventeenth-Century Russia: Edition of the MS 1938 from *Musejnoe Sobranie of The State Historical Muzeum* in Moscow (GIM). Köln, Weimar, Wien: Böhlau.
- Finscher, Ludwig 1997.
Das Psalmlied. In: Finscher, Ludwig (Hg.). Musik in Geschichte und Gegenwart. 2., neubearbeitete Ausgabe. Sachteil 7. Kassel u.a.: Bärenreiter: Spalten 1890-1896.
- Freydank, Dietrich 1985.
Trediakovskij und die deutsche Literatur. In: Schmidt, Horst (Hg.). Die russische Literatur der Aufklärung (1650-1825). Halle (Saale): Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg: 34-46.
- Madey, Johannes 1969.
Kirche zwischen Ost und West. München: Ukrainische Freie Universität.
- Osten 1865.
Pamjatnik russkoj duhovnoj pis'mennosti XVII veka. Kazan.
- Pantschenko, A. M. 1973.
Russkaja stihotvornaja kul'tura XVII veka. Leningrad: Nauka.
- Pantschenko, A. M. 1984.
Russkaja kul'tura v kanun petrovskih reform. Leningrad: Nauka.
- Pozdnejew, A. 1960.
Die geistlichen Lieder des Epifanij Slavineckij. In: Die Welt der Slaven, 1960. 3/4: 356-385.
- Rejtenfels, Jakov 1905.
Skazanija svetlejschemu gerzogu Toskanskomu Koz'me Tret'emu o Moskovii. Paduja, 1680. S latinskogo perevel A. Stankevitsch. Moskau.
- Robinson, A. N. 1982.
Simeon Polockij i russkij literaturnyj prozess: In: Robinson, A. N (Hg.). Simeon Polockij i ego knigoizdatel'skaja dejatel'nost'. Moskau: Nauka.
- Schmidt, Horst 1985.
Die russische Literatur der Aufklärung 1650-1825. Bilanz – gesellschaftliche und geistige Grundlagen – literarischer Prozeß. In: Schmidt, Horst (Hg.). Die russische Literatur der Aufklärung (1650-1825). Halle (Saale): Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg: 7-24.
- Vroon, Ronald 1995.
Simeon Polotsky. In: Levitt, Marcus C. (ed.). Early Modern Russian Writers, Late Seventeenth and Eighteenth Centuries. Detroit u.a.: A Brucoli Clark Layman Book, Gale Research Inc.: 291-307.

CONSTANCE W. T. BLACKWELL

JESUITENPHILOSOPHIE IN DER PROTESTANTISCHEN
PHILOSOPHIEGESCHICHTSSCHREIBUNG BEI STURM,
MORHOF, BRUCKER AM BEISPIEL HONORÉ FABRI

Die Untersuchung der Bewertung von Philosophen in den Philosophiegeschichten bedarf zu ihrer Rechtfertigung der Annahme, daß der Gegenstand der Philosophiegeschichte an sich von Interesse ist, und daß darüberhinaus eine Untersuchung, auf welche Weise Philosophiehistoriker die Philosophen darstellen, ein Licht auf die Erstellung des Kanons der Philosophie wirft.¹ Im 20. Jahrhundert sind mehrere bedeutende Untersuchungen zur Philosophiegeschichtsschreibung erschienen, angefangen mit Bréhiers bahnbrechender Einleitung zu seiner *Historie de la philosophie*² von 1926. In den Dreißigerjahren begann Gueroult am Collège de France mit Vorlesungen zu diesem Thema, welche erstmals 1984-88 in seinem dreibändigen Werk *Diaématique* veröffentlicht wurden³, und 1973 schrieb Braun seine *Histoire de l'histoire de la philosophie*⁴. In Frankreich ist dieses Thema also bereits fest als Wissenschaftsbereich etabliert. In Italien ist die Entwicklung sogar noch weiter fortgeschritten, die beiden wichtigsten Titel sind die grundlegende Arbeit von Garin, *La filosofia come sapere storico*⁵, und das unter der Lei-

1. Ich möchte mich bei Luce Giard, Eckhard Keßler, Christopher Ligota, Charles Lohr und William Wallace für die hilfreichen Bemerkungen zu den historiographischen Problemen bedanken, die in diesem Artikel angesprochen werden. Sie haben mich angeregt, meine Gedanken weiter zu entwickeln. Dieser Aufsatz wurde ursprünglich auf Anregung von L. Giard verfaßt und wurde zusammen mit anderen Artikeln über die Jesuiten 1996 auf französisch veröffentlicht.

2. E. Bréhier, *Historie de la philosophie*, Paris 1926-32; 9. Aufl. mit neuer Bibliographie Paris 1968. Einleitender Aufsatz zur Philosophiegeschichtsschreibung S. 3-33.

3. M. Gueroult, *Diaématique: Histoire de l'histoire de la philosophie*, 3 Bd., 1984-88.

4. L. Braun, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris 1973.

5. E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, Bari 1959, Neuauflage mit Bibliographie Rom/Bari 1990.

tung von Santinello entstehende fünfbändige Werk⁶, von dem drei Bände erschienen, und Bd. IV und V in Vorbereitung sind. Die Ansätze dieser Untersuchungen sind unterschiedlich und ergänzen sich gegenseitig. Gueroult betrachtet die Interpretation der Philosophiegeschichte durch die Philosophen, Braun untersucht, wie die Philosophiehistoriker die Philosophie lasen, und Santinello beschreibt eingehend umfassende Philosophiegeschichten und vergleicht sie miteinander. Alle diese Philosophiehistoriker datieren die Entstehung des Wissenschaftszweigs auf das 17. Jahrhundert, obwohl sie auch frühere Vorläufer erwähnen, denen Santinello sogar einen ganzen Band widmet.

Es ist kein historischer Zufall, daß die Geschichte der Philosophiegeschichten in den letzten vierzig Jahren mit verstärktem Interesse erforscht wurde. Um eine saubere und philosophisch fruchtbare Erforschung der Philosophiegeschichte durchführen zu können, war, wie Bréhier in seiner Übersicht über den Forschungsbereich sagt, ein neuer methodologischer Ansatz nötig, der auf comtesche und hegelsche Konstrukte verzichtete⁷. Fast fünfzig Jahre später vertritt Braun in der Einleitung zu seiner *Histoire de l'histoire de la philosophie* einen ähnlichen Standpunkt, wenn er sagt, er wolle nicht wie die nachkantischen Philosophen dem historischen Text eine „Idee“ aufzwingen, sondern diesen für sich selbst sprechen lassen⁸. Den Hauptherausgeber des italienischen Projekts, Giovanni Santinello, bewegt der nämliche antiidealistische Impuls. In seiner „Selbstdarstellung“ erklärt er bezüglich der Fünfzigerjahre, er habe festgestellt, daß man durch die Befassung mit der Philosophiegeschichtsschreibung, welche damals als ein Zweig der Philologie galt, „eine scharfe Kritik an den für die idealistische Denkweise in Italien typischen Kategorien“ üben „und sie durch eine positive Methodologie ersetzen könne, die in die Geschichtswissenschaften integrierbar sei“.⁹

Wir möchten hier untersuchen, auf welche Weise die aristotelischen Denker der Jesuiten aus der Philosophiegeschichte ausgeschlossen wurden, und zu diesem Zweck die Einschätzung des Jesuiten Ho-

6. *Storia delle storie generali della filosofia*, hrsg. v. G. Santinello, (Dalle origini rinascimentali alla „historia filosofica“, Brescia 1981; Dall'et... cartesiana a Brucker, Brescia 1979; Il secondo illuminismo e l'et... kantiana, Padua 1988; angekündigt: L'et... hegeliana und Il secondo Ottocento. Englische übers.: *Models of the History of Philosophy*, hrsg. v. C. W. T. Blackwell und P. Weller, Bd. I, From the Renaissance to the History of Philosophy, Dordrecht 1993.

7. Bréhier, op. cit., S. 10.

8. Braun, op. cit., S. 4.

9. G. Santinello, Autopresentazione, „Filosofia oggi“ XI, 1988, S. 266 f. Santinello schreibt: „trovai il mio mestiere di filosofia, nell'ambito della cultura italiana, nell'esercizio della storiografia filosofica, la quale nella seconda met... degli anni Cinquanta collegata alla filologia... ha condotto una severa... critica delle categorie che erano state dell'idealismo, specie italiano, e andava sostituendole con una metodologia positiva che si iscriveva nel grande alveo delle scienze storiche“.

noré Fabri etwas eingehender betrachten. Der Beweggrund dafür ist einfach: wir möchten feststellen, wann und wie die großen Veränderungen des 16. und 17. Jahrhunderts in der Philosophie und Naturphilosophie zum ersten Mal so beschrieben wurden, wie man sie beschrieben findet, und darüberhinaus die Frage stellen, wie sich denn in diesen wichtigen Jahren der philosophische Wandel tatsächlich vollzogen hatte. Bis vor zwanzig Jahren beherrschten zwei geisteswissenschaftliche Clichés die Interpretation des 17. Jahrhunderts, von denen das erste besagte, Descartes und Bacon hätten den rückständigen Aristotelismus verworfen und nahezu im Alleingang einer neuen Philosophie und somit der wissenschaftlichen Revolution zum Durchbruch verholfen hätten; und das zweite, ursprünglich von Hegel aufgebracht, daß, sollte es wirkliche Vorläufer für das 17. Jahrhundert gegeben haben, es sich um die Renaissancephilosophen mit Neigung zu Freidenkertum oder Libertinismus handle, wie Cardano, Campanella, Bruno, Vanini und Ramus, welche sich als dynamische Individualisten gegen den orthodoxen Katholizismus auflehnten und neue Philosophien begründeten¹⁰.

Man gestand dem 16. Jahrhundert wenig an Philosophie zu, und was der Rede wert war, wurde als Hervorbringung von eigenständig tätigen Individualisten angesehen. Wie Charles Schmitt in seiner Einleitung zur *Cambridge History of Renaissance Philosophy* schrieb, versuchte Cassirer „im ersten Band seines gewichtigen Werkes *Das Erkenntnisproblem* erstmals, die Entstehung moderner philosophischer Thematik bis zur Renaissance zurückzuverfolgen“¹¹. Daß in der Renaissance wichtige philosophische Werke entstanden waren, war mittlerweile durch viele wissenschaftliche Arbeiten bewiesen und unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg verbindlich dargestellt worden, zum einen von P. O. Kristeller¹² dessen Arbeit über Ficino und andere Renaissanceautoren das Forschungsgebiet in den letzten fünfzig Jahren grundlegend verändert hat, zum anderen durch die umfassende Forschungstätigkeit

10. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 2. Teil, 3. Abschn., B. Hegel führt Cardano und Campanella an, hebt aber besonders Bruno hervor, und bezeichnet sie als originelle, irrationale und unvollkommene Menschen, unfähig zu ruhiger Betrachtung, wie sie für wirkliches Wissen notwendig ist. „In dieser Zeit finden sich eine Menge Individuen, groß durch die Energie ihres Geistes, ihres Charakters, bei denen sich aber eine große Verworrenheit des Geistes und Charakters zugleich findet (...)“.

11. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, hrsg. v. C. Schmitt u. a., Cambridge 1988, S. 2.

12. Kristellers Arbeiten zu diesem Thema sind zu zahlreich, um hier aufgeführt zu werden. Eine Bibliographie findet sich in: *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of P. O. Kristeller*, hrsg. v. E. P. Mahoney, Leiden 1976, Bibliography of P. O. Kristeller, 1929-1976, S. 545-89.

von E. Garin¹³. Eine weitere Gruppe von Philosophiehistorikern hat in den letzten zwanzig Jahren die Schriften der scholastischen Philosophen der Renaissance eingehend untersucht; hierzu findet man bahnbrechende neuere Beiträge von Lohr, Schmitt, Wallace, Heilbron, und neuestens von Baldini. 1988 veröffentlichte Charles Lohr den zweiten Band von *Latin Aristotle Commentaries*, der konkrete Informationen zu Bedeutung und Umfang der philosophischen Produktion zwischen 1500 und 1650 bietet. Lohrs umfassender Artikel zur Metaphysik in der *Cambridge History of Renaissance Philosophy* hebt den Reichtum und die Bedeutung des Beitrags des Renaissancearistotelismus zur Metaphysik hervor¹⁴, und seine späteren Arbeiten betreffen das Verhältnis zwischen der Struktur der Metaphysik und der Enzyklopädie des Wissens bei Katholiken, Lutheranern und Calvinisten. Charles Schmitt hat in weitem Umfang darüber gearbeitet, wofür er den Begriff der Renaissancearistotelismen¹⁵ prägte, welchen auch Lohr verwendet. Durch den Gebrauch dieses Begriffs betonen sie ihre fundamentale Erkenntnis, daß die Tradition, innerhalb deren die Aristoteliker tätig waren, vielgestaltig und intellektuell lebendig war und zur Entwicklung der physikalischen Wissenschaften im 16. Jahrhundert wesentlich beigetragen hat. Jüngst gab es auch mehrere bedeutende, speziell den Jesuiten und der Wissenschaft gewidmete Untersuchungen¹⁶. William Wallace veröffentlichte einen wichtigen Forschungsbeitrag zu Galileos Quellen, der den Einfluß der Jesuiten des Collegio Romano auf Galileo nachweist¹⁷.

13. Eugenio Garin ist ein ebenso fruchtbarer Autor, seine Bibliographie findet sich in *Bibliografia degli scritti di Eugenio Garin*, 1929-1989, Rom/Bari 1989.

14. C. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries II, Renaissance Authors*, Florenz 1988 und *Metaphysics*, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, S. 537-667. In seinem Artikel „Latin Aristotelianism and the Seventeenth-Century Calvinist Theory of Scientific Method“ in *Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature*, hrsg. v. Eckhard Kessler, Aldershot 1997, 369-380, behandelt Lohr die bedeutenden konfessionellen Unterschiede zwischen Katholiken, Calvinisten und Lutheranern.

15. C. B. Schmitt, *Aristotle in the Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1983; italienische übers.: *Problemi dell'aristotelismo rinascimentale*, von A. Gargano, Napoli, Bibliopolis, 1985. Schmitts vollständige Bibliographie, ed. C. W. T. Blackwell, in: *New Perspectives on Renaissance Thought: Essays in the History of Science, Education and Philosophy in Memory of Charles B. Schmitt*, hrsg. v. S. Hutton und J. Henry.

16. U. Baldini, Una fonte poco utilizzata per la storia intellettuale: le „censurae librorum et opinionum“ nell'antica Compagnia di Ges., „Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento“, Bd. II, 1985, S. 19-67; A. Carugo und A. C. Crombie, *The Jesuits and Galileo's Ideas of Science and Nature*, „Annali dell'Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze“, Bd. 8,2, 1983, S. 3-63.

17. W. Wallace, *Galileo and his Sources, The Heritage of the Collegio Romano in Galileo's Science*, Princeton University Press, Princeton N. J., 1984; *Galileo's Logic of Discovery and Proof, The Background, Content and Use of His Appropriated Treatises on Aristotle's Posterior Analytics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1992; *Galileo's Logical Treatises, A Translation, with Notes and Commentary of His Appropriated Latin Questions on Aristotle's Posterior Analytics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1992.

Heilbron erforschte den Beitrag der Jesuiten zu Erfindungen des 17. Jahrhunderts im Bereich der Elektrizität¹⁸, und P. R. Blum beschreibt Melchior Cornaeus' negative Reaktion auf Copernicus und Galileo¹⁹. Alle diese Veröffentlichungen enthüllen neue Informationen, die beweisen, daß es keinen abrupten Wandel zwischen der Philosophie des 16. und der des 17. Jahrhunderts gegeben hat, daß einige Denker innerhalb der aristotelischen Tradition auch zur Entwicklung der Metaphysik, der Naturphilosophie und der Ethik ihren Beitrag geleistet haben, und daß viele Aristoteliker nicht in einer von der sog. „progressiven“ Philosophie geschiedenen Tradition tätig waren, sondern Teil des intellektuellen main stream waren, oft in regem geistigen Austausch mit den jeweils jüngsten Neuerscheinungen aus der Naturphilosophie. Es bleibt natürlich noch viel mehr zu erforschen, aber mindestens dies steht jedenfalls fest.

Wenn es sich aber so verhält, ist die Frage berechtigt, wie es dazu kam, daß die Werke der jesuitischen Aristoteliker, die doch, wie sich jetzt herausgestellt hat, im 16. und 17. Jahrhundert in Europa von Oxford bis Krakau verbreitet waren, viel gelesen wurden und bis spät in das 17. Jahrhundert die Grundlage der Philosophiekurse sowohl an katholischen, als auch an protestantischen Schulen bildeten, aus den von Protestanten des 18. und frühen 19. Jahrhundert verfaßten Philosophiegeschichten ausgeschlossen wurden, und infolgedessen weitere rund hundertfünfzig Jahre aus den Philosophiegeschichten verbannt blieben. Um dies zu begreifen, muß man sich klarmachen, nach welchen Richtlinien die Protestanten Philosophen klassifizierten und unter die Erneuerer der Philosophie einreichten. Der Leitbegriff der Protestanten bei der Bewertung des Umgangs der Philosophen mit den Traditionen früherer und gegenwärtiger Philosophie war „Eklektizismus“, eine wenig verbreitete und heutzutage völlig abgewertete Klassifizierung. Erschwerend kommt hinzu, daß dieser Begriff von den Protestanten nicht in einheitlichem Sinn verwendet wurde und es von seiner Bedeutung abhing, daß manche Jesuiten von der philosophischen und wissenschaftlichen Avantgarde zu Versagern des Fortschritts, und zuletzt als völlig unbedeutend umbewertet wurden.

Eklektizismus war ein Begriff, den sowohl Philosophen als auch Historiker zur Bezeichnung einer undogmatischen Weise des Philosophierens gebrauchten, die sich im 17. Jahrhundert entwickelt hatte und

18. J. L. Heilbron, *Electricity in the 17th and 18th Century*, University of California Press, Berkeley, 1986.

19. P. R. Blum, Science and Scholasticism in Melchior Cornaeus S.J., *Acta Conventus Neo-latini Guelpherrhytani*, „Proceedings of the Sixth International Congress of Neo-Latin Studies“, hrsg. v. S. P. Revard, F. Rädle, M. A. Di Cesare, Binghamton, New York, 1988. Vgl. P. R. Blum, *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie – Typen des Philosophierens in der Neuzeit*, Wiesbaden 1998 (= *Studia Leibnitiana Sonderheft 27*).

bis ins 18. Jahrhundert fort dauerte. Einer der ersten Philosophen, die den Terminus verwenden, ist Justus Lipsius. Er wählte Seneca zum Vorbild für den Pluralismus in der Philosophie und schrieb: „Wir sollten nicht streng einem Mann oder auch einer Sekte folgen... es gibt eine Sekte, der wir uns nach meinem Urteil sicher anschließen können. Es ist die Eklektische (ich möchte es als ‘Elektive’ übersetzen), gegründet von einem gewissen Potamon von Alexandrien, welche mir sehr zusagt“²⁰. Isaac Vossius führte den Begriff in die Philosophiegeschichte ein, lenkte die Aufmerksamkeit auf seine Definition und erwähnte, daß dieser Name auch von den Kirchenvätern verwendet wurde zur Bezeichnung der Methode, durch die sie richtige philosophische Glaubenssätze aus den verschiedenen heidnischen Philosophen auswählten und eine christliche Philosophie aufbauten²¹. Der Terminus wurde bald sowohl von Philosophen als auch Philosophiehistorikern übernommen zur Kennzeichnung des philosophischen Ansatzes jener Naturphilosophen, die das, was von der aristotelischen Philosophie noch als gültig erschien, mit den neuen Auffassungen vereinbaren wollten, die sich von Descartes oder Naturphilosophen wie Robert Boyle ableiteten.

Es gibt viele Philosophen, deren Überlegungen zum Eklektizismus näher untersucht werden sollten, aber wir wollen uns hier auf drei beschränken, die ihn in Zusammenhang mit jesuitischen Autoren besprechen: Johann Christoph Sturm (1635-1703), ein Naturphilosoph, der 1679 eine Disputation zum Lobe des Eklektizismus schrieb; Georg Daniel Morhof (1639-1691), der einen *Polyhistor* verfaßte, in welchem er einen kritischen historischen Überblick über die Gebiete Literatur, Geschichte, Naturphilosophie und Jurisprudenz zusammenstellte²²; und Jakob Brucker (1696-1770), ein Philosophiehistoriker, der 1742-44 seine *Historia critica philosophiae* veröffentlichte. Zunächst einmal wollen wir bei jedem von ihnen die jeweils verschiedene Definition von Eklektizismus betrachten, die entsprechend ihre Bewertung der Philosophie des Jesuitenphilosophen Honoré Fabri (1607-88) modifizierte, und danach wollen wir die Einschätzung der Jesuiten als Gruppe durch Morhof, Brucker und dessen Nachfolger untersuchen und den Einfluß, den ihre Klassifizierung auf die Philosophiegeschichten von Buhle und Tennemann übte.

20. J. Lipsius, *Manducationis ad Stoicam philosophiam libri tres*, Antwerpen 1604, S. 10.

21. J. G. Vossius, *De Philosophia et Philosophorum Sectis*, Den Haag 1653, S. 222: „Tandem Potamo Alexandrinus (...) sectam Electicorum instituit: quae ex omnibus, quod optimum, eligebat, nullius auctoritati addicta... (Laertius) Scripserat etiam Philosophiae suae, id est elementa idem Potamo. Hanc philosophiam ecclesiae doctores fere omnes secuti sunt“.

22. Zu Morhof s. L. Malusa, L’attività... polistorica, in *Storia delle storie generali della filosofia* I, Dalle origini rinascimentali alla „historia philosophica“, Brescia 1981, S. 80-82. Engl. übers.: The Literature of Polyhistory, S. 82-85, in *Models of the History of Philosophy*, hrsg. v. G. Santinello, übers. hrsg. v. C. W. T. Blackwell und P. Weller, Dordrecht 1993.

Johann Christoph Sturm war kein Philosophiehistoriker, sondern ein Naturphilosoph. Er lehrte in Altdorf, wo er eine überlegte historische Rechtfertigung seiner Methode des Philosophieunterrichts formulierte. Seine Disputation *Philosophia eclecticica* (1679)²³, die seine Spielart eklektischer Philosophie verteidigt, war weit verbreitet, Morhof kennt sie und Brucker erwähnt sie, allerdings nicht beifällig, da er Sturms Definition der philosophischen Tradition als synkretistisch betrachtet²⁴. Sturm hatte die jüngsten Informationen über die Experimente der Royal Society, und insbesondere Robert Boyles, in seine Schriften und seine Lehrtätigkeit aufgenommen, eine Tatsache, die bei den Mitgliedern der Royal Society nicht unbeachtet blieb²⁵. Dies brachte ihn offenbar in Schwierigkeiten, denn die Mehrheit der Lehrenden in Altdorf waren konservativere Aristoteliker²⁶. Zu seiner Verteidigung behauptete Sturm, daß seine Methode – der Eklektizismus (den er definierte als Auswahl des Besten von anderen Philosophen und Einverleibung in das eigene Werk) – eine alte Tradition sei, die die Griechen angewandt hätten. Auf diese Weise konnte er sich als Gefolgsmann einer altherwürdigen Methode darstellen, statt als radikaler Neuerer. Obgleich Diogenes Laertius im Vorwort seiner Lebenbeschreibungen berühmter Philosophen Potamon von Alexandria als Erfinder der eklektischen Methode nennt²⁷, behauptete Sturm, daß die Gründer der frühesten griechischen Sekten de facto diese Methode befolgt hätten, ohne sich dabei zum Eklektizismus als solchem zu bekennen.

Zunächst stellte Sturm fest, alle großen Philosophen seien Eklektiker gewesen. Pythagoras sei ein Eklektiker, denn, so zitiert Sturm Isaak Vossius, er verdanke seine Philosophie zu einem Teil den Thra- kern, zum anderen Teil den Ägyptern. Clemens von Alexandria meine, Pythagoras verdanke seine Philosophie den persischen Magiern und

23. J. C. Sturm, *Philosophia eclecticica*, Altdorf 1686, erstmals veröffentlicht 1679.

24. J. Brucker, *Historia critica philosophiae*, Leipzig 1766, S. 771.

25. M. Boas Hall und R. Hall, *Correspondence of Henry Oldenburg*, vol. XII (1675-1676)

Ein unbekannter Korrespondent an Oldenburg, Febr. 1676: „By the Germans Essaies, we may perceive the acknowledgement our Neighbours make, or ought to make, of being awaken'd by the English to these Discoveris“, S. 181 f. – Nach dem Artikel über Sturm in J.H. Zedlers *Universal-Lexicon*, Leipzig / Halle 1744, Bd. 40, S. 1403, besaß die Royal Society ein Portrait von Sturm.

26. J. C. Sturm, *Collegium Experimentale sive Curiosum in quo Primaria huius Seculi Inventa et Experimenta Physico Mathematica*, etc., Nürnberg 1676. Sturm bringt hier nebeneinander Informationen von Fabri und Robert Boyle über Taucherglocken, die aus Fabris *Tractatus physicus*, Lyon 1646, und aus seinen *Physicae Electivae sive Hypotheticae praeliminaria*, Nürnberg 1696, 1722 stammen. Die Informationen über Farben stammen von so verschiedenen Autoren wie Zabarella, Boyle und Gassendi (Bd. I, S. 415, 421-424).

27. Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2. Aufl. 1967, S. 12: „übrigens tat sich erst vor kurzem noch eine eklektische Sekte auf unter Führung des Potamon aus Alexandria, der sich aus den Lehren aller Sekten auswählte, was ihm gefiel.“

den Juden, sowie dem Griechen Pherecydes, welcher selber ein Eklektiker gewesen sei. Demokrit sei ebenfalls ein Eklektiker gewesen; nach Diogenes Laertius habe er die Philosophie von den Ägyptern, Chaldäern, Magiern und Gymnosophisten übernommen²⁸. Auch Aristoteles sei Eklektiker gewesen, behauptet Sturm. Dies war eine sehr wichtige Feststellung, denn wenn Aristoteles Eklektiker war, konnten die zeitgenössischen Aristoteliker nichts dagegen einwenden, wenn Sturm einer war. Sturm bezog sich auf Aristoteles Ausspruch in *De anima*, Buch 1 Kap. 2, daß ein Philosoph, der sich ansichke, die Natur der Seele zu erforschen, die Meinungen früherer Philosophen berücksichtigen müsse. Daraufhin führe Aristoteles die Ansichten des Demokrit, Pythagoras, Anaxagoras, Thales, Diogenes, Heraklit, Alkmaeons und Critias an²⁹. Dieselbe Methode befolge Aristoteles auch in der *Metaphysik* und *Physik*, meint Sturm, und er zitiert Christian Dreier, einen Königsberger Philosophieprofessor, der diese Aristotelesinterpretation vertrat:

„Die Philosophie ist nicht die Entdeckung eines einzelnen Menschen, sondern stützt sich auf die jahrhundertelange Erfahrung vieler. Unter denen aber, welche die Erfahrung und die Beobachtungen vieler zusammentrugen und schriftlich niederlegten, ragt einzig Aristoteles weit hervor.“³⁰

Sturm argumentiert dann, es müsse auch ihm erlaubt sein, die gleiche Methode anzuwenden wie Aristoteles.

Er zitiert abermals Vossius, der unterstellte, daß der Eklektizismus die richtige Entgegnung auf den Skeptizismus sei:

„... Der Vorrang der eklektischen Sekte leuchtet deswegen ein, weil die Unvollkommenheit des menschlichen Intellekts so groß ist,

28. J. C. Sturm, *Philosophia eclectica*, S. 44: „De Pythagora certe prolixè ostendit eruditissimus Vossius de Philos. Sectis, cap. VI, eum philosophiae suae partem unam Thracibus, aliam Aegyptiis sacerdotibus, ac nominatim Sonchidi Aegyptio Achiprophetæ, ut eum nominat Clemens Alex. in 1 Strom., partem etiam Persarum Magis Chaldaeis nonnam quoque Judæis, aliquam denique Græcis, imprimis Pherecydi Syrio, debere. Democritus in philosophia habitus, ut ait Laertius, præter Aegyptios, Chaldaeos, ac Persarum Magos etiam Indorum Gymnosophistas, amore Philosophiæ, adiit, teste Aeliano lib. iv, var. histor., atomos autem in inane spatium infinitum a Leucippo accepit“.

29. Op. cit., S. 45: „... si ex propriis eius scriptis potius quam aliorum relatu iudicare velimus Philosophorum celeberrimum, nunquid alterius quam Eclectici verba esse possunt ea, quæ leguntur sub ipsum initium cap. ii, l. I de an. ubi naturam animæ recte pervestigaturam oportere ait... antiquorum (Democriti puta, Pythagoræorum, Anaxagoræ, Thaletis, Diogenis, Heracliti, Alcmaeonis, Critiæ etc., quas pluribus postmodum enumerat et expendit) opiniones una comprehendere... ut ea quæ scite dicta sunt accipiamus: si quid inscite, id vitemus“.

30. Zu Dreier s. C. Lohr, op. cit., S. 128. Ch. Dreier, *Sapientia, seu philosophiæ primæ...*, Königsberg 1643-44. Sturm, op. cit., S. 47: „Philosophia unius hominis inventum non est, sed plurimorum per tot sæcula experientia nititur. Inter omnes vero qui aliorum experientiam et observationes comportarunt et literis mandarunt excellit unus Aristoteles“.

daß keiner von diesen alten Philosophen von sich allein her alle Wahrheit wissen konnte.“³¹

Die Wahrheit war kollektiver, nicht eines einzelnen Menschen Besitz. Unter den modernen Philosophen, die Sturm als Eklektiker einstuft, sind Descartes, Bacon und der Jesuit Honoré Fabri.

Descartes und Bacon sind noch heute berühmt, aber wer ist Honoré Fabri? Honoré Fabri (1607-1688)³² wurde in Bugey geboren und trat 1626 in Avignon in den Jesuitenorden ein. Er lehrte viele Jahre lang in Lyon Mathematik und Philosophie und wurde später nach Rom berufen, vermutlich aufgrund seiner unorthodoxen Philosophie. Er war im 17. Jahrhundert allgemein bekannt, ist aber heute so gut wie vergessen. Ein fruchtbarer Autor, verfaßte er *Tractatus phisicus de motu locali* (Lyon 1646), *Dialogi phisici in quibus de motu terrae disputatur, marini aestus nova causa proponitur* (Lyon 1665), *Dialogi phisici, quorum primus est de lumine, secundus et tertius de vi percussione etc.* (Lyon, 1669) und eine Sammlung von Traktaten zur Physik, *Physica, id est scientia rerum corporearum in decem tractatus distributa* (Lyon 1669-71), in welcher er unter anderem Material aus Descartes mitaufnahm. Fabri unterstützte Harveys Theorie über den Blutkreislauf und hinterließ zwei umfangreiche Manuskripte, die sich in der Bibliothek von Lyon befinden, eines davon ein Pliniuskommentar (MS 393 und 394), das andere der Elektrizität gewidmet (MS 629)³³. Er verteidigte seine Philosophie gegen Angriffe der Jesuiten in *Honoratus Faber ad J. J. Gastonem, epistolae tres de sua hypothese philosophica* (Lyon, 1674) und formulierte seine Vorstellung davon, wie Erziehung zu einem freien Vernunftgebrauch befähigen könne, in *Euphyander* (Lyon, 1669). In *Societatis Jesu Apologeticus doctrinae moralis eiusdem Societatis* (Lyon, 1670) verteidigte er jesuitische Schriften zur Ethik.

Sturm wählte zwei Schlüsselzitate aus Fabris *Euphyander* zur Unterstützung seiner eigenen wissenschaftlichen Methode. Aus Buch II, *De acquisitis et sponte ac studio comparatis*, Kap. 1, *De libertate animi*, zitiert er Fabris Beschreibung der Geisteshaltung, welche ein junger Mensch beim Studium der Philosophie und Wissenschaft den Autoritäten gegenüber einnehmen sollte:

31. Op. cit., S. 57 f.: „Praestantiam Eclecticae Sectae ex eo dilucere, ait, quod tanta sit imperfectio humani intellectus ut ex vetustis illis sapientibus nemo potuerit omne verum per se scire. Quod diffiteri non possumus si animum per omnes cestas diffundamus“.

32. Ein kurzer Artikel zu Fabri von E. A. Fellmann findet sich im *Dictionary of Scientific Biography*, hrsg. v. C. C. Gallispe, New York 1971, Bd. IV, S. 505 f. Vgl. P. R. Blum, Aristotelianism more geometrico: The case of Honor, Fabri, in: *Conversations with Aristotle*, hrsg. v. C. W. T. Blackwell, im Druck.

33. A. de Backer und C. Sommervogel, *Bibliothèque des Ecrivains de la Compagnie de Jésus*, Paris 1869, Bd. I, col. 1776-1781.

„Im politischen Bereich ist es für die menschliche Gesellschaft angebracht, daß einer dem anderen Vertrauen entgegenbringe und Treue halte; aber im Bereich der Wissenschaft verhält es sich keineswegs so; es mag nämlich die Autorität von noch so großem Gewicht sein, wenn sie aber jeglicher Unterstützung durch die Vernunft entbehrt, sehe ich nicht ein, daß Euphyander ihr zustimmen und sich ihr verschreiben sollte: daher soll er nicht auf die Worte des Meisters schwören, sofern nicht die Wahrheit dessen Meisterin ist; auch soll er nicht den Thomisten oder den Scotisten mehr ergeben sein als recht; alle Liebhaber der Wahrheit sollen seine Freunde sein; gewiß kann er zu den Häuptern aller Sekten aufschauen und sie verehren, nicht aber sich ihnen gleich schon versklaven; vor allem, weil in den meisten Fällen über ihre Meinung Zweifel bestehen; daher haben so viele zu Aristoteles überaus gelehrte Kommentare verfaßt, die aber keineswegs miteinander übereinstimmen.... Daher soll Euphyander die Freiheit des Denkens behalten, er soll sich keiner Partei zum Sklaven machen, damit er nicht einst gezwungen sei, dem Irrtum zu dienen, und immer in der Lage bleiben, die Wahrheit einer vorgebrachten Sache frei zu beurteilen; nur von der Vernunft soll er sich leiten lassen, wenn sie sich nachweisen läßt...“³⁴

Der junge Mensch soll also seine Gedankenfreiheit wahren und keinem Meister dienen. Sturm zitiert sodann aus dem Kapitel 11, *De impedimentis arcendis*, wo Fabri davor warnt, in philosophischen Disputen Partei zu ergreifen:

„Er rät seinem Euphyander treulich, sich, wenn er klug ist, nicht auszuliefern oder zu verwickeln in Komplikationen, die durch Parteinahme entstehen, sondern sich nur von der Liebe zur Wahrheit leiten zu lassen, welche er, sagt Fabri, auch in einem Feinde lieben muß. ‘Wenn in irgendeiner Angelegenheit die Wahrheit mit den Thomisten ist, mußt du deswegen nicht bei der Partei der Thomisten bleiben; sondern nimm dir das deine und geh; wenn sie zufällig mit den Scotisten oder Nominalisten ist, brauchst du somit nicht dem Lager des subtilen Scotus oder des scharfsinnigen Occam zu folgen; sondern pflücke

34. H. Fabri, *Euphyander*, Lyon 1669, S. 61 f.: „In re civili humanae societatis est, ut unus alteri fidem habeat et servet; at vero in re literaria secus accidit; licet enim auctoritas magni momenti sit, si tamen omni rationi praesidio careat, non video eam esse, cui Euphyander assentiri ac sese declarare iure debeat: hinc iurare in verba magistri non debet, nisi veritas ipsi magistra sit; nec Thomistis nec Scotistis plus aequo addictus esse; amici omnes sint veritatis amatores; omnium certe sectarum capita suspicere ac vereri potest, non tamen ullis ad instar manicipii servire; praesertim cum de illorum mente ut plurimum dubitetur; hinc tam multi doctissima in Aristotelem commentaria scripsere, qui tamen inter se nullo modo conveniant... itaque Euphyander libertatem animi retineat, nulli parti mancipet, ne aliquando errori servire cogatur, in eo semper statu sit, in quo de rei proposita veritate libere iudicet; uni rationi det manus eique demonstrative...“

die Rose aus diesem Dornbusch oder Rosenstrauch und geh fort; bewahre jene Freiheit des Geistes unversehrt, die ich dir gleich zu Beginn dieses Buches dargestellt habe: es ist ehrenhaft, ja königlich, Gott, den Freunden und den Musen zu dienen; aber sich den wissenschaftlichen Parteiungen und Streitereien zu widmen ist eines edlen Jünglings, eines hervorragenden Geistes ganz und gar unwürdig³⁵.

Hier sollte man erwähnen, daß zu dieser Zeit Henry Oldenburg, Sekretär der Royal Society, Fabri ebenfalls zu den führenden zeitgenössischen Philosophen und Wissenschaftlerpersönlichkeiten rechnete. In einem Brief an John Winthrop vom 1. März 1668 oder 1669 empfiehlt er ihm Fabri zusammen mit Gassendi und Descartes für die Bibliothek am neuen Harvard College:

„Welche Spezialisten für Mathematik und Mechanik habt Ihr bei Euch? Habt Ihr in Eurem Cambridge vom Harvard Coll. noch gute Telescope übrig, um die Phänomene von der Küste mit den Berichten von Hevelius, Ricciolo, Cassini usw. vergleichen zu können? Seid Ihr mit den modernen Büchern der größten und berühmtesten Philosophen und Mathematiker ausgestattet, wie Descartes, Gassendi, Ricciolo, Hevelius, Cassini, Fabri, Ward, Wallis, Boyle, Pell, Hugenius, Willis, Hook, Merret, Wilkins, Evelyn, Vossius etc. Und falls nicht, wäre es nicht angebracht, diejenigen unter Euch, die fähig und am öffentlichen Wohl interessiert sind, zusammen mit denen von uns, die mit Neuengland korrespondieren und handeln und ihm wohlgesonnen sind, zu bewegen... so freigebig zu sein, gemeinsam eine solche Summe Geldes vorzustrecken (die sich nicht auf viel belaufen kann), um Bücher zur Verfügung zu stellen, durch deren Gebrauch die dortigen jungen Studenten zur Beschäftigung mit solidem und nutzbringendem Wissen angeleitet würden...“³⁶

In einer ganz anderen Einschätzung erscheint Fabri im *Polyhistor* von Daniel Georg Morhof. Morhof, ein Rhetoriker, Poet und Lehrer der Jurisprudenz in Kiel, interessierte sich für die neuen Entdeckungen der Wissenschaft und fuhr 1660 und 1670 nach England, wo er sich mit Mitgliedern der Royal Society, mit Glanvil, Boyle und Oldenburg traf. Morhofs *Polyhistor* kam in zwei unterschiedlichen Versionen heraus, deren erste, veröffentlicht in Lübeck 1688-92, und noch einmal 1695,

35. Op. cit., S. 103: „His factionum impedimentis Euphyander si sapit, sese minime ingeret, vel implicabit; unius dum taxat veritatis amore ducetur, quam etiam in hoste amabit; si qua in re veritas Thomistica est, non propterea stabis a partibus Thomistarum; sed tolle, quod tuum est, et vade; si forte Scotica, aut Nominalis, non ideo subtilis Scoti, vel acris Ochami castra sequeris; sed rosam ex illo spineto, vel roseto excerpe, et abi; illam animi libertatem intactam serva, quam tibi sub huius initium libri exposui: servire Deo, amicis et musis, honorificum immo regium est; sed factionibus, seu tumultibus scholasticis devovere sese ingenuo adolescente, optimo ingenio prorsus indignum“.

36. Hall and Hall, op. cit., Bd. V, S. 222 f.

nur eine Geschichte der Literatur umfaßte, *Polyhistor literarius*... Die zweite Fassung, die 1707 postum von seinem Freund J. Möller herausgegeben wurde, umfaßte zusätzlich zwei weitere Bände. Der zweite Band enthielt vier Abteilungen: eine zur Philosophie, die Abhandlungen zur Philosophiegeschichte enthielt: *Philosophico-historicus*, eine zur Naturphilosophie: *Philosophicus sive Polyhistor Physicus*, eine zur Magie: *De artibus divinatoriis et magia*, und eine zur Mathematik. Der letzte Band enthielt eine beschreibende Bibliographie zur Jurisprudenz und Moralphilosophie. Im *Polyhistor Physicus* versammelte Morhof eine große Menge von Informationen zur zeitgenössischen Naturphilosophie und insbesondere zu den Experimenten der Royal Society, während er für die Veröffentlichung im aktualisierten *Polyhistor Philosophico-historicus* eine überaus vollständige Bibliographie zur Geschichte der Philosophie erstellte.

Morhof und Sturm hatten sehr verschiedene Klassifizierungssysteme. Sturm, der eine Erörterung zur Verteidigung des Eklektizismus schrieb, nahm nur Autoren auf, die seine Argumentation stützten, während Morhof, der eine systematische Geschichte der wissenschaftlichen Disziplinen schrieb, eine vollständige Bibliographie der Bereiche zusammenstellte. Wenn er sich an die Besprechung der Philosophie gab, zählte er erst die Universalhistoriker der Philosophie auf, dann klassifizierte er die Philosophen nach der Einteilung der griechischen Sekten, wobei er antike und moderne Philosophen in chronologischer Folge in ein und dem selben Kapitel brachte. Er setzte die Aristoteliker ans Ende und widmete ihnen die umfangreichste, in sechs Kapitel unterteilte Sektion: Kap. 8, *De Aristotele, scriptoribusque de secta ac philosophia peripatetica isagogicis ac historicis*, S. 41-47; Kap. 9, *De Interpretibus Aristotelis Graecis*, S. 47-52; Kap. 10, *De Interpretibus Aristotelis Arabicis*, S. 53; Kap. 11, *De Interpretibus Aristotelis Latinis*, S. 54-64; Kap. 12, *De Aristotelis Impugnatoribus*, S. 65-72; Kap. 13, *De Doctoribus Scholasticis in genere et nominalibus in specie*, S. 72-82; Kap. 14, *De Scholasticis Realibus*, S. 82-106. Die Jesuiten wurden vorwiegend zu den Realisten gezählt, aber bezeichnenderweise wurden einige auch in Kap. 15, *De novatoribus in philosophia*, S. 106-120, unter denjenigen aufgeführt, die die Wissenschaft vorangebracht hätten. Morhofs Beschreibung der novatores ist bezeichnend und wesentlich für sein Klassifizierungssystem. Nach Morhof war die eklektische Methode der Philosophie die neue Methode, die in der Naturphilosophie angewendet werden sollte, weil das den Philosophen die Möglichkeit gab, die besten Informationen von allen verfügbaren Quellen auszuwählen und zusammenzustellen. Zu den novatores zählte er Telesio, Cardano, Carpentarius, Descartes, Hobbes, Paracelsus, Espagnet und Comenius. Er gab auch Honoré Fabri einen Platz unter ihnen, und zwar in der Gruppe

derer, die Descartes mit Aristoteles kombinierten: De Raey, Heerbord³⁷, Amerpoel und Du Nuland. Morhof meint, besonders bemerkenswert sei an Fabri seine Aufstellung, worin er mit Descartes übereinstimme, und in welchen Punkten nicht. Morhof bemerkt, daß in manchen Fragen Descartes und Aristoteles ähnlicher Auffassung seien, und daß Fabri, wenn er Aristoteles Definition von Form folge, daher nicht von Descartes Auffassung abweiche³⁸. Also wird Fabri zwar unter die novatores eingereiht, aber bloß als ein Nachfolger Descartes, nicht als ein eigenständiger Naturphilosoph von Rang. Morhof unterscheidet auf wenig schmeichelhafte Art zwischen den novatores, indem er sagt, einige seien als Philosophen interessant, andere dagegen fast verrückt; gemeinsam sei ihnen aber allen, daß sie glaubten, die Erforschung der natürlichen Dinge beginne mit den Sinnen, und daher besonders die sinnliche Wahrnehmung betonten. Da die novatores diese Haltung gegenüber der Realität vertraten, hätten sie den scholastischen Spekulationen Einhalt geboten und arbeiteten daran, „ihre Beweisführungen auf den Weg der Sinneswahrnehmung zurückzuführen“³⁹.

Bei der Beschreibung der neuen Methode der Naturphilosophie im Teil I des *Polyhistor Physicus*, wo die Geschichte der Physik der verschiedenen philosophischen Sekten besprochen wird, widmet er ein eigenes Kapitel (Kap. 19, *De recta principiorum physicorum constitutione*) der Schilderung der eklektischen Methode des Philosophierens in der Physik. Bei der Kennzeichnung der Methode der novatores als eklektisch zählt Morhof sechs Grundsätze auf. Der erste lautet, daß ein eklektischer Naturphilosoph nicht irgendeiner der philosophischen Sekten folge, sondern annehme, daß kein Mensch alles wissen könne, und daß es einem Menschen möglich sei, den Fehler eines anderen zu korrigieren⁴⁰. Die von den Eklektikern am meisten kritisierte aristotelische

37. Zu Heerbord s.: T. Verbeck, Tradition and Novelty: Descartes and some Cartesians, in *The Rise of Modern Philosophy*, cit., hrsg. v. T. Sorrel, S. 167-96. Und Santinello, *Storia*, Bd. I, S. 225-35.

38. Morhof, *Polyhistor*, Bd. II, S. 115: „Per omnia enim Physicae cap. procedens ostendit in quibus a Cartesio differat, in quibus consentiat. Certe in doctrina de formis non adeo ab ipso diversus est ut qui ostendat, iam cum Aristotele in eadem fuisse sententia“.

39. Morhof, *ibid.*, Bd. II, S. 108: „Ceterum Novatorum illorum non est unus idemque genius; aliqui illorum cum ratione insaniunt, quidam toti sunt inepti, nec quicquam novi, praeter terminorum varietates, in philosophiam intulerunt, qui rectius fecissent, si domi compressis sedissent manibus, aut pinxissent cucurbitas, quam ut tam inficetas turbas excitarent. Gloriolae venatio multos abripuit, paucos veritatis studium instigavit. Factum vero fuit a rebus naturalibus initium. Nam, cum illae in sensus incurrerent, ac in notionibus plerique et in speculationibus subsisterent Scolasticorum, ad sensus viam reducere demonstrationes suas laborarunt, et in singularibus exercere ingenium, ut expeditior esset Universalium doctrina.“

40. Morhof, *Polyhistor Physicus*, Bd. II, Buch 2, Kap. 19. S. 266: „Methodus Philosophandi Eclectica in Physicis commendatur. Quod si iam recta principiorum Physicorum ratio ineunda est, id primae hypotheseos loco assumendum nobis est, in

Theorie war die Lehre von den Substantiellen Formen. Hier wird Fabri für seine kritische Bilanz und Einschätzung gelobt, wie weit diese Lehre von Aristoteles entwickelt worden sei, und wie weit nicht. Fabris Versuch, in Grundfragen keine Partei zu ergreifen, wird in *De elemento*, Kap. 13 hervorgehoben, im Zusammenhang mit der Frage, ob es vier Elemente gäbe, wie Aristoteles meint, oder drei, wie nach Descartes⁴¹. Für Morhof war Fabri also ein Eklektiker, aber keine bedeutende Erscheinung, bloß ein interessanter Denker, der von Descartes beeinflusst war. Eklektiker unterschieden sich für Morhof zwar deutlich von den Nachfolgern der antiken philosophischen Sekten, aber nicht ausreichend, um ein neues Buch zu rechtfertigen, sondern lediglich ein eigenes Kapitel.

Jakob Brucker bewertet Fabri neu, indem er ihn im vierten Band seiner monumentalen *Historia critica philosophiae* plaziert. Bruckers Quellen zu Fabri waren Sturm, Morhof⁴² und Fabris eigene Briefe, in denen dieser seinen Cartesianismus gegen seine Ordensbrüder verteidigt. Der Grund für Bruckers stark von Sturm und Morhof abweichende Auffassung war, daß er in der Nachfolge einer weiteren protestantischen Tradition stand. Diese lehnte die Scholastiker nicht bloß deswegen ab, weil ihre Argumentationsweise keine Diskussion der Sinneswahrnehmung zuließ, sondern auch aus dogmatischen Gründen, weil nämlich die Scholastiker Pelagianer seien. Diese Interpretation war von Adam Tribbechow (1641-1687) in seinem *De doctoribus scholasticis*⁴³ und von Jakob Thomasius (1622-1684)⁴⁴, dem Lehrer Leibniz', im *Schediasma historicum* (1676) formuliert worden und hatte eine Abwertung der mittelalterlichen scholastischen Tradition zur Folge mit allem, was diese zur Philosophie beigetragen haben mochte. Nach dieser Version der

nullius sectae placita absolute jurandum esse, nec illa omnia ejuranda: quandoquidem ita comparatae sunt res humanae, ut non omnia omnes videant, ideo quasi succenturiandae sunt sententiis sententiae, atque, ubi una deficit, reponendum ex altera."

41. Morhof, op. cit., Buch II, 2. Teil, Kap. 13, S. 335: „Eandem firmitatem habent reliqua illa argumenta, ab Honorato Fabri adducta, sc. ex illarum primarum qualitatum conjugatione, vel combinatione. His enim negatis eo ordine, quo statuuntur, frustra sumus solliciti de earum conjugatione vel combinatione. Neque triplex ille corporum status quaternarium nobis probavit. Sunt, inquit Honoratus Fabri, duo status oppositi, tertius medius; oppositi, sunt spirabilis et durus, medius vero liquidus. Spirabilis inest aeri, durus terrae, liquidus aquae. En tria Elementa! Ut autem haec inter se uniantur, communi ac primaeva fibula indigent, quam facit ignem. Ergo jam per illum sic demonstrata habemus 4 Elementa?"

42. Brucker besaß ein Exemplar des *Polyhistor literarius, philosophicus et practicus* von Daniel Morhof. Dr. Ursula Buhle, die über Bruckers Geschichte der mittelalterlichen Philosophie arbeitet, verdanke ich eine Kopie des Verkaufskatalogs von Bruckers Bibliothek: *Bibliotheca Bruckeriana*, Augsburg 1777. Eintrag zu Morhof auf S. 52, No. 293.

43. Ebenfalls in Bruckers Besitz, im Katalog S. 157, No. 1193. Zu Tribbechow s. Santinello, *Storia*, Bd. I, S. 427-437.

44. Zu Thomasius s. Santinello, *Storia*, Bd. I, S. 438-466.

Philosophiegeschichte war die scholastische Philosophie, wie sie sich nach Petrus Lombardus und Abelard entwickelt hatte, nichts weiter als das Instrument des Papsttums zur Erlangung der Vorherrschaft in der Kirche. Diese Lehre hätte bloß die antike pelagianische Häresie in einer neuen Form reproduziert. Obgleich Brucker die Kritik Tribbechows und Thomasius', welche den Schwerpunkt ihrer Diskussion auf die ihrer Ansicht nach ketzerischen Ideen der scholastischen Philosophen verlagerten, erheblich abschwächte, kritisierte er doch die Unterordnung der verschiedenen Ordensgeistlichen unter die Autorität der Römischen Kirche. Nach seiner Ansicht waren die Jesuiten die vorderste Front all jener, die die päpstliche Autorität verteidigten:

„Und daher kam es also, da einmal von der Schlichtheit der in der Hl. Schrift überlieferten apostolischen Lehre abgewichen worden war und die Paulinischen Glaubenssätze durch scholastische Spitzfindigkeiten ersetzt wurden, daß niemand hinsichtlich dieser berühmten Frage, welche die römische Kirche so oft erregte und in Aufruhr versetzte [nämlich nach der Mitwirkung des Menschen an der göttlichen Gnadenwahl], ohne scholastische Philosophie Stellung nehmen oder seine einmal bezogene Position verteidigen konnte. Da in diesem Streitpunkt die Dominikaner und Franziskaner sich in verschiedenen und sogar entgegengesetzten Lagern befanden, und andere heilige Orden in dieser Sache unter dem Banner der Thomisten und Skotisten für deren Mönche Partei ergriffen, erwuchs deswegen in der scholastischen Lehre ein großer Wettbewerb, und es entstanden daraus unblutige Kriege, deren Geschichte aber anderen Orts erzählt werden soll. Da zu diesen die von Ignatius von Loyola gegründete Societas Jesu hinzukam und sich nicht bloß der Überlieferung der Theologie und Philosophie widmete, sondern in diesem Felde vor den anderen den Sieg davonzutragen wollte und mit diesen Waffen für die Dekrete der römischen Kurie zu kämpfen begann, wuchs der Schwindelhafer der scholastischen Pseudophilosophie mit neuer Kraft aus dem zurückgelassenen Samen empor und erblühte zu einer reichen Ernte.“⁴⁵

45. Brucker, *Historia critica philosophiae*, Bd. IV, S. 120 f.: „Inde enim factum, ubi semel a simplicitate apostolicae doctrinae in Scriptura S. traditae erat recessum, et Scolasticae tricae Paulinis dogmatibus surrogatae, ut sine Scolastica philosophia de celeberrima quaestione, quae toties Romanam ecclesiam commovit turbavitque, disceptare, partesque semel arreptas defendere posset nemo. In qua quaestione tuenda cum Dominici et Francisci familia diversa et opposita quidem castra sequerentur, eorumque monachorum partes sub Thomistarum et Scotistarum symbolis pro re nata alii ordines sacri susciperent, magna inde doctrinae Scolasticae exorta est aemulatio, et bella incruenta inde enata sunt, quorum tamen historia alio loco enarranda est. His, quae Ignatio Loiola auctore surrexit societas Iesu ubi accessit, et non theologiae modo atque philosophiae tradendae curam suscepit, sed et palmam in hoc stadio emetiendo aliis praeripere conata est, et pro curiae Romanae decretis militare his armis coepit, novis viribus ex semine relicto succrevit, et in uberrimam segetem effloruit pseudo-philosophiae Scholasticae lolium.“

Dennoch ist zu beachten, daß – im Gegensatz zu Tribbechow und Thomasius – Brucker ebenso wie Sturm und Morhof die Werke der Jesuiten auf die Beweise ihres Interesses an der neuen Naturphilosophie hin liest.

Hier also erscheint erstmals eine neue Periodisierung der Philosophiegeschichte, in welcher alle Jesuiten zu den Aristotelikern und keiner von ihnen zu den Eklektikern gezählt wird. Bei Brucker wird die Definition des Begriffes Eklektiker komplexer. Es gab für ihn gute und schlechte Eklektiker. Wie Vossius und Sturm ist auch er sich dessen bewußt, daß Clemens von Alexandrien den Begriff eklektisch verwendete, aber er verwirft den Eklektizismus der frühen Kirchenväter, und mit ihm ihre Auffassung von der Geschichte der Philosophie, da sie Neuplatonische Philosophie – mit einem Einschlag der von Brucker als „Ägyptische Philosophie“ bezeichneten Richtung – mit dem Christentum kombiniert und so die Häresie in das Christentum gebracht habe⁴⁶. Nach Bruckers eigener Definition sollte der Eklektizismus diese integrierende Haltung aufgeben, die versuchte, unter den diversen heidnischen Philosophien die rechte Wahl zu treffen und eine christliche Philosophie zu schaffen, die östliche und griechische Philosophien miteinander vermengte. Seiner Ansicht nach war ein reiner Eklektizismus erst als Ergebnis der protestantischen, speziell der Lutherischen Reformation möglich. Ein wahrer Eklektiker schaut in sein Herz und erschafft ein neues und vollständiges philosophisches System. Brucker faßte zuerst alle Philosophen des 15-17. Jahrhunderts zusammen, die alle den früheren philosophischen Systemen folgten: Epikuräer, Stoiker, Neuplatoniker, Mosaische Philosophen und jene, die er als Synkretisten bezeichnet. Den Aristotelikern widmet Brucker zwei Kapitel, wobei er alle Ordensmitglieder in dem einen vereinigt und sie Scholastiker nennt, und jene, die er als „echte Aristoteliker“ bezeichnet, in dem anderen Kapitel aufführt. Brucker kritisiert beide Gruppen dafür, daß sie unfähig waren, das Joch der Autorität abzuschütteln – der Römisch Katholischen Kirche im einen, der griechischen philosophischen Sekten im anderen Fall. Obwohl er offensichtlich viele ihrer Werke gelesen und darin viel Lobenswertes gefunden hatte, hielt er diese Philosophen doch für Versager, da sie ihre Einsichten nicht zu einer kohärenten und gänzlich neuen Philosophie formten. Indem er die „echten Aristoteliker“ – die entweder die neuen humanistischen Aristotelesübersetzungen verwendeten oder, wie Pomponazzi, einem der griechischen Kommentatoren folgten, von den Scholastikern schied, trug Brucker zur Erstellung einer neuen Tradition bei, welche bis hin zur

46. Brucker, op. cit., Bd. III, S. 304 f.

Beschäftigung Renans mit Pomponazzi⁴⁷ und Mabileaus mit Cremonini⁴⁸ reicht. Brucker verband diese „echten“ Aristoteliker mit dem Atheismus. Im 18. und 19. Jahrhundert identifizierte man sie mit dem Freidenkertum.

Brucker wußte zwar, daß Fabri an der Philosophie Descartes' ausgesprochenes Interesse hatte und sie auf die Aristotelische Philosophie appliziert hatte, dennoch plazierte er Fabri unter die Scholastiker. Er tat dies mit einem gewissen Unbehagen. Er setzte Fabri an das Ende seines Kapitels über die Scholastiker, als einen, der bei dem Versuch einer Erneuerung der Philosophie gescheitert sei. Er deutete Fabris Stellung folgendermaßen:

„Hierin hat der französische Philosoph eine andere, von den Scholastikern unterschiedene philosophische Richtung eingeschlagen, indem er Aristoteles zwar nicht mißachtet, noch die Scholastiker übergeht, vielmehr es vorzieht, sich beiden Arten der Philosophie [nämlich der alten und der neuen] anzupassen, doch in der Weise, daß er auch die neuen Autoren heranzieht und versucht, aus ihren Beobachtungen, vor allem aus denen der Cartesianer, Licht in die scholastische Philosophie zu bringen, indem er zeigt, worin sie übereinstimmen und worin sie voneinander abweichen, und auf welche Weise man sie miteinander in Einklang bringen könnte. Aber so hat er weder die scholastische Philosophie verbessert, noch seine Ordensgenossen wieder zu gesünderer Einsicht bringen können, welche ihn des Cartesianismus verdächtigten (der, damals gar so neu, dem Jesuitenorden bitterlich verhaßt war [...]) und seine Bemühungen sehr verurteilten, so daß er gezwungen war, sich gegen ihre Beschuldigungen in drei Briefen, de hypothesi sua philosophica zu verteidigen...“⁴⁹

Dies ist ein merkwürdiger Befund. Fabris Versagen soll nicht an seinen Schriften liegen, sondern darin, daß es nicht gelang, die anderen Jesuiten von seiner Auffassung zu überzeugen. Dem Jesuitenorden insgesamt wird zu Last gelegt, einem seiner interessantesten Philosophen nicht gefolgt zu sein. Fabris Eingliederung unter die anderen Scholastiker bedeutet das Ende seiner Reputation in der Philosophie-

47. J. E. Renan, *Averroes et l'Averroisme, essay historique*, 3. Aufl. Paris 1866.

48. L. Mabileau, *Etude historique sur la philosophie de la renaissance en Italie*, Paris 1882.

49. Brucker, op. cit., Bd. IV, S. 143 f.: „In his aliam, et diversam a Scholasticis philosophandi viam ingressus est philosophus Gallus, qua nec Aristotelem contemnit, nec Scholasticos negligit, sed utriusque potius philosophiae se attemperat, ita tamen, ut recentiores quoque consulat, exque eorum, maxime Cartesianorum, observationibus lucem inferre Scholasticae philosophiae conetur, ostendens, in quibus conveniant, in quibus discrepent, quaque ratione conciliari possint. Ita vero nec Scholasticam philosophiam emendavit, et ad salubriora consodales revocare potuit, qui Cartesianismi eum suspectum reddentes (qui illo tempore adhuc recens vehementer Iesuitarum sodalities invisus fuit, ut infra dicendum) valde eius diligentiam improbaverunt, ita ut coactus fuerit tribus epistolis, de hypothesi sua philosophica, contra eorum accusationes se defendere...“

geschichte. Die Folgen waren bedenklicher als das bloße Verschwinden eines einzelnen Denkers aus der Philosophiegeschichte. Mit ihm verschwanden zugleich alle Hinweise auf die Erneuerer unter den Scholastikern, und somit das Bewußtsein dafür, daß es unter jenen Aristotelikern, die in ihr Philosophieren die andere zeitgenössische Philosophie integriert hatten, interessante philosophische Bewegungen gegeben haben mochte.

Man darf gewiß danach fragen, wie gut Morhof und Brucker die jesuitische Literatur gekannt hatten. Sie waren Protestanten, war das von vornherein schon ein Hindernis? Wenn man von Charles Lohrs *Latin Aristotle Commentaries II, Renaissance Authors* ausgeht, treten einige interessante statistische Daten in Erscheinung. Von den bei Lohr aufgeführten 244 Jesuiten haben bloß 26, also etwa ein Zehntel, ihre Werke veröffentlicht: Balthasar Alvarez, Balthasar Amaral, Roderigo de Arriaga, Josephus Blancanus, Nicolaus Cabeus, Johannes Caselius, Thomas Compton-Carleton, die Conimbricenser (Sebastianus de Couto, Emmanuel de Goes, Cosmas de Magelhaes, Petrus Fonseca), Phillippus De Trieu, Petrus Fernandez de Torrejon, Johannes Baptista Floravantius, Franciscus Tarquinius Gallutius, Gonzales de la Cruz, Johannes Lorinus (der Zensor der Werke Vallas), Franciscus de Oviedo, Johannes Jacobus Pavesius, Benedictus Pererius, Antonius Rubius, Martinus Smigletius, Franciscus Suarez, Franciscus Toletus, Paulus Valla und Gabriel Vazques. Morhof bespricht dreizehn von diesen, also die Hälfte. Er erwähnt selbstverständlich auch Fabri, dessen Lebensdaten für Lohrs Liste zu spät liegen. Es ist offensichtlich, daß sowohl Morhof als auch Brucker ziemlich viele Bücher der erwähnten Autoren überprüft haben. Tatsächlich wird ein heutiger Leser, der sich für die Spätscholastik interessiert, bestimmte wichtige Informationen zu einigen Jesuiten nur noch im *Polyhistor Physicus*, und sonst nirgendwo finden.

Beide Autoren beschreiben die Entwicklungen in der neuen Philosophie. Für Morhof hatten sich die wissenschaftlichen und philosophischen Veränderungen zu seinen Lebzeiten vollzogen, und er konnte bloß damit beginnen, eine Klassifizierung des Wissens zu entwerfen, in der diese ihren Platz fanden. Er vereinte das Gros der neuen Philosophie im *Polyhistor physicus*, verstreute aber auch Einzelinformationen im *Polyhistor historicus*. Morhof las die Literatur der Jesuiten offenbar sehr genau. Im ersten Kapitel über die Literatur zur Philosophiegeschichte (*De historia philosophiae in genere*) erwähnt er von Benedictus Pererius den vierbändigen Genesiskommentar und *De communibus rerum naturalium principiis et affectationibus*, insbesondere Buch IV, *De Antiquis Philosophis eorumque variis circa rerum naturalium principia opinionibus*, das die antiken

Theorien zur Physik behandelt⁵⁰. Unter den lateinischen Aristoteleskommentaren zählt Morhof Tarquinius Gallutius' *Commentarium in Ethica* und Franciscus Toletus' Kommentare zur Physik, *De generatione et corruptione*, Logik und *De anima* auf. Morhof sagt über Toletus, er habe viel über Aristoteles geschrieben und werde hier von allen gepriesen, wodurch angedeutet wird, daß sowohl Katholiken als auch Protestanten ihn lobten.

Obwohl Morhof ein Befürworter der wissenschaftlichen Revolution war, beschrieb er die Scholastischen Philosophen nicht abschätzig, er verzeichnete vielmehr, was er in ihren Texten an Belegen aus der neuen wissenschaftlichen oder Moralphilosophie fand. über Paulus Vallius (Valla)⁵¹ sagt er, die Logik seiner aristotelisch-scholastischen, vorwiegend thomistischen zehnbändigen *Philosophia* sei ein vastissimum opus, in dem fast alle scholastischen Dogmen sorgfältig zusammengetragen seien⁵². Er scheint es sich wenigstens angeschaut zu haben. Die *Summa Philosophiae universae* von Balthasar Tellez wurde eingehend gelesen, Morhof notiert nicht nur Tellez' konsequenten Thomismus, sondern auch, daß er zur Physik, wann immer es ihm gelegen komme, die antiken Dichter Virgil und Lukrez zitiere⁵³. Morhof kann nur wenig zu Petrus de Mendozas Philosophiekurs sagen, da es ihn nicht gelungen war, dieses Werk zu sehen, dagegen kennt er das Werk von Franciscus Suarez und empfiehlt ihn auch protestantischen Theologen zu intensiver Nutzung für die Kontroverstheologie. Morhof zeigt sich hier auch

50. Morhof, *Polyhistor historicus* Bd. II, Buch I, S. 5: „Benedictus Pererius. Jesuita doctiss. fuit, cujus extant Commentationes in Genesin (quibus cum fructu usus est Sam. Bochartus in Geographia sua sacra) & Libris 15. de communibus rerum naturalium principiis et affectationibus, Coloniae anno 1595, in 8vo editi, ubi liber 4 antiquorum Philosophorum placita, secundum Sectas, exponit, earumque Auctores. Habentur autem illic tantum Physica, in quibus recensendis diligenter versatur, illa quoque refutans pro asserenda Aristotelis doctrina, cum studeat aliquantulum, in Veterum sententiis recte ponendis vacillare aliquando videtur.”

51. Zu Vallius als Quelle der logischen Traktate Galileos s. Wallace, op. cit., Nr. 16.

52. Morhof, *Polyhistor historicus* II, I S. 94: „Paulus Vallius. Romanus ille fuit et e Soc. Jesu. Scripsit Philosophiam secundum Aristotelem & Scholasticos, Thomam praecipue, in X. distinctam Tomos. Logica prodiit duobus Tomis, Lugd. ap. Ludovicum Prost. A. 1622. in fol. Vastissimum est Opus, in quod coniecit omnia pene Scholasticorum dogmata; diligentissime enim conferuntur & congeruntur.”

53. Ibid., S. 95: „Balthasar Tellez, Lusitanus Ulyssipponensis, e Societate Jesu, primarius Ulyssippone Theologiae Professor. Ejus exstat summa Philosophiae universae... Docuerat olim in Conimbricensi Academia. Commendari is liber debet, quod praecipue spectat ad usum Philosophiae in Theologia. Immiscet enim quaestiones Theologicas, quae & illo tempore inter Philosophos agitabantur. In omnibus Thomam sequens, sed ita tamen, ut Scholasticorum quoque jungat sententias, & aliquid ex elegantiore etiam literatura. In doctrina enim Physica, quicquid e veteribus Poetis, Virgilio & Lucretio, ad suum pertrahere argumentum potuit, non omisit.”

als Kenner der päpstlichen Zensurpraxis⁵⁴. Von Antonius Rubius, der in Mexico unterrichtete, weiß Morhof wenig zu sagen, aber er kennt einige Rivalitäten der Scholastiker untereinander und erwähnt z. B., daß Franciscus de Oviedo in seinem *Cursus philosophicus* auf Angriffe seitens Rodrigo de Arriagas entgegnet. Oviedo gilt ihm für einen der besten Scholastiker, da er sowohl die antike, als auch die neueste Philosophie rezipiere⁵⁵. Doch Arriaga verehrt er von allen Scholastikern am meisten, dessen *Cursus philosophicus* sei eleganter und vollständiger als die anderen und enthalte viele Beobachtungen zur aktuellen philosophischen Diskussion, auch vertrete er eigene, von den übrigen Scholastikern abweichende Meinungen und sei konziser als der wortreichere Oviedo⁵⁶.

Wie bereits erwähnt, wurde Fabri unter die novatores eingereiht und zu den Anhängern Descartes' gerechnet. Im *Polyhistor physicus II* erwähnt Morhof mehrmals Fabris Werke. Er hat ihn offensichtlich genau gelesen, lobt ihn manchmal, und kritisiert ihn an anderer Stelle. Er lobt ihn im Kapitel über den Magnetismus, da er den vernünftigen Hypothesen Descartes' folge und sie durch eine quasi mathematisch exakte Methode unterstütze, die man nicht in Zweifel ziehen könne⁵⁷. Fabris Werke seien von großem Einfluß, meint Morhof, und er habe

54. *ibid.*, S. 97: „Franciscus Suarez, Magnus Doctor, & Sacra anchora Pontificiorum, qui & nostrae religionis hominibus magno usui esse potest in omni Theologia controversa, cujus ille quasi quidam Oceanus est. Vasta ab illo scripta sunt Opera, quae Tomis XVI constant. De quibus hoc notandum, posteriores Tomos anticipare annos editionis priorum, quod hanc ob causam factum est. Cum censurae rigidae tales libri apud Pontificios committuntur, incidunt nonnumquam dubia, de quibus ipsis inter se diutius aliquando est disputandum. Hinc factum est, ut posteriores libri interdum citius ex ipsorum censura lucem aspexerint.”

55. *Ibid.*, S. 98: „Nam respondet in illa ad nonnullas Roderici Arriagae vellicationes, inter quem & ipsum perpetua videtur esse aemulatio. Sed sunt tamen illi Scholasticarum optimi habendi, quippe qui non auctoritatibus veterum unice nituntur, sed recentt. quoque Auctorum doctrinam, & experientiam, suis principiis accomodant.”

56. *ibid.* S. 98: „Rodericus de Arriaga, Hispanus Lucroniensis, e Soc. Jesu, Prof. in Pragensi Universitate, cujus viri Laudes a multis & merito quidem celebrantur, arguitque eas ipsa Operum Philosophicorum editio... Hoc ejus Opus curiosius elegantiusque videtur scriptum esse, quam ceterorum in hoc genere, praesertim, cum ad observata recentt. saepe respiciat, quod & ipse se facturum in praefat. pollicetur, exemplo Franc. Svarezii, quem huius seculi Gigantem inter Scholasticos appellat. Sequitur & suas quadem sententias, a reliquis Scholasticis discrepantes, sed magis in Compendium sua trahit, quam Oviedus, qui prolixior est.”

57. Morhof, *Polyhistor physicus II*, II, Kap. 33, S. 411: „Id enim certum est, magnetis & ferri esse pene eandem substantiam, unde Honor. Fabri magnetem facit corpus mixtum ex materia lapidea & metallica. Et hic doctiss. utique & sagaciss. Vir eandem hypothesin Cartesianam sequitur, quamvis aliter proponat. Id autem ita exacte & mathematica plane ratione facit, ut in dubium vocari non possit, tract. 7. lib. I. propos. 34. Postquam multis aliis viam muniverat suae assertioni, hac analogia rem demonstrat. Cogita, inquit, suberis frustum innumeris fere acubus ferreis, magnetica vi instructis, in parallelis, quanquam insensibilibus, confixum, illud haud dubie suos polos, suosque aspectus, habebit, et c.”

auch eigene Anhänger gehabt. Fabris Bestimmung des Meeres als unvollkommene Wassermischung kritisiert er⁵⁸, ist aber voll des Lobes für Fabris *Tractatus de homine*⁵⁹. Einen weiteren Jesuiten erwähnt Morhof lobend im zweiten Teil von Buch 2 zur Naturphilosophie – Niccolo Cabeo, dessen 1627 erschienener Kommentar zu Aristoteles' *De meteoris* er neben die Werke von Robert Fludd und Descartes stellt – als „inter Scholasticos et Peripateticos diligentissimus optimusque“⁶⁰. Er erwähnt Cabeos Beitrag zur Erforschung des Magnetismus (den kürzlich auch Heilbron hervorhob) und fügt hinzu, Cabeo habe als einer der ersten die Entdeckungen Gilberts verwertet, gemeinsam mit einem weiteren Jesuiten, Niccolo Zucchio⁶¹.

Brucker setzt bei seiner Besprechung der Aristoteliker des 16. und 17. Jahrhunderts, die Mitglieder der verschiedenen religiösen Orden waren, die Jesuiten an die letzte Stelle. Es fehlte ihm nicht an den einschlägigen Standardwerken für seine Untersuchung. Wie Morhof besaß auch er die *Bibliotheca scriptorum societatis Iesu* von Alegambe, Ribadeneira und Sotwell⁶² und hatte außerdem selbst viele dieser Texte gelesen. Zu Beginn des Abschnitts nennt er folgende Jesuiten als wichtige Autoren: „Petrus Hurtado de Mendoza, Gabriel Vasques, Paulus Vallius, Balthasar Tellez, Franciscus Suarez, Franciscus Toletus, Antonius Rubius, Franciscus de Oviedo, Rodericus de Arriaga, Franciscus Alphonsus, Franciscus Gonsalez, Thomas Comptonus, Ioannes Baptista Ricciolus, et collegium Conimbricense“⁶³, d. h. außer Arriaga noch vierzehn der 26 Jesuiten, deren Werke im Druck erschienen waren – eine beträchtliche Liste. Er nennt insgesamt siebzehn Jesuiten, nämlich noch Arriaga, Fabri und Rassler (zu späte Autoren, um in Lohrs Liste aufgenommen zu werden). Aus Bruckers Bibliothekskatalog wissen wir, daß er eine Sammlung der Kommentare der Conimbricenser besaß, die Kommentare von Emmanuel de Goes zu Physik, *De generatione et corruptione*, *De meteoris* und *De coelo*, und von Toletus die Kommentare zu Physik und *De generatione et corruptione*⁶⁴. Aus seinen Bemerkungen zu den Jesuiten in der *Historia critica philosophiae* können wir erschließen, daß er noch weitere Werke gelesen hat.

Wenn wir Bruckers Liste folgen, stellen wir fest, daß er wenig zu Hurtado de Mendoza zu sagen hat. Desto eingehender befaßt er sich mit Gabriel Vasquez, dessen *Disquisitiones metaphysicae* er offensichtlich in der Antwerpener Ausgabe eingesehen hat und lobt den Scharfsinn

58. Morhof, *Polyhistor physicus* II, II, Kap. 20, S. 363.

59. Ibid., Kap. 47, S. 443.

60. Ibid., Kap. 27, S. 399.

61. Ibid., Kap. 33, S. 410.

62. *Bibliotheca Bruckeriana*, Augsburg 1777, S. 18, Nr. 191.

63. Brucker, *Historia critica philosophiae*, Bd. IV, S. 136.

64. *Bibliotheca Bruckeriana*, S. 34, Nr. 156.

und die hervorragende Bildung des Autors. Brucker erwähnt die vielen Elogen auf Vasquez bei Sotwell als Maßstab für seine Bedeutung. Besonderer Hervorhebung würdigt er Vasquez' Subtilität bei der Diskussion der Existenz Gottes, der Trinität und der beiden Naturen Christi, sowie Feinheit und Scharfsinn seiner Widerlegungen anderer scholastischer Autoren⁶⁵. Brucker referiert Morhofs Bewertung von Tellez und dessen Lob der *Summa philosophiae universa*, trotz ihres Thomismus und der scholastischen Methode⁶⁶. Ausführlicher ist er in seinen Bemerkungen zu Franciscus Suarez und sagt nicht nur, daß dessen Philosophie und Theologie großen Anklang fand, sondern daß seine Werke verdienstermaßen für der Bescheidenheit des Stiles gelobt und von all jenen – was wohl impliziert, auch von Protestanten – gelesen würden, die an dieser Art von Philosophie ihre Freude hätten⁶⁷. Suarez war der einzige Philosoph unter den Jesuiten, über den eine Biographie verfaßt wurde; ihr Autor ist Antonius Ignatius Descamps.

Brucker äußert sich auch beifällig zu Franciscus Toletus, von dem er hervorhebt, daß er nicht nur scholastische, sondern auch peripatetische Philosophie geschrieben und unter den Liebhabern der Aristotelischen Philosophie einen hohen Rang eingenommen habe⁶⁸. Viel-

65. Brucker, *Historia critica philosophiae*, Bd. 4, S. 137: „Quanta philosophicae et theologicae eruditionis laude atque existimatione inter suos vixerit, ex elogiis larga manu a Sotvelo suppeditatis discimus. Inter opera eius Tomis X comprehensa extant etiam Disquisitiones metaphysicae, seperatim quoque Antverpiae excusae, in quibus eas potissimum disputationes metaphysicas persequitur, quae ad theologiam solent transferri; unde magna subtilitate quoque de Dei existentia, de unione personali, de duabus naturis in Christo, de distinctione personarum in divinis, deque similibus agit. In his more suorum alios Scholasticos nonnumquam refutat, si non solidiora, certe subtiliora et acutiora ipse daturus.”

66. Ibid., S. 137: „In Lusitania Olyssipone editus est Balthasar Tellez (...) Docuisset etiam in Academia Conimbricensi auctor est Morhofius, qui valde laudat eius Summam philosophiae universae, ab Antonio Bertierio editam apud Parisienses, eo quod usum in theologia habeat, quoniam immiscuerit quaestiones theologicas, quae illo tempore inter philosophos quoque agitabantur. Thomam autem ubique secutus, Scholasticorum sequiorum sententias iunxit, et spinoso argumento aliquid elegantioris literaturae, praecipue in physica adpersit.”

67. Ibid., S. 137 f.: „Magna porro ingenii atque eruditionis celebritate inter Hispanos vixit Franciscus Suarez, Granatensis, nobili genere anno MDXLVIII editus, qui cum iurisprudentiae se tradere cupivisset, ad Iesuitarum societatem pertractus est, hocque stadium invitatus initio ingressus magna postea felicitate et eruditionis celebritate emensus est. Magno enim applausu philosophiam et theologiam Segoviae, Romae, Compluti, Salamanticaeque docuit, tandemque a Philippo II ad Conimbricensem cathedram vocatus, Eboraeque theologiae doctor creatus viginti annos publicus professor inclaruit, tantis elogiorum plaustis oneratus, ut pene supra humani ingenii modulum extolleretur... Recte vero in eo, quam raro exemplo demonstravit, modestia literaria laudatur, cuius specimen esse potest, quod scripta sua, antequam ederentur, discipulis legenda et examinanda tradiderit, quodque ab amaritudine et dicacitate sibi temperaverit. (...) Frequenter autem scripta eius philosophica ab iis leguntur, qui hoc philosophiae genere delectantur.”

68. Ibid., S. 138 f.: „Inter scripta plurima, quae magna eruditionis laude edidit, sunt etiam Introductio in logicam, commentarius in universam Aristotelis logicam, libri octo de physica auscultatione, libri duo de generatione et corruptione, libri tres de anima; in quibus

leicht noch interessanter sind Bruckers Bemerkungen zu Roderigo de Arriaga, der nach seiner Ausbildung in Salamanca nach Prag ging und einen *Cursus philosophicus* verfaßte, in dem er vielfach, besonders in der Physik, scholastische Meinungen widerlegte und moderne Entdeckungen aufnahm. Leider geht Brucker hier nicht ins Detail und bemerkt nur noch, daß Pertus de Villemandy (ein Protestant) in seinem *Scepticisme debell'e* Arriaga daher pyrrhonistischer Argumentationsweisen beschuldige. Brucker selbst schließt sich Bayle an, der dagegenhält, Arriaga sei bloß der scholastischen Methode des Argumentierens pro und contra gefolgt. Brucker schließt mit dem Ausdruck seines Bedauerns, daß ein so gelehrter und scharfsinniger Kopf wie Arriaga bei der Scholastik verharrte⁶⁹. Von Franciscus Alphonse und Franciscus Gonzalez zählt Brucker bloß die Werke auf. Die Conimbricenser Aristoteleskommentare lobt er wegen ihrer Gelehrsamkeit, und bedauert zugleich, daß diese durch scholastische Spitzfindigkeiten und Subtilitäten deformiert werde.

Zuletzt führt er – unter dem Untertitel „Societas Iesu a melioris philosophiae sensu non tota destituta“ – den Deutschen Franciscus Rassler an (der zu spät ist, um in Lohrs Liste berücksichtigt zu werden). Brucker beschreibt ihn folgendermaßen:

„Da er davor zurückschreckte, in der Philosophie die Pfade seines Ordens offenkundig zu verlassen, konfrontierte er – sich der problematischen Methode bedienend – Aristoteles und Empedokles als Naturphilosophen so miteinander, daß es sich umsichtigen und aufmerksamen Lesen nahezu unverhohlen zeigt, daß er die Korpuskularphilosophie bevorzugte und das elementare System der Pythagoreischen Schule, das Empedokles formuliert hatte, wiedereinzuführen und neu zu formulieren suchte. Daß dieser überaus scharfsinnige Mann die Hohlheit der scholastischen Philosophie einsah, klärt sich schon allein

cum non scolastice modo, sed Peripatetice philosophari constituerit, magnam eo nomine gratiam apud Aristotelicae philosophiae amatores iniiit.”

69. Ibid., S. 139 f.: „Curiosius elegantiusque hoc opus scriptum esse iudicat Morhofius, quam ceterorum in hoc genere, praesertim cum ad observata recentiorum respiciat, exemplum Francisci Suarezii secutus. Quibus addimus, eum recentiorum observationes non modo consuluisse, sed multoties quoque adhibuisse probavisseque, repudiatis Scholasticorum opinionibus. Quas licet, praecipue in physicis, haud raro dimisisset, methodum tamen Scholasticorum ubique adhibuit, nempe ut obiectionum pondera exponeret, et ad illas responderet. Quod cum interdum minori felicitate fecisset, occasio inde enata Petro de Villemandy, eum Pyrrhonismi reum agendi... Verum perperam hoc ei obiici recte observavit Petrus Bayle (...): nec rarum quoque est inter Scholasticos, qui cum more suo innumera dubia nectant et congerant, ita interdum mole obiectionum obruuntur, ut responsionum exitum et pondus vel ipsi non videant, vel lectores tamen non perspiciant. Illud sane dolendum, virum acutum et doctum, cui recentiorum philosophorum observationes non sine cura lectae et observatae sunt, maluisse in dumetis Scholasticis haerere, professionis suae vinculis impeditum, quam saniolem philosophiam sequi.”

aus der Erörterung ‘über die überflüssigen Entitäten’, wo er Namen als nichts, und denen kein Gegenstand in der Philosophie entspricht, und als sinnlose Laute aus der philosophischen, vor allem aus der naturphilosophischen Schule hinauswirft und lehrt, Wissen besser zu begründen⁷⁰.”

Brucker erkannte sehr wohl, daß die Jesuiten bedeutende Vorstöße gemacht hatten, die scholastische Tradition weiterzuentwickeln oder zu ändern, aber es ist ebenso evident, daß ihr Beitrag zur neuen Philosophie nicht nur von Brucker, sondern auch von den meisten späteren Philosophen abgewertet wurde, weil die Jesuiten nicht offen mit der Scholastik und der katholischen Kontrolle über die Philosophie gebrochen hatten, und Bruckers Definition des Eklektizismus einen solchen Bruch erforderlich machte. Bruckers frühester Nachfolger war Formey, der 1760 seine *Histoire abrégée de la Philosophie* veröffentlichte. über die geistlichen Orden im allgemeinen sagte er, daß sie die Scholastik mit dem Stoff, der seit der Einführung der „Lettres“ erschienen war, neu einkleideten⁷¹. Formey hielt die Jesuiten für eminent unter den geistlichen Orden und erkennt ihnen bedeutende Denker zu, von denen er Mendoza, Vasquez, Vallius, Tellez, Suarez, Rubio und Arriaga nennt. Er bemerkt, Arriaga habe „enrichit la Scholastique de quelque id,es de la philosophie moderne“⁷². Insbesondere hebt er, Brucker folgend, hervor, daß Fabri und Rassler in ihrer Philosophie neue Ausrichtungen entwickelten. Hingegen schreiben von den mir vorliegenden deutschen protestantischen Philosophiehistorikern nach Brucker Busching⁷³ und Gurlitt⁷⁴ überhaupt nichts über die Scholastiker des 16. und 17. Jahrhunderts, während Gmeiners⁷⁵ von der mittelalterlichen

70. Ibid., S. 141 f.: „Unum ex Germania nostra philosophum adducimus, in qua semper rigidiori studio adhaesit Scholasticae philosophiae societas ista, Franciscum Rasslerum, Dillingensium professorem, virum doctissimum et philosophiae sobriae valde addictum. Qui cum aperte suae familiae semitas in philosophando reliquere reformidaret, problematica methodo adhibita Aristotelem et Empedoclem in naturali philosophia ita inter se commisit (Edito problemate physico inter Aristotelem et Empedoclem controverso Dillingae 1685), ut haud obscure cautis et attentis pateret, eum philosophiae corpusculari favere, et elementare scholae Pythagoricae systema, quale formavit Empedocles, restituere reformareque fuisse aggressum. Vidisse autem hunc acutissimum virum vanitatem Scholasticae philosophiae, vel ex una dissertatione de entibus superfluis liquet, in qua nomina nihili, et queis nulla in philosophia res respondet, et sine mente sonos ex philosophorum, praecipue, naturalium Schola eiicit, meliorique ratione sapere docet.”

71. M. Formey, *Histoire Abrégée de la Philosophie*, Amsterdam 1760. S. 218.

72. Ibid., S. 220.

73. A. F. Busching, *Grundriß einer Geschichte der Philosophie und einiger wichtiger Lehrsätze derselben*, Berlin 1772-74, s. Santinello, op. cit., Bd. III, S. 634-640.

74. J.G. Gurlitt, *Abriß der Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1786, s. Santinello, op. cit., Bd. III, S. 655-661.

75. F. X. Gmeiners, *Litterargeschichte des Ursprungs und Fortganges der Philosophie*, Graz 1775, S. 475-487.

Scholastik und dem Thomismus direkt zum Kapitel über Antischolastik der „Novatoren“ übergeht und keinen der Reformen unter den Jesuiten erwähnt. Noch später im 18. Jahrhundert werden die Jesuiten bei Buhle erwähnt, der die jesuitische Ethik verurteilt, aber in einer Fußnote anerkennt, daß es unter den Jesuiten viele bedeutende Theoretiker gegeben habe, wobei er Suarez, Toletus und die Conimbricenser als Wissenschaftler anführt, deren Werk er für seine Zeit noch als nützlich einschätzt⁷⁶. Der einzige Jesuit, der in Tennemanns viel gelesenen und übersetztem *Grundriß der Geschichte der Philosophie*⁷⁷ erwähnt wird, ist Suarez, und auch er bloß in einer Fußnote. Hegel geht in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* von der Besprechung der mittelalterlichen Scholastik sogleich zur Renaissance über, wobei er weltliche Aristoteliker miteinschließt, aber religiösen Orden angehörende Aristoteliker gänzlich ausschließt. In einer Übersicht über die Philosophiegeschichte erwähnt werden die Jesuiten erst wieder in Adolphe Francks *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, und auch dort bloß unter dem Schlagwort „Coimbre“, wo der Autor ihre Werk als unoriginell kennzeichnet⁷⁸. In seinem Aufsatz „The Jesuit Order and Sixteenth-century Aristotelianism“ betrachtet Charles Lohr sie mehr analytisch und bezeichnet sie als Neuerer: nicht im Sinne der neuen Wissenschaft, sondern einer neuen christlichen Theologie, welche in den katholischen Universitäten bis ins 20. Jahrhundert vorherrschen sollte.

Die Historiker haben, meist unbewußt, Bruckers Definition eines erfolgreichen Philosophen übernommen, als jemand, der wie Bacon, Descartes, Hobbes oder Leibniz ein kohärentes und originelles philosophisches System aufbaut. Von den Jesuiten, die innerhalb der Grenzen der Aristotelischen und Thomistischen Philosophie wirken, kann schon aufgrund der Art ihrer Verpflichtung gegenüber ihrem Orden und ihrer Anerkennung kirchlicher Weisung in Bezug auf kontroverse Schlüsselprobleme keiner in diese Kategorie passen. Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß diejenigen, die den Beitrag der Aristoteliker zur Philosophie des 16. und 17. Jahrhunderts entdeckten, sich mit Problemen und Themenbereichen, und nicht mit Autorenpersönlichkeiten befaßten. Dies gilt für die Arbeiten von Heilbron, Lohr, Schmitt und Wallace. Bruckers Wertmaßstab für die Beurteilung von Philosophen übertrug sich auch auf katholische Philosophiehistoriker, so daß z. B. der große Philosophiehistoriker Copleston, selbst ein Jesuit, in

76. J. G. Buhle, *Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften*, Bd. III. Zu Buhle s. Santinello, Bd. III, S. 959-1019.

77. W. G. Tennemann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. A. Wendt, Leipzig 1920. Frz. übs. V. Cousin, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, Paris 1829.

78. A. Franck, *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, 3. Aufl. Paris 1885, S. 284.

dem Band zur Philosophie des 16. und 17. Jahrhundert von ihnen allen einzig Suarez ausführlich behandelt⁷⁹.

Es gab andere Aristoteliker, die in die protestantischen Philosophiegeschichten aufgenommen wurden, aber sie wurden unter denen ausgewählt, die Brucker als „echte Aristoteliker“ zusammengefaßt hatte und die er des Atheismus oder einer atheistischen Tendenz bezichtigte. Zwei von ihnen erregten im 19. Jahrhundert die Aufmerksamkeit französischer Philosophiehistoriker: E. Renan schrieb über Pomponazzi⁸⁰, und L. Mabillean über Cremonini⁸¹. Beide Autoren gestalteten ihre Hauptfiguren, die im 18. Jahrhundert als Atheisten bezeichnet worden waren, zu Vorkämpfern der liberalen materialistischen Philosophie um. Indem Brucker die weltlichen Aristoteliker von den Angehörigen religiöser Orden getrennt hatte, schien er anzudeuten, daß es zwei verschiedene Traditionen des Aristotelismus gegeben habe. Lohrs Aufsatz „Aristotelianism and the Seventeenth-century Calvinist Theory of Scientific Method“ weist auf beträchtliche Unterschiede zwischen der katholischen und dem protestantischen Variante des Gesamtwissens von Aristoteles. Gab es auch Unterschiede zwischen dem Aristotelismus der Orden und der weltlichen Philosophen, oder gab es bloß Unterschiede zwischen den einzelnen Philosophen? Dies sollte untersucht werden. Was nunmehr feststeht ist, daß Sturm, Morhof und Brucker, obwohl sie Protestanten waren, die scholastische Philosophie der Jesuiten weit besser kannten als die meisten heutigen Wissenschaftler, die das Gebiet der Philosophie des 16. und 17. Jahrhunderts erforschen. Obwohl ihre Klassifizierung der Philosophen unter dem Eindruck der Entdeckungen der neuen Philosophie möglicherweise die spätere Vernachlässigung verursachte, muß man den Protestanten zugestehen, daß sie die Werke der Jesuiten lasen und anerkannten, daß viele von ihnen Beiträge zur Philosophie geleistet hatten, die sowohl für Katholiken als auch für Protestanten von Bedeutung sind.

Aber am Ende dieser verschiedenartigen Feststellungen bleibt noch die zu Beginn gestellte Frage offen: wie ist die Naturphilosophie eines Jesuiten wie Honoré Fabri zu bewerten? War er, wie Sturm andeutet, ein Eklektiker und eigenständiger Philosoph? War er, wie Morhof annimmt, bloß einer aus einer Gruppe von Nachfolgern Descartes? Oder ein Neuerer, der sich, wie Brucker nahelegt, aufgrund seiner Zugehörigkeit zum Orden nicht so entwickeln konnte, wie er sollte? Fabris Grundeinstellung wird deutlich aus seiner Feststellung, wie die Physik unterrichtet werden sollte. Im dritten Buch seines

79. F. Copleston S. J., *A History of Philosophy, Ockham to Suarez*, London 1953, Bd. III, S. 284.

80. A. Renan, *Averroes ou l'Averroïsme, essai historique*, Paris 1861.

81. L. Mabillean, *Étude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie: Cesare Cremonini*, Paris 1881.

Euphyander unter der Überschrift *De iis disciplinis, quas Euphyander sibi comparare debet* schreibt Fabri, daß man in der Philosophie Aristoteles folgen solle, außer wo Aristoteles Auffassung nicht mit dem Glauben an Gott oder mit den neuen experimentellen Erfahrungen übereinstimme⁸². Fabris Aufgeschlossenheit gegenüber der neuen Wissenschaft ist offenkundig aus der Aufstellung der Bücher, die er für Euphyanders Bibliothek vorschlägt. In die Abteilung Philosophie stellt er Gassendi neben Aristoteles, Plato, die Conimbricenser Kommentare, Arriaga, Mendoza und Tellez, während er unter die Mathematik Clavius neben Tycho, Copernicus, Kepler, Borellus und Galileo aufnimmt; In die Naturphilosophie nimmt er Dalechamp, Redi, Harvey, Bacon und Boyle auf. Auch zeigt sich seine Toleranz gegenüber verschiedenen Ansichten deutlich in seiner Schlußbemerkung zur Bücherliste seiner idealen Bibliothek, wenn er sagt, es gäbe fast überhaupt kein Buch, in dem nicht etwas nützliches zu drinstehe. Schließlich wird Fabris Engagement für die experimentelle Wissenschaft hervorgehoben durch die wissenschaftlichen Instrumente, die er für die Bibliothek empfiehlt. Er zeigt sich deutlich als ein Mann von reiflicher Überlegung. Ist es möglich, daß wir, da wir der Bruckerschen Formel für einen erfolgreichen Philosophen gefolgt sind, diejenigen aus dem Blick verloren haben, die in einem komplizierten Verfahren die neuen Informationen, die Mitte des 17. Jh. in einer derartigen Menge und Geschwindigkeit aufkamen, ernsthaft auswählten und sich aneigneten, und daß wir also nur die halbe Geschichte mitbekommen haben? Und nachdem wir diese Möglichkeit angesprochen haben, dürfen wir auch nicht vergessen, daß es Mitte des 17. Jahrhunderts keineswegs einfach war, sowohl Jesuit als auch Naturphilosoph zu sein, und daß der Lebenslauf von Melchior Cornaeus tatsächlich der repräsentativere sein dürfte. In dieser Hinsicht könnte Brucker mit seiner Einschätzung der Jesuiten nicht ganz unrecht haben, insofern daß nur einige bestimmte Jesuiten wie Fabri eine Ausnahme bilden.

(Aus dem Englischen von Elisabeth Blum)

82. Fabri, *Euphyander*, S. 248.

(154.) 6. KÉP

ALESSANDRA TARABOCHIA CANAVERO

SULLE TRACCE DI FICINO: IL *DE VITA* E
IL *PIMANDER* NELLE BIBLIOTECHE
DELL'EUROPA CENTRO-ORIENTALE

INTRODUZIONE

A compiere le ricerche di cui mi accingo a riferire¹ sono stata indotta da una conversazione con Eugenio Garin, durante la quale parlammo, fra l'altro, di quanto sia importante, quando si fa storia della cultura, sapere con precisione che cosa di fatto si leggeva: quali libri circolavano, quali versioni, quali commenti, quali antologie, quali miscellanee (mi fece l'esempio dei „piccoli” Aristotele stampati a Lione, che circolarono in tutta Europa nel Seicento). Per quel che riguardava la storia della presenza di Ficino nell'Europa centro-orientale poteva essere utile, per cominciare, fare una indagine su quante e quali copie del *De vita* e del *Pimander* sono attualmente conservate nelle principali biblioteche di questa parte d'Europa.

Perché queste due opere? All'inizio del *De vita* Ficino chiede al lettore il permesso di essere un po' poeta e scrive di Apollo e Bacco, inseparabili fratelli. Per poi parlare di sé, dei suoi due „padri”: Platone e Galeno: per il primo ha già scritto la *Theologia platonica*, ora sta pagando il suo debito verso il secondo. Ficino si sente figlio di Platone e di Galeno, ma è in realtà anche figlio di Plotino e di Ermete Trismegisto, nel *De vita*, l'opera della tarda maturità, in cui compone la sua sapienza medica, acquistata da giovane e sempre un po' praticata, con quella filosofica e teologica, cui si era dedicato in seguito. Ma non solo. Il *De*

1. Questo contributo è la redazione scritta della relazione da me tenuta al Convegno *Marsilio Ficino in Central Europe*, tenutosi dal 3 al 5 maggio 1998 all'Università Cattolica Péter Pázmány di Piliscsaba e l'Accademia delle Scienze di Budapest, di cui conserva il tono discorsivo.

vita è l'opera in cui il sapere ermetico, che aveva conosciuto da giovane, nella fretta di tradurre per Cosimo tutto il *Corpus* appena giunto in Italia dalla Macedonia, era ripreso e riconsiderato, risistemato e riproposto alla luce delle *Enneadi*, appena tradotte e che stava ancora commentando. E di mezzo c'era stato Platone e l'Accademia di Careggi e l'esser diventato sacerdote di Santa Romana Chiesa, mentre probabilmente non gli erano mancate occasioni per mettere almeno un po' a frutto le sue conoscenze di medicina. Basti pensare al *Consiglio contro la pestilenza*, composto con tutta probabilità in occasione della peste del 1478-79 (e poi pubblicato nel 1481, tradotto in latino nel 1516 da Gerolamo Ricci e allegato al *De vita* in parecchie edizioni, a partire da quella di Basilea del 1529, curata da Andreas Leenius).

Da un lato dunque Ficino „platonico”, filosofo dell'anima e dell'amore, dell'„amor platonico”, dall'altro Ficino medico e mago, che guarda le stelle e dà consigli e precetti su come vivere, sulle attività da svolgere nelle varie ore del giorno, sui cibi e sulle bevande, detta ricette per pillole e eluttuari, per sfruttare al meglio gli influssi del cielo e ottenere da lui una vita lunga, sana, saggia. Un Ficino che sa di alchimia, anche se non l'ha mai praticata, ha letto i libri degli „innominabili” „sapianti Arabi” (con tutta probabilità, come mi suggerisce Paola Carusi, *Picatrix* era un uomo, e sotto il suo nome circolavano testi di magia cerimoniale, che Ficino non „poteva” aver letto) e scrive di oro potabile, e anche di immagini...

Di questo Ficino ho cercato le tracce nelle biblioteche dell'Europa di Rodolfo II d'Asburgo, che possedeva una copia di *Picatrix* e una del *Pimander*, quest'ultimo nell'edizione stampata a Cracovia nel 1585 a cura del frate minore Annibale Rosselli²

Ho cominciato dai manoscritti del *De vita* e del *Pimander*, per proseguire con gli incunaboli, le cinquecentine, le traduzioni, le miscellanee, considerando, per il vero, non solo le regioni dell'Europa centro-orientale che nel XVI secolo erano sotto gli Asburgo (Slesia, Boemia, Moravia, Ungheria imperiale – che comprendeva anche la Slovacchia –, Austria, Stiria, Carinzia, Carniola, Tirolo), ma anche due

2. Cfr. R. J. W. Evans, *Rodolfo II d'Asburgo. L'enigma di un imperatore*, tr. it., Il Mulino, Bologna 1984, p.277, e, su questa edizione, *infra* la nota 26. Sulla corte di Rodolfo II vedi il libro, „enigmatico, ma pregevole”, come lo definisce giustamente Evans, di A. M. Ripellino, *Praga magica*, Einaudi, Torino 1996 (la prima edizione è del 1973) e il volume miscelaneo *Rudolf II und Prag. Kaiserlicher Hof und Residenzstadt als kulturelles und geistiges Zentrum Mitteleuropas*, Verwaltung der Prager Burg-Thames and Hudson-Skira editore, Prag-London-Milan 1997, in particolare i contributi di G. E. Szönyi, *Wissenschaftlicher und Magischer Humanismus am Hofe von Rudolf II*, pp.223-230 e P. Gouk, *Naturphilosophie und Naturmagie*, pp.231-237, oltre, naturalmente, all'ormai classico studio di F. A. Yates, *Due filosofi rinascimentali: John Dee e Giordano Bruno*, in *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, tr. it., Laterza, Bari 1988, pp. 91-103.

regioni confinanti, che hanno avuto regolari e fecondi rapporti culturali con l'Italia durante il Rinascimento: la Polonia degli Jaghelloni e l'Ungheria di Buda, in cui troppo presto svanì il sogno di Mattia Corvino³ e, infine, il Salisburghese, indipendente, sotto l'arcivescovo della città che dà il nome alla regione.

MANOSCRITTI, INCUNABOLI, CINQUECENTINE, TRADUZIONI
TEDESCHE, RIFACIMENTI

Per rintracciare la presenza di manoscritti di queste due opere ficiniane ho consultato innanzi tutto l'*Iter italicum* di P. O. Kristeller e l'*Editorial introduction* di J. R. Clark alla edizione critica del *De vita*.

A rigor di termini, possiamo ricordare solo due manoscritti: uno del *De vita* e uno del *Pimander*:

– il manoscritto conservato nella Herzog August Bibliothek (73 Aug. 2°) di Wolfenbüttel, in pergamena, scritto alla fine del XV secolo, contiene, oltre a *Epistolarum libri I-VII*, il proemio e il testo del I libro *De vita*, che ricordiamo perché fu eseguito a spese di Filippo Valori per Mattia Corvino⁴;

– il manoscritto del *Pimander* I 163.553, conservato alla Universitätsbibliothek di Vienna. È cartaceo, scritto in corsivo da una sola mano, con note marginali e sottolineature. La numerazione delle pagine è originale, anche se non completa e c'è anche un indice. Il frontespizio suona:

Mercurius Trismegistus: Mercurii Trismegisti *Liber de Potestate, et Sapientia Dei*, per Marsilium Ficinum traductus: ad Cosmum Medicem

3. Su Ficino in Polonia si veda il contributo di J. Domanski, *La fortuna di Marsilio Ficino in Polonia nei secoli XV e XVI*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Leo Olschki editore, Firenze 1986, vol.II, pp.565-586; sul „sogno” di Mattia Corvino può essere ancora utile, fra gli altri, T. Klaniczay, *Mattia Corvino e l'umanesimo italiano*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, anno CCCLXXI-1974, Quaderno N.202, pp.4-20.

4. Il contenuto di questo codice è in tutto simile a quello di altri due codici coevi conservati uno alla Staatsbibliothek di Berlino (lat. fol. 374) e l'altro alla Biblioteca Medicea-Laurenziana di Firenze (Plut. 90 sup.43). Sembra che anche il codice Plut.73,39 della Biblioteca Medicea-Laurenziana, contenente tutto il *De vita* (mancano solo il cap.3 del secondo libro e i *Verba ad lectorem* del terzo libro) eseguito a spese di Filippo Valori, sia stato originariamente pensato per Mattia, ma sia stato completato dopo la morte del re ed offerto quindi a Lorenzo de' Medici. Cfr. J.R.Clark, *Editorial introduction*, in *Three Books on Life*, critical Edition and Translation with *Introduction and Notes* by C.V. Kaske and J.R. Clark, Binghamton (New York), 1989, pp.9-10, che rimanda a C. Csapodi, Kl. Csapodi-G. and T. Szántó, *Bibliotheca Corviniana: The Library of King Matthias Corvinus of Hungary*, trans. by Z. Horn, translation revised by A. West, New York 1969, pp.53, 124 e figura XVII per il codice Plut. 73, 39; pp.76, 350, 352 e figure CXXX e CXXXI per quello della Herzog August Bibliothek.

Quem Ego P.C.O. descripsi ex antiquo volumine, Venetiis per damianum de Mediolano 1493. Die 10 May presso.

Con tutta probabilità si tratta di un manoscritto ad uso privato. Il Kristeller lo pone nel XVIII secolo e in effetti nelle prime pagine c'è, oltre a una tavola genealogica dei sapienti da Seth a Esculapio, un disegno a inchiostro di china con una rappresentazione allegorica della creazione e in basso a destra, accanto alla sigla del copista-disegnatore P.C.O., c'è la data: 1768⁵.

Ritengo inoltre opportuno segnalare, sulla base dell'*Editorial introduction* di J. R. Clark⁶, anche due codici conservati alla Staatsbibliothek di Monaco di Baviera:

– il Clm. 10781, cartaceo, scritto alla fine del XV secolo, contenente *Epistolarum Libri IX-XII*, altre lettere non di Ficino ed estratti del *De vita*;

– il Clm. 26059, cartaceo, scritto nel 1508. Si tratta di una collezione di trattati alchemici e di „*Excerpta ex tertio libro Marsilli Phicini Florentini de vita celitus comparanda ab eodem inter commentaria eiusdem in Plotinum*” (*De vita*, III, 1, 3 e 4)⁷;

e ricordare che nel volume III del suo *Iter Italicum*⁸ P. O. Kristeller segnala che:

– nella Stiftsarchivbibliothek di Aschaffenburg (tra Francoforte e Würzburg) è conservato un codice (Pap.33) cartaceo, del XV secolo, con fogli non numerati. E' un miscellaneo, con quattro manoscritti: assieme a un *Tractatus de epistolando*, a una introduzione a un trattato di retorica, all'inizio dell'*ars memoriae* di Jacobus Publicius Florentinus, raccolti nel 1492, ci sono 9 fogli con estratti dal I libro *De vita (Regimen sanitatis ex Marsilio Ficino per M. Josephum Grunpeck fideliter per literarum studiosis excerptum. Primum capitulum de novem ducibus qui ducunt studioso literarum ad culmen scientiarum, inc. Quicumque iter illud arduum, des. Cum aqua rosacea)*;

– alla Kunstbibliothek di Berlino è conservato un codice (4005-03, 185) che risale al XV secolo, scritto nelle Fiandre. E' costituito di un solo foglio di pergamena, di largo formato, scritto sui due lati e su due colonne, decorato. Contiene, incompleto, il *Pimander*. (Mercurii Trismegisti *liber de potestate et sapientia dei* e greco in latinum traductus a Marsilio Ficino ad Cosmum Medicem patriae patrem, senza l'*argumentum* e frammentario alla fine, inc. *Cum de rerum natura cogitarem*).

5. Per quest'ultimo manoscritto, che ho visto personalmente, cfr. P.O.Kristeller, *Iter italicum*, vol. III, London-Leiden 1983, p.73a e il *Katalog der abendländischen Handschriften der Universitätsbibliothek Wien* von W.Hainz-Sator, Wien 1988, pp.108-109.

6. pp.10-11.

7. Su questo manoscritto vedi J.R. Clark, *Marsilio Ficino among the Alchemists*, „The Classical Bulletin”, 59 (1983), pp.50-54.

8. London-Leiden 1983, rispettivamente alle pp. 451b-452b e 465b.

Non possiamo infine dimenticare una traduzione del *De vita* parziale e anonima, conservata in due codici della biblioteca di Heidelberg, che D. Benesch fa risalire al primo terzo del XVI secolo: il *Palatinus Germanicus* 730, ff.1-35v, che contiene la traduzione del primo libro, e il *Palatinus Germanicus* 452, che contiene la traduzione incompleta del secondo, dall'inizio al primo terzo del XVIII capitolo. Secondo il Benesch questa traduzione è attribuibile alla stessa persona, che probabilmente faceva parte della cerchia di umanisti vicina al principe elettore Filippo (1448-1508)⁹.

Per quel che riguarda gli incunaboli, la mia ricerca è stata facilitata dal fatto che il *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* è arrivato oltre la lettera F e comprende dunque anche le opere originali di Ficino¹⁰, mentre purtroppo le sue traduzioni sono state censite sotto il nome dell'autore tradotto e così non abbiamo ancora a disposizione il censimento completo degli incunaboli con la traduzione ficiniana del *Pimander*. Per quest'ultima ho quindi consultato i cataloghi a stampa degli incunaboli posseduti dalle biblioteche della Polonia, della Boemia, dell'Ungheria e della Slovacchia e di alcune altre singole biblioteche¹¹.

Del *De triplici vita* (l'opera è considerata con questo titolo) sono considerate sei edizioni (dal n° 9882 al n° 9887), ma di queste solo tre sono presenti nelle regioni che ci interessano¹²:

– la n° 9882 è l'*editio princeps*. In totale sono censiti 79 esemplari, di questi 10 sono nelle biblioteche dell'Europa centro-orientale¹³.

– la n° 9885 è l'edizione di Basilea 1497 ca. Sono stati censiti in tutto 129 esemplari, 30 nelle biblioteche che ci interessano¹⁴.

9. D. Benesch, Marsilio Ficino's „De triplici vita“ (Florenz 1489) in deutschen Bearbeitungen und Übersetzungen, Edition des Codex Palatinus Germanicus 730 und 452, Frankfurt 1977.

10. Band VIII, 1978, pp.398-418.

11. Incunabula quae in Bibliothecis Poloniae asservantur, moderante A. Kawecka-Gryczowa, composuerunt M.Bohonos et E. Szandorowska, v. I, A-L, Wratislaviae-Varsaviae-Cracoviae ex officina Institutii Ossoliniani MCMLXX; M. Riedl, Catalogus incunabulorum quae in bibliothecis Bohemiae meridionalis asservantur, Státní Pedagogické Nakladatelství, Praga 1974; Catalogus Incunabulorum quae in Bibliothecis publicis Hungariae asservantur, ediderunt G. Sajo et E. Soltész, vol.I, in aedibus academiae Scientiarum Hungaricae Budapestini, 1970, Incunabula quae in Bibliothecis Slovaciae asservantur, edidit I. Kotvan, Matica Slovenská 1979, I. Kotvan, Incunabula Bibliothecae Universitatis Bratislavenensis, Bratislava 1960, V.Dokoupil, Katalog der Incunabeln aus den Beständen der Universitäts-Bibliothek in Brünn, Praga 1970; (non mi risulta che esista il catalogo degli incunaboli conservati nelle biblioteche d'Austria).

12. Il dr. Holger Nickel della redazione del G.W. mi ha segnalato un errore per quel che riguarda l'incunabolo n° 9883, di cui viene segnalato un esemplare alla Biblioteca universitaria di Wroclaw (Breslavia). Si tratta di una edizione stampata a Basilea s.a., che nel G.W. è stata datata 1489-95 ca., mentre in realtà è posteriore al 1506.

13. Precisamente a Budapest (3 esemplari alla Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, 1 alla Országos Széchényi Könyvtár), Cracovia, Praga (2 esemplari alla Státní Knihovna), Salisburgo, Vienna (2 esemplari alla Österreichische Nationalbibliothek).

– la n° 9886 è l'edizione di Venezia del 1498. Sono stati censiti in tutto 62 esemplari, di cui 10 nelle Biblioteche dell'Europa centro-orientale¹⁵:

Il *Pimander* è molto meno diffuso. Nelle biblioteche considerate nei cataloghi che ho consultato sono segnalati solo cinque esemplari: 1 dell'edizione veneziana del 1491 (alla Jagiellonica di Cracovia), 3 di quella veneziana del 1493 (a Gniezno, a Breslavia e a Kalocsa), 1 di quella parigina del 1494 (alla biblioteca del seminario di Varsavia).

Per le edizioni del XVI secolo ho consultato i cataloghi a stampa di alcune biblioteche¹⁶, ma devo soprattutto ringraziare i responsabili delle sezioni libri antichi e rari delle biblioteche che hanno risposto alla mia richiesta di informazioni sulla presenza delle opere di Ficino, con particolare riguardo al *De vita* e al *Pimander*¹⁷. Purtroppo in alcuni casi non sono riuscita ad identificare l'edizione¹⁸ e questo è un altro motivo per cui la mia ricerca necessita di ulteriori e più approfondite indagini. Ho comunque ordinato i dati che sono riuscita a raccogliere, considerando separatamente le edizioni del *De vita* in latino (descritte per esteso nella Appendice I), quelle del *De vita* in tedesco, e infine

14. Precisamente a Budapest (2 esemplari alla Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, 1 alla Országos Széchényi Könyvtár, 1 alla Egyetemi Könyvtár), a Debrecen, a Esztergom, Gdansk (Danzica), Graz, Kezmarok, Klosterneuburg, Cracovia (2 esemplari alla Bibl. Jagiellonica), Linz, Poznam, Praga (1 esemplare alla Kapituluňi Knihovna, 2 al Národní museum, 4 alla Státní Knihovna, 2 alla Strahovna Knihovna), Salisburgo (1 esemplare alla Benediktiner-Erzabtei St. Peter, 1 alla Universitätsbibliothek), Varsavia, Vienna (1 esemplare al Schottenstift, 1 alla Benediktinerabtei), Wrocław (Breslavia).

15. A Admont, Budapest (1 esemplare alla Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, 2 alla Országos Széchényi Könyvtár), a Innsbruck, Omoluc, Praga (1 esemplare alla Státní Knihovna, 2 alla Strahovna Knihovna), a Vienna (Österreichische Nationalbibliothek).

16. F. Horak-Z. Tobolka, *Knobopis Ceskych a Slovenskych Tisku*, dil. II, tisky z let 1501-1800, Praha 1950; *Catalogus librorum ab a.MDI ad a.MDXX typis impressorum qui in Scientiarum bibliotheca publica Brunensi asservantur*, pars 2, Scientiarum bibliotheca publica Brunensis 1986; *Catalogus Librorum sedecimo saeculo impressorum, qui in Bibliotheca nationali Hungariae Széchényiana asservantur*, composuerunt E.Soltész-C.Velenczel-A. W. Salgó, Bibliotheca Nationalis Hungariae Széchényiana, Budapestini MCMXC; J.Smetana-J.Telgarsky, *Catalogus librorum impressorum saeculi XVI. qui in bibliotheca Caploviciana in Dolny Kubin asservantur*, Matica Slovenska 1981; H.Saktorova-K.Komorova-E.Petrekova-J.Agnet, *Opera impressa saeculi XVI, quae in Bibliotheca nationali Slovaca societatis Matica slovenska Martini asservantur*, Matica Slovenska 1993; G.Farkas-I.Monok-A.Poszar-A.Varga, *Magyarországi Jezsuita Könyvtárak (Kassa, Pozsony, Sárospatak, Túróc, Ungvár)* Szeged 1990.

17. Le biblioteche nazionali dell'Austria, della Repubblica Ceca, della Polonia e dell'Ungheria, quelle delle Accademie delle Scienze di Budapest, Cracovia e Praga, quelle delle Università di Budapest, Innsbruck, Graz, Klagenfurt, Salisburgo, Vienna e dell'Università Jagiellonica di Cracovia, quella del Museo Nazionale di Praga e infine quelle di Pilsen, del Vorarlberg e del Landesmuseum della Carinzia.

18. Per esempio nel caso degli esemplari descritti in 3 schede della biblioteca dei Premostratensi di Strahov, di cui mi è stata inviata la fotocopia. C'è anche da dire che i dati fornitimi da alcune biblioteche non sempre coincidono con quelli dei cataloghi a stampa e in alcuni casi non ho ancora potuto avere conferme e riscontri precisi.

quelle del *Pimander* (descritte per esteso nell'Appendice II), e facendo particolare attenzione alle schede un cui c'è scritto *adligat*, per indicare che l'opera considerata è rilegata assieme ad altre.

Sulla presenza del *De vita* in latino, di cui sono segnalati in tutto 70 esemplari, si può osservare che:

1. delle 31 edizioni considerate, solo 9 (cioè meno di 1/3, tra cui quella di Cracovia) non sono presenti e le più diffuse sono quelle di Basilea del 1549 (7 esemplari) e del 1532 (6 esemplari);
2. le biblioteche in cui è conservato il maggior numero di copie sono le due di Praga (13 copie alla Strahova e 11 alla Národní) e la Nationalbibliothek di Vienna (11 copie);
3. le copie in cui è rilegato insieme ad altre opere sono soprattutto alla Národní di Praga.

Per quel che riguarda il *De vita* in tedesco, ricordiamo che la traduzione di Joannes Adelphus Müling, *Das Buoch des Lebens Marsilius Ficinus, ...mit vil nuwen zu satzen der quinta essentia...*, Straßburg, apud Johann Grüninger, 15 aprile 1505, ha avuto numerose ristampe, sempre a Strasburgo, presso Joh. Grüninger prima (13 gennaio 1508, 1509, 1515, 18 ag.- 7 sett. 1521, 29 agosto 1528, 30 gennaio 1531); poi (1532 e 1537) presso il figlio ed erede B. Grüninger poi, e che non in tutte le edizioni è, come nella prima, assieme al *Liber de arte distillandi* di J. Brunschwig¹⁹.

Nelle biblioteche considerate le varie edizioni di questa traduzione sono presenti in modo abbastanza uniforme, anche se non sono così numerose come ci aspetteremmo, e ancora una volta sono le biblioteche della Boemia e dell'Austria a possederne il maggior numero di esemplari: su un totale di 13 esemplari segnalati, ne sono conservati 2 alla Strahova, 2 alla Národní di Praga, 2 alla Nationalbibliothek e 2 alla Universitätsbibliothek di Vienna, ma ce ne sono 2 anche a Klagenfurt.

Ho considerato anche il *Regiment des Lebens*, due libri di consigli medici e ricette per vivere in salute, liberamente tratti dall'opera di Ficino e a lui attribuiti, anche se non mancano riferimenti ad altri medici famosi. In alcuni casi segue un terzo libro, ancora attribuito a Ficino, in cui si tratta della quinta essenza, di acque e di distillati.

Nelle biblioteche considerate del *Regiment* sono presenti in totale 6 esemplari, in quattro edizioni. In tre (1527, 1536, 1551) è inserito nel

19. Cfr. P.O. Kristeller, Marsilio Ficino and his Work, in Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, cit., I, p.164. Notizie su J.A.Muling in D.Benesch, Marsilio Ficino's „De triplici vita”..., cit., pp.114-115.

famoso *Coelum philosophorum* di Filippo Ulstad, scritto in latino e stampato a Friburgo nel 1525²⁰. Quest'ultima opera ebbe varie ristampe, con rimaneggiamenti²¹ e fu anche tradotta in francese e in tedesco. Nelle edizioni del 1527 (Strasburgo, Joh. Grüninger)²², del 1536 (Strasburgo, Joh. Cammerlander) e del 1551 (Francoforte, H. Gueffrich), appunto, è compreso anche il *Regiment*, che, d'altra parte, fu edito anche nel *Der klein Garten der Gesundheit* (Strasburgo, Joh. Cammerlander, 1543).

Come tra gli incunaboli, anche tra le cinquecentine conservate nelle biblioteche considerate, il *Pimander* è molto meno presente del *De vita*, e, inoltre, le varie edizioni sono presenti in modo irregolare, con picchi significativi. In queste biblioteche ci sono in tutto solo 8 esemplari della traduzione ficiniana: di questi, ben 4 (di quattro edizioni differenti) si trovano alla Národní di Praga, e l'edizione più diffusa (4 esemplari) è quella veneziana del 1516, in cui il *Pimander* è assieme ad altre opere del Ficino fra cui il *De vita*.

Ritengo infine opportuno segnalare la presenza alla Biblioteca Nazionale di Praga e a quella dell'Università di Vienna di una copia di un'altra importante e ben nota compilazione: il *Dreyfaches hermetisches Kleeblatt, in Welchem begriffen dreyer vornehmen Philosophorum herrliche Tractätlein: das erste, von dem geheimen waaren Salz der Philosophorum, und allgemeinen Geist der Welt, H. Nuysement... das andere Mercurius redivivus Unterricht von dem philosophischen Stein ...Samuelis Nortoni sonsten Rinville, und das dritte von dem Stein der Weisen Marsilli Ficini, ...welche ehbedessen von denen Authoribus in französischer und lateinischer Sprach beschrieben, nunmehr aber... in unser Muttersprach übersetz...durch Vigilantium de Monte Cubiti. Nünberg, M. und J. F. Endter, 1667*²³.

A noi interessa, naturalmente, il terzo trattato. E' la traduzione in tedesco, qui attribuita a Ficino, di un trattaletto *De arte chimica*, di cui

20. Il titolo completo è: *Coelum philosophorum seu Secreta naturae, id est quomodo non solum e vino, sed etiam ex omnibus metallis, fructibus, carne, ovis, radicibus, herbis et aliis quam plurimis, quinta essentia sive aqua vitae ad conservationem humani corporis debeat educi, liber tum medicis ac chirurgis tum pharmacopolis, imo et omnibus sanitatis retinendae studiosis pernecessarius ex variis authoribus, Joanne de Rupescissa, Raymundo Lullio, Arnoldo de Villanova, Albertoque Magno, a Philippo Ulstadio, adjectis clarissimis figuris, collectus. Su Ulstad e i suoi rapporti con Ficino cfr. S.Matton, Marsile Ficini et l'alchimie. Sa position, son influence, in *Alchimie et philosophie à la Renaissance. Actes di colloque international de Tours (4-7 décembre 1991)* par J.-C. Margolin et S. Matton, Paris, Vrin 1993, pp.123-190, in particolare pp.152-153.*

21. Fra cui: Parisiis, apud V. Gautherot, 1544 e Lugduni, apud G. Rovillium, 1553 e 1572.

22. Questa edizione non è segnalata da S. Matton. L'esemplare conservato nella biblioteca universitaria di Brno proviene dalla biblioteca dei conti Chorinsky.

23. Su quest'opera cfr. P.O.Kristeller, *Ficino and his Work*, cit., p.170 e S.Matton, *Marsile Ficini et l'alchimie*, cit., pp.129-130.

Matton ha ricostruito la storia. Era stato pubblicato come anonimo nell'*Ars aurifera* (1572), con il titolo *Liber de arte chimica incerti auctoris* e, successivamente, inserito da Johann Daniel Mylius nella sua *Philosophia reformatata* (1622), cancellando i riferimenti che potevano rivelare il suo plagio. Ma nel „Catalogus auctorum clariorum, ac proinde lectu utilissimorum”, pubblicato nella *Lucerna salis philosophorum* (Amsterdam, 1658) viene ricordato anche Marsilio Ficino e, fra le molte „magnifiche cose” che ha scritto, anche questo piccolo libro, che ha circolato senza il nome dell'autore. Di lì a poco, come ho ricordato sopra, fu tradotto in tedesco e pubblicato nella nostra miscellanea, mentre nella versione latina comparve, ancora attribuito al Ficino, nella *Bibliotheca chemica curiosa* (1702) di J. J. Manget.

CONCLUSIONE

E' chiaro che molto resta ancora da fare per avere un quadro sufficientemente completo (e accettabilmente preciso) della presenza del *De vita* e del *Pimander* in tutte le loro forme nelle biblioteche dell'Europa centro-orientale, che è poi semplicemente una premessa per valutare l'effettiva presenza del loro autore nella cultura di questi paesi all'inizio dell'età moderna.

Soprattutto per quel che riguarda le cinquecentine, occorre considerare ancora parecchie biblioteche minori, almeno quelle in cui sappiamo sono conservati degli incunaboli del *De vita*. Si tratta soprattutto di biblioteche di monasteri e abbazie, ma anche di alcuni privati, che non sono confluite in altre più grandi. E siccome questo è avvenuto in parecchi casi, bisogna anche riconsiderare i volumi posseduti ora da queste grandi biblioteche, badando alla provenienza, che per fortuna in quasi tutte le schede è indicata in calce. Sono certa che si possono trovare ancora parecchie cose interessanti da aggiungere e si può riuscire a precisarne meglio almeno altrettante.

In particolare per il *De vita*, che, abbiamo visto, è molto più diffuso nell'originale latino che nella traduzione tedesca, bisogna poi considerare i „compagni” di Ficino, cercare cioè di conoscere meglio gli autori che, in vario modo e a vario titolo, gli tengono compagnia. Per quelli „ufficiali”, cioè i curatori delle varie edizioni e gli autori delle opere stampate con il *De vita*, questo è già stato, almeno in parte, fatto²⁴. Più lungo e difficile è cercare di conoscere i suoi compagni „occasional”, cioè gli autori delle opere cui il *De vita* è *adligatus*. Si tratta

24. Su Filippo Ulstad per esempio cfr. S. Matton, *Marsile Ficin et l'alchimie*, cit., pp.152-155.

di percorrere un po' i sentieri della medicina e dell'alchimia che a quei tempi erano molto vicini e finivano spesso per confondersi: Ulstad era medico, come Paracelso... Chi sono dunque Giorgio Valla Piacentino, Giovanni Atriciano, Bertuccio Vertuzzo da Bologna, Antonio Musa Brassavola e tutti gli altri autori – e sono parecchi – delle opere di medicina pratica o speculativa che troviamo ora rilegate insieme a una copia del *De vita* nelle miscellanee conservate soprattutto alla Nazionale di Praga? Qual'è stata la loro presenza in quelle regioni? Questa è una indagine che deve almeno cominciare „sul campo”.

La diffusione del *Pimander* è più limitata e più tarda, e, almeno considerando le cinquecentine, sembra legata a quella del *De vita*, ma per valutare meglio la presenza del Ficino „ermetico” bisognerebbe forse tenere conto anche delle opere „ermetiche” di Francesco Patrizi, in particolare della sua traduzione contenuta nella *Magia philosophica*²⁵ e della edizione del *Pimander* curata da Annibale Rosselli, con la traduzione di Francesco Flussas²⁶.

Comunque, dai dati finora raccolti si può concludere che la diffusione del *De vita* e del *Pimander* – dai primi manoscritti a quelli più tardi, dalle miscellanee soprattutto mediche e dai rifacimenti di tono alchemico del XVI secolo alle compilazioni ermetiche dei secoli XVI e XVII – ci porta ad un Ficino che si sarebbe trovato a suo agio nella Praga di Rodolfo II. Un Ficino medico, che non aveva la sua bottega di alchimista, anche se, almeno a dire di molti, avrebbe potuto averla.

Sarebbe anche interessante confrontare la presenza di queste opere con quella delle altre opere del Ficino nelle biblioteche della stessa area geografica (e in quelle delle altre regioni d'Europa). Consideriamo, per esempio, un episodio della diffusione del suo *Epistolario*. Già consultando *l'Iter italicum* e il G.W. e poi sfogliando le schede delle opere del Ficino possedute dalle varie biblioteche, mi ero resa conto che le sue *Lettere* erano abbastanza diffuse. Nel G.W. avevo visto, fra l'altro, che il n° 9368, un incunabolo dal titolo *Epistolae illustrium virorum* contenente lettere di

25. Francisci Patritii *Magia philosophica, hoc est Francisci Patricii ...Zoroaster et ejus 320 oracula chaldaica*, Hamburgi 1593. Secondo K. H. Dannenfeldt, *Catalogus Translationum et Commentariorum*, I, ed. P. O. Kristeller, Washington 1960, pp.138-139, 157-158, la traduzione del *Pimander* e dell'*Asclepius* è dello stesso Francesco Patrizi, su cui si veda quanto scrive Maria Muccillo nel suo ampio contributo *Marsilio Ficino e Francesco Patrizi da Cherso*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., pp.615- 679, in particolare pp.652-657.

26. *Mercurii Pimander et Asclepius. Cum commentariis Hannibalis Roseli, ex officina Typ. Lazari Cracoviae 1585*. Secondo K. H. Dannenfeldt, *Catalogus Translationum...*, cit., p.140, la traduzione non è di Ficino, ma di Francesco Flussas. Questa edizione ha avuto delle ristampe: un esemplare di quella del 1586 è conservato a Estreicher, in Slovacchia (n° 866 del catalogo citato alla nota 16), un esemplare di quella del 1590 è alla Biblioteca Nazionale di Parigi. Nel corso delle mie ricerche ho incontrato anche un'altra edizione: *Divinus Pymander Hermetis Mercurii Trismegisti, cum commentariis R.P.F. Hannibalis Roseli, ... Accessit ejusdem textus graecolatini, industria D.Francisci Flussatis Candallae, Coloniae Agrippinae, sumptibus P.Cholini,1630*.

numerosi umanisti tra cui il nostro, aveva avuto una discreta diffusione in queste regioni: ne sono segnalate copie ad Brno, Budapest, Kalocsa.

Alla Nationalbibliothek di Vienna poi, ho scoperto che l'opera segnata ÖNB 21.516-B è un opuscolo di 9 fogli di cm. 14.5*19, s.l.a., contenente, tradotta in tedesco, la lettera al cardinal Riario in cui Ficino, parlando a nome della Verità, dà consigli su come deve comportarsi un principe di Santa Romana Chiesa. Il frontespizio suona:

Ein sendbrief von dem hochweisem Marsilio Ficino vom Florenz Ainem Cardinal Under dem namen der Warhait: in latein zugeschrieben underweisend wie si ain fürst in seinem Regiment tugendlich soll halten durch Michel Spylperger Statschreiber zum neuen markt auff dem Norica Dem durchleuchtigen hochgebornen fursten herzog Friderichen inn Bayrn und zu undertheinigen gevollen in teutsche sprach gezogen.

Non ho fatto per ora alcuna ricerca sul committente (il principe-conte Federico di Baviera) e sul traduttore (Michel Spylperger), ma ho cercato comunque di „inquadrare” questa traduzione, che il Kristeller segnala²⁷, anche se in modo abbreviato, indicando tra parentesi il luogo e la data di edizione: Norimberga 1521.

Ho riguardato il materiale che avevo raccolto e ho „scoperto” che il G.W., al n° 9875, segnala nella Biblioteca dell'Ordine dei Premostratensi di Strahov due esemplari di una edizione collocabile attorno al 1500 della traduzione in ceco di due lettere „edificatorie”: quella a Cherubino Quarqualio, *De officiis* (l.V. pp.744-745) e quella al Cardinal Raffaele Riario, *Veritas de institutione principis*, die XXVII Januarii 1478 (l.V. pp.795-798). Quest'ultima, che è poi quella tradotta in tedesco di cui sopra, ha avuto veramente fortuna: ne esiste una edizione separata del testo latino, stampata a Basilea nel 1519 presso Thomas Wolff²⁸, di cui posso segnalare un esemplare a Vienna (ÖNB 62,V.25) e uno alla biblioteca Nazionale di Budapest (p.932, n° F173) e una traduzione in ceco, pubblicata nel 1520²⁹, di cui sono segnalati quattro esemplari: 1 a Olomuc, 2 a Praga, 1 a Zittau³⁰.

Mi sono fatta tradurre – e ringrazio qui la signora Maria Kesnerova per la sua gentilezza – i frontespizi delle due versioni in ceco, quella databile verso il 1500 e quella del 1520. Sono abbastanza diversi: nell'edizione del 1520 la lettera del Ficino al cardinal Riario non è assieme a

27. P.O. Kristeller, *Ficino and his Work*, cit., p.165.

28. Cfr. P.O. Kristeller, *Supplementum ficinianum*, 2 voll. Leo Olschki, Firenze 1937 (rist. 1973), I, p.LXVIII.

29. Non mi risulta sia stata segnalata tra le traduzioni delle opere ficiniane.

30. Cfr. F.Horak - Z.Tobolka, *Knihopis Ceskych a Slovenskych Tisku*, dil.II Tisky let 1501-1800, Praze 1950, p.192, n° 2464, in cui Ficino è definito „umanista, platonico, pedagogista, medico”.

quella a Cherubino Quarquaglio, ma a „12 precetti della lotta cristiana da Giovanni Pico, conte della Mirandola pacificamente descritta”.

Il piccolo volume rilegato in rosso conservato alla Nationalbibliothek di Vienna si può dunque considerare una [ulteriore] testimonianza che, anche tra coloro che non leggevano il latino, Ficino era noto e stimato non solo come medico e „alchimista”, ma anche come saggio consigliere: come „hochweise”, insomma.

Queste „fame” erano in contrasto o estranee una all’altra o si potevano in qualche modo conciliare?

Oggi noi ci immaginiamo l’alchimista tra crogiuoli e alambicchi, tutto intento a pestare, estrarre, distillare, mescolare, „maritare”, e la sua arte è ai nostri occhi qualcosa di strano, misterioso, oscuro... Forse, anzi senz’altro, in questo c’è qualcosa di vero, ma dobbiamo anche ricordarci che questo suo affaccendarsi era sì per la ricerca della pietra filosofale, la distillazione della quintessenza e la preparazione dell’elisir di lunga vita, ma il suo fine era, in ultima istanza, il miglioramento spirituale di se stesso. Chi si dedicava all’arte del Sole e della Luna lo faceva perché, per dirla con le parole di Ficino, voleva „arrivare alla rocca di Pallade”.

La fama che Ficino si acquistò come autore del *De vita* e traduttore del *Pimander* si poteva dunque legittimamente affiancare a quella che gli veniva per aver scritto l’*Epistolario*, in particolare alcune lettere di tono edificatorio. In entrambi i casi dettava regole di vita, era, insomma, maestro di sapienza.

Nell’Europa di Rodolfo II ho trovato le tracce di un Ficino medico, „alchimista”, consigliere di principi (o cardinali)... di un Ficino autore di *regimina*.

Appendice I. Elenco delle edizioni del *De vita*³¹.

Firenze 1489.

De vita libri tres. Impressit ex archetypo Antonius Mischominus Florentiae anno salutis 1489 tertio nona Decem. Libro primo praecedit *epistola* ad Vespuccium et Boninsegnium data. In fine voluminis leguntur Amerigi Corsini de Ficino versus. His accessit *apologia quaedam in qua de medicina, astrologia, vita mundi, item de magis qui Christum statim natum salutaverunt. Quod necessaria sit ad vitam securitas et tranquillitas animi*.

Parigi 1492-94.

De vita libri tres. Parisiis, apud Georgium Wolf, s.a., sed ca.1492-1494.

31. Sulla base di A.Tarabochia Canavero, *Il „De triplici vita” di Marsilio Ficino, una strana vicenda ermenutica*, in „Rivista di filosofia neoscolastica”, LXIX (1977), pp.699-702, delle note di P.O.Kristeller, *Marsilio Ficino and his Work*, cit., I, pp.130 e 137 e della segnalazione del dott. Holger Nickel di cui sopra alla nota 15.

Firenze 1493.

De vita libri tres. Florentiae 1493.

Parigi 1496.

De vita libri tres. Parisiis 1496.

Venezia 1498.

De vita libri tres. Venetiis 1498 [Bartholomaeus Justinopolitanus et socii] + *Apologia, Quod necessaria sit...*, *Annotatio.*

Basilea 1497-98.

De vita libri tres. Basileae, apud Ioannem de Amerbach, s.a. sed ca. 1497-1498. + *Apologia, Quod necessaria sit...*, *Annotatio.*

Rouen 1500ca.

De vita libri tres. Rothomagi, apud Petrum Regnault, Petrum Violette et Natalem de Harsy, s.a. sed ca. 1500, una cum *textu Salerni.*

Bologna 1501.

De vita libri tres. Bononiae, apud Benedictum Hectoris, 27 mai 1501. + *Apologia, Quod necessaria sit...*, *Annotatio.*

Parigi 1506.

De vita libri tres. Parisiis, apud Ascensium, cum *textu Salerni*, sexto Nonis Iunii, 1506.

Basilea >1506 (1507 ca.).

De vita libri tres. Basileae, apud Ioannem de Amerbach, s.a. sed post 1506. + *Apologia, Quod necessaria sit...*, *Annotatio.*

Strasburgo 1511.

De vita libri tres. Argentorati, apud Ioannem Scott, sexta martii 1511. Cum *textu seu regimine sanitatis Salerni.*

Parigi 1515.

De vita libri tres. Parisiis, apud Ioannem Barbier, III nonas mai, 1515.

Venezia 1516.

De vita libri tres. Venetiis, apud Aldum et Andream Socerum mense novembri 1516 (assieme ad altre opere e traduzioni di Ficino, tra cui il *Pimander*³²).

Venezia 1518

De vita libri tres. Venetiis, apud Caesarem Arrivabenum, 1518.

Parigi 1520ca.

De vita libri tres. Parisiis, apud Ioannem Parvum, s.a. sed ca. 1520. *Cum textu Salerni castigato.*

Basilea 1529.

32. Cfr. l'Index eorum quae hoc in libro habentur. Jamblicus de mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum. Proclus in Platonium Alcibiadem de anima atque daemonibus. Synesius, ...de somniis. Psellus de daemonibus. Expositio Prisciani et Marsilii in Theophrastum de sensu, phantasia et intellectu. Alcinoi, ...liber de doctrina Platonis. Speusippi, ... liber de Platonis definitionibus. Pythagorae... aurea verba. Symbola Pythagorae, ... Xenocrates, ... liber de morte. Mercurii Trismegisti Pimander. Eiusdem Asclepius. Marsilii Ficini de triplici vita libri III. Eiusdem liber de voluptate. Eiusdem de sole et lumine libri III. Apologia ejusdem in librum suum de lumine. Eiusdem libellus de magis. Quod necessaria sit securitas et tranquillitas animi. Praeclarissimarum sententiarum huius operis brevis annotatio.

De vita libri tres. Basileae, apud Jo. Bebelium, 1529. + *Epidemiarum Antidotus* (a cura di Andreas Leenius).

Basilea 1532.

De vita libri tres. Basileae, apud Cratandrum et Bebelium, ag. 1532. + *Epidemiarum Antidotus* (a cura di Andreas Leenius).

Cracovia 1536,

De vita liber primus. Cracoviae, apud Florianum Unglerium, 1536.

Basilea 1541.

De vita libri tres, recens iam a mendis situque vindicati. Basileae, apud Westheimerum, 1541. + *Apologia, Epidemiarum antidotus, Quod necessaria sit...* His accessit *de ratione victus salubris opus* nunc recens natum, autore Gulielmo Insulano Menapio (a cura di Andreas Leenius).

Parigi 1547.

De vita libri tres. Parisiis, apud Vivantium Gaultherot, 1547. + *Epidemiarum Antidotus* (a cura di Andreas Leenius).

Venezia 1548 a.

De vita libri tres. Venetiis, ad signum spei, 1548 [Venturino Ruffinelli?]. + *Epidemiarum Antidotus* (a cura di Andreas Leenius).

Venezia 1548 b.

De vita libri tres. Venetiis, sub signo Divi Giorgi (Baldassarre Costantini), 1548. + *Epidemiarum Antidotus* (a cura di Andreas Leenius).

Basilea 1549.

De vita libri tres, nunc a mendis situque vindicata. Basileae, apud haeredes A. Cratandri, 1549. Accessit *de ratione victus salubris*, auctore Gulielmo Insulano Menapio, *Epidemiarum Antidotus* (Andreas Leenius curavit). Item *de victu et medicinae ratione, cum alio, tum pestilentiae tempore observanda commentarius*, auctore Ioanne Guinterio Antoniaceno.

Parigi 1550.

De vita libri tres. Parisiis, apud Th. Richard, 1550.

Lione 1560.

De vita libri tres, recens jam a mendis situque vindicati ac summa castigati diligentia. Lugduni, apud Gulielmum Rovilium, 1560. + *Apologia*, + *Epidemiarum Antidotus* (a cura di Andreas Leenius).

Lione 1566.

De vita libri tres. Lugduni, apud Gulielmum Rovilium 1566.

Lione 1567.

De vita libri tres. Lugduni, apud Gulielmum Rovilium 1567.

Basilea 1569.

De vita liber primus. Basileae 1569. In Georgii Pictorii, *opera nova in qua mirifica, jocos selesque, poetica, historica et medica lib. V complectitur*. Item *onomatobétes qui locorum, montium, fontium...nomina continet*. Praeterea in Marsilii Ficini *de tuenda studiosorum sanitate librum scholia*. Item in Plinii *naturalis historiae septimum librum annotationes*. Basileae, ex officina Henricpetrina (s.d., ma l'opera di Marsilio Ficino ha una pagina di titolo particolare che porta la data 1569).

Lione 1576.

De vita libri tres. Lugduni, apud Gulielmum Rovilium 1576

Colonia 1580.

De vita coelitus comparanda libri III cap. XXV. Coloniae, apud L.Alectorium et haeredes J. Soteris, 1580, in Francisci Junctini *de divinatione quae fit per astra, diversum ac discrepans duorum catholicorum sacrae theologiae doctorum iudicium*, scilicet Francisci Junctini ac... Joannis Lensaei Belliolani, ...item divi Thomae Aquinatis, Lucii Bellantii, ... ac Marsilii Ficini, *de eadem divinatione sententia*.

Venezia 1584.

De vita libri tres. Venetiis 1584, ex officina D.Zenarii. + *Epidemiarum antidotus*. In Johan Virdung, *De cognoscendis et medendis morbis ex corporum coelestium positione libri IIII*, cum argumentis et expositionibus Joannis Paulli Gallucii Saloensis.

Basilea 1585.

De vita libri tres. Basileae 1585.

[Ginevra] 1595.

De vita libri tres. [Ginevra], apud Joannem Le Preux, 1595.

Firenze 1595.

De vita libri tres. Florentiae 1595.

Francoforte 1598 a.

De vita libri tres. Francofurti, apud Fischerum et Rhodium, 1598.

Francoforte 1598 b.

De vita libri tres. Francofurti 1598 ex Officina Paltheniana, sumptibus hered. Petri Fischeri et Jonae Rodii, in *Hygieina, id est De sanitate tuenda, medicinae pars prima [Therapeutica hoc est de sanitate restituenda medicinae pars altera]* auctore Timotheo Brighto... cui accesserunt *De studiosorum sanitate libri III* Marsilii Ficini.

Lione 1616.

De vita libri tres. Lugduni, apud Joannem Le Preux, 1616.

Magonza 1647.

De vita libri tres. Moguntiae, apud Fischerum, 1647 in *Hygieina, id est De sanitate tuenda, medicinae pars prima (Therapeutica hoc est de sanitate restituenda medicinae pars altera)* auctore Timotheo Brighto... cui accesserunt *De studiosorum sanitate libri III* Marsilii Ficini.

Appendice II. Elenco delle edizioni del *Pimander*³³.

Treviso 1471.

Mercurii Trismegisti *Pimander seu de potestate et sapientia Dei*. Praecedit allocutio ad lectorem, ... Tarvisii MCCCCLXXI Novemb. In fine voluminis legitur: Finitum MCCCCLXXI die XVIII. Decemb.

Ferrara 1472.

Mercurii Trismegisti *Pimander seu de potestate et sapientia Dei*. Ferrariae apud Andream Gallum, Divi Herculis imperii anno primo, sexto Idus Ianuarii 1472.

Venezia 1481.

Mercurii Trismegisti *Pimander seu de potestate et sapientia Dei*. Venetiis apud Lucam Dominici filium Venetum, XV. Maii 1481.

Venezia 1483.

Mercurii Trismegisti *Pimander seu de potestate et sapientia Dei*. Venetiis 1483.

33. Sulla base di P.O.Kristeller, *Supplementum ficinianum*, cit., I, pp.LVII-LVIII e delle note del medesimo in *Marsilio Ficino and his Work*, cit., p.126.

Venezia 1491.

Mercurii Trismegisti *Pimander seu de potestate et sapientia Dei*. Venetiis apud Maximum de Butricis Papiensem, die XIX. Julii 1491.

Venezia 1493.

Mercurii Trismegisti *Pimander seu de potestate et sapientia Dei*. Venetiis apud Damianum de Mediolano (o de Gorgonzola) die X. Maii 1493.

Parigi 1494.

Mercurii Trismegisti *Pimander seu de potestate et sapientia Dei*. Accedunt in fine Jacobi Fabri Stapulensis argumenta quaedam brevia. Impressum in alma Parisiorum academia anno Christi pii salvatoris regeneratoisque nostri MCCCCXCIII pridie kal. Augusti (31 VII 1494) impressore Wolffgango Hopyl in pago divi Jacobi et apud insigne Sancti Georgii.

s.l.et a.

Mercurii *Pimander, Asclepius, Crater*. S.l.et a. (secondo il Renaudet è la stessa di quella edita nel 1505 da Henricus Stephanus).

Magonza 1503.

Mercurii *Pimander*. Editio correcta a Joanne Opilione octavo Idus apriles anni 1503, impressa Moguntiae apud Joannem Schoeffer in vigilia palmarum anni 1503.

Parigi 1505.

Contenta in hoc volumine. *Pimander* Mercurii Trismegisti liber de sapientia et potestate Dei, *Asclepius* eiusdem Mercurii *liber de voluntate divina*, item *Crater Hermetis* a Lazarelo Septempedano. Praecedunt Petri Portae Monsterolensis dodecastichon ad lectoem et Jacobi Fabri Stapulensis praefatio Guillelmo Briçonneto episcopo Lodoviensi inscripta. [...] Parisiis in officina Henrici Stephani recognitoribus mendas ex officina eluentibus Joanne Solido Cracoviensi et Volgacio Pratensi anno domini Salvatoris MDV Calendis Aprilis.

Firenze 1512.

Mercurii *Pimander*. In: Apulei *de asino aureo*, Florentiae 1512.

Venezia 1516.

Venetiis, apud Aldum et Andream Socerum mense novembri 1516. (A partire da questa edizione il *Pimander* è assieme ad altre opere del Ficino, tra cui il *De vita*:cfr. *supra* e nota...)

Parigi 1522.

Mercurii *Pimander, Asclepius, Crater*. Parisiis apud Simonem Colinaeum, quinto die mensis Maii 1522.

Basilea 1532.

Mercurii *Pimander* et *Asclepius*, Iamblichi *De mysteriis*, Procli *In Alcibiadem Platonis* et *De sacrificio et magia* etc. Basileae apud Michaellem Isingrinium, mense augusto 1532. Cum nota Bebelii.

Lione 1549.

Mercurii *Pimander* et *Asclepius*, Iamblichi *De mysteriis* Apud Joh. Tornaesius, Lugduni 1549.

Lione 1552.

Mercurii *Pimander* et *Asclepius*, Iamblichi *De mysteriis* Apud Joh. Tornaesius, Lugduni 1552.

Parigi 1554.

Mercurii *Pimander*. Parisiis apud Adrianum Turnebum 1554 (con il testo in greco e in latino).

Lione 1570.

Mercurii *Pimander* et *Asclepius*, Iamblichi *De mysteriis* Apud Joh. Tornaesius, Lugduni 1570.

Lione 1577.

Mercurii *Pimander* et *Asclepius*, Iamblichi *De mysteriis* Apud Joh. Tornaesius, Lugduni 1577.

Lione 1607.

Mercurii *Pimander* et *Asclepius*, Iamblichi *De mysteriis* Apud Joh. Tornaesius, Lugduni 1607.

CRITICA

(172.) ÜRES OLDAL

MICHEL BRIX

ENJEUX ET SIGNIFICATIONS DE
L'ÉSOTÉRISME Nervalien

La critique a longtemps confondu l'œuvre de Nerval avec un plaidoyer en faveur de l'ésotérisme et des sciences occultes. Sur la foi des *Illuminés*, notamment, on a donné de Nerval l'image d'un écrivain féru de nécromancie et de théosophie; mû par un désir quasi faustien de connaître la face cachée des choses, le poète aurait tenté, sa vie durant, de pénétrer les secrets de l'au-delà. On est allé jusqu'à expliquer les sonnets des *Chimères* par le tarot. Dans cette annexion de notre auteur à l'ésotérisme, le respect dû au texte ne trouvait pas toujours son compte: ainsi un chercheur n'a pas craint d'attribuer à Gérard le monogramme de Charlemagne, dont la reproduction voisinait par hasard avec celle du sonnet „Vers dorés”, dans une revue d'autographes. Motif invoqué à l'appui de l'authenticité nervalienne du monogramme: *Les Faits et Gestes de Charles Magne* est un ouvrage bien connu des amateurs d'ésotérisme. Procédure vicieuse, dans laquelle l'édition se faisait la servante des préjugés et des *a priori* de l'interprétation.

Nerval n'a jamais été le héraut des sciences occultes que certains ont vu en lui et on se réjouira, aujourd'hui, qu'une telle image ait rejoint, au rayon des vieilles lunes de la science nervalienne, l'amoureux transi de Jenny Colon, le „fol délicieux” et le „doux” Gérard. Observons toutefois que s'il revenait, Nerval serait mal placé pour se plaindre de telles dérives de la critique: lui-même ne s'est pas privé de gauchir, d'une façon exactement similaire, l'interprétation de l'œuvre d'un écrivain du XVIII^e siècle dont il s'était institué le biographe. Dans le portrait qu'il consacre à Jacques Cazotte, Nerval insiste sur l'exactitude de l'information dispensée par *Le Diable amoureux* en matière ésotérique: si l'on en croit le récit de Nerval, un illuminé aurait même cru, à la lecture de la nouvelle, que l'auteur comptait parmi les initiés et il serait venu congratuler Cazotte, chez lui, dans sa demeure de Champagne. C'est en

tout cas ce que rapporte Nerval et ce qu'ont cru, de bonne foi, les éditeurs de Cazotte dans les deux premiers tiers du XX^e siècle. On a eu tort de prendre le récit de Nerval au pied de la lettre. Une telle visite d'un illuminé à Cazotte est en fait hautement improbable, et par surcroît l'intention du *Diable amoureux* est plutôt parodique que didactique. Nerval a ainsi instauré, contre l'esprit de la nouvelle et contre la vérité historique, une tradition de lecture du *Diable amoureux* comme un traité d'occultisme. En fait, Cazotte inclina à l'ésotérisme et au mysticisme bien après 1772, année de la publication du *Diable!*

Mais revenons à l'auteur d'*Aurélia*, sans pour autant oublier tout à fait celui qui a écrit *Le Diable amoureux*. Une fois repoussée l'image d'un Nerval consacrant son œuvre à prêcher le recours aux sciences occultes, resterait à préciser le rôle joué chez lui par l'ésotérisme. On peut, pour entamer la réflexion, opérer un nouveau détour par la biographie de Jacques Cazotte, dans *Les Illuminés*.

Le chapitre III du récit rapporte l'épisode de la prophétie faite au début de 1788 par l'auteur du *Diable amoureux*, qui est alors devenu un adepte convaincu de la maçonnerie mystique. Un an et demi avant le déclenchement de la Révolution, Cazotte aurait prévu les débordements des jacobins et, lors d'une soirée chez un académicien, il aurait non seulement annoncé quels membres de l'assemblée seraient victimes de la Terreur mais aurait en outre décrit très précisément les circonstances dans lesquelles les invités passeraient de vie à trépas. L'anecdote, célèbre, se trouve narrée dans les *Mémoires* de La Harpe. Il est intéressant d'examiner comment Nerval la présente. En 1788, lorsque Cazotte annonce les ravages à venir de la Révolution, on rit de lui, on le traite de fou, on veut le mettre à la porte du salon où il vient de s'exprimer. Les esprits sensés – on est tout de même dans une réunion d'académiciens – ne sauraient prendre au sérieux de telles prédictions. L'histoire a pourtant donné raison à Cazotte, note le texte. Donc, c'est un prophète, son adhésion à l'illuminisme lui a ouvert les portes de l'avenir, fermées au commun des mortels, les sciences occultes ouvrent le chemin vers la connaissance essentielle. Mais Nerval ne limite pas son exposé à pareil constat: il insinue ensuite que le récit de cette prédiction pourrait ne pas être exact, ou pourrait tout simplement constituer une supercherie de La Harpe, – celui-ci ayant écrit ses *Mémoires* longtemps après 1794; de surcroît, poursuit Nerval, il devait être possible de prévoir en 1788 les excès de la Révolution. Le lecteur est tout près de suivre Gérard dans cette remise en cause de la portée de la prédiction, quand tout à coup l'auteur retourne à nouveau sa plume: la

1. Voir Georges Décote, *L'Itinéraire de Jacques Cazotte (1719-1792). De la fiction littéraire au mysticisme politique*, Genève, Droz, 1984, p. 256.

prophétie de 1788 ne doit pas être considérée comme un événement isolé; vingt-cinq ans auparavant, le poème *Ollivier* du même Cazotte manifestait déjà „une préoccupation de têtes coupées” qui peut passer „mais plus vaguement, pour une hallucination prophétique²”. Alors, tiendrait-on là quand même une prophétie? Le lecteur ne sait plus que penser sur la question des dons divinatoires de Cazotte, Gérard s’attachant tout à tour à insister sur le poids de vérité des prédictions puis à les déconsidérer et à les mettre en doute, au nom des „esprits sérieux³”.

On pourrait donner d’autres exemples, dans *Les Illuminés*, de ces revirements incessants. Lassé, Jules Barbey d’Aureville tonnera, dans le compte rendu qu’il écrira sur l’ouvrage, en 1853: „[M. Gérard de Nerval] sait-il ou ne sait-il pas? Croit-il ou ne croit-il pas? Voilà ce qu’on se demande quand on l’a lu [...]”⁴.

Il est patent que ce qui intéresse Nerval, dans *Les Illuminés*, ce n’est pas l’ésotérisme, mais c’est la notion même de vérité. L’ésotérisme propose une vérité qui s’accorde rarement, sinon jamais, avec celle des „esprits sérieux”, entendons de la raison. Il y aurait donc deux vérités, contradictoires. Autant dire que se dilue, à la lecture des *Illuminés*, l’idée du Vrai, d’autant que Nerval ne choisit jamais entre les différentes interprétations qu’il propose.

Quatre des six portraits qui forment le recueil sont consacrés à des figures liées plus ou moins nettement à l’illuminisme: Restif de la Bretonne, Cazotte, Cagliostro et Quintus Aucler. Ces personnages ont été, de leur temps, considérés comme des fous. Du reste, l’auteur n’essaie pas de cacher quoi que ce soit de leurs tares, ou de leurs ridicules, qui s’attachent notamment à l’attrait qu’ils manifestent pour les mystères de l’occultisme: ainsi, expliquant les détails de l’initiation requise dans la loge maçonnique qu’il a fondée, Cagliostro ressemble moins à un prêtre qu’à un bonimenteur de foire en pleine parade. Pourtant, l’on ne retire pas de la lecture des *Illuminés* une impression uniquement dépréciative. Et pour cause: parallèlement à la dérision dont il fait largement usage, Nerval insiste dans chaque cas, soit sur la postérité intellectuelle de ses héros, soit sur leur inscription dans l’histoire des religions et dans la marche du savoir universel, – interdisant ainsi au lecteur de taxer, sans plus, de folie ou de charlatanisme les personnages qu’il présente. Et l’auteur va plus loin encore, en suggérant que l’on ne saurait rejeter ses „illuminés” sans jeter le doute sur la santé mentale, ou morale, de tous leurs contemporains. La postérité n’est même pas à l’abri d’une con-

2. G. de Nerval, *Œuvres complètes*, éd. dirigée par Jean Guillaume et Claude Pichois, Paris, Gallimard / „Bibliothèque de la Pléiade”, t. II, 1984 [abr. NP/II], p. 1097. Les tomes I [abr.: NP/I] et III [abr.: NP/III] de cette édition ont respectivement paru en 1989 et en 1993.

3. *Ibid.*, p. 1112.

4. *Le Pays*, 20 mars 1853.

damnation des héros nervaliens puisque la postérité a justifié, en les adoptant, les idées de réforme de ces prétendus „fous”. Nul mieux qu’un lecteur de 1852 n’y était d’ailleurs sensible: le socialisme, né en partie des cogitations d’un Restif de La Bretonne, venait de secouer la France et l’Europe pendant près de quatre années.

À l’image des lignes consacrées à la fameuse prédiction de Cazotte, *Les Illuminés* proposent un constant jeu de balancier: l’auteur ne cache rien des tares de ses héros, mais souligne, en contrepoint, tout ce qui fait l’intérêt de tels personnages et tout ce qui interdit de porter sur eux un jugement négatif. L’ésotérisme professé par Cagliostro, ou par Cazotte vieillissant, semble montrer en eux des otages de la déraison. Mais seule une analyse superficielle assimile les sciences occultes à l’erreur; l’examen plus attentif dévoile le poids de vérité du mysticisme et, par contrecoup, l’instabilité de ce que la raison prend pour des certitudes. L’auteur des *Illuminés* ne réhabilite ses héros qu’en jetant le doute sur tout ce qui les entoure, sur l’histoire de la pensée, sur la faculté même des hommes à juger de la conduite de leurs semblables. Le recueil décrit des comportements aberrants, inspirés souvent par l’occultisme, admet leur anomalie mais s’applique en même temps à empêcher le lecteur de prendre position, à désamorcer toute condamnation.

Nerval entend montrer, à travers *Les Illuminés*, que la ligne de démarcation entre le vrai et le faux, entre la raison et la folie, ne peut être tracée. On ne doit pas insister sur l’importance autobiographique de ce plaidoyer. Après la crise de 1841 et le long internement en maison de santé qui a suivi, Nerval s’est appliqué à mettre en question les valeurs au nom desquelles il a été réputé „fou” et exclu de la société. Le premier événement important, après 1841, est le grand voyage en Orient de 1843 et la découverte d’un monde fondé sur des valeurs différentes. Certaines valeurs – qui tiennent notamment à la raison –, érigées en certitudes et en systèmes de contrainte par les concitoyens de Gérard, ont autorisé les premiers à enfermer le second. Or en Orient, de telles certitudes n’ont pas cours, ou se trouvent au moins ébranlées, sans que la vie sociale en devienne pour autant impossible. Tout au long des deux volumes du *Voyage en Orient*, parus en 1851, la relation du périple nervalien s’identifie à une mise en question des principes sur lesquels repose la société européenne. Ce qui passe pour nécessaire, évident ou raisonnable en Europe ne l’est pas en Orient, et inversement. Êtes-vous donc si sûrs, demande indirectement Nerval au public français, de votre religion? mais aussi de votre raison? de votre science? et de ce que prononcent vos médecins? Le „là-bas” du narrateur nervalien n’est décrit que pour mettre en question l’„ici” de ses lecteurs. Les valeurs occidentales tirent leur légitimité de ce qu’on les croit univer-

selles et absolues: le narrateur découvre en Orient qu'elles ne le sont pas. Au nom de quoi, dès lors, l'a-t-on enfermé?

Le volume des *Illuminés* ressortit également au même scepticisme mais, à la différence du *Voyage*, le recueil de 1852 fait la critique de la société européenne à partir d'elle-même et non plus à partir de son contraire. Mais l'intention est similaire et vise à démontrer que ce que l'on prend pour un fait médical – la folie – est en réalité un fait de civilisation, et qu'interroger la folie revient à interroger la culture qui la désigne comme telle. Plus d'un siècle avant *Folie et déraison*⁵, Nerval a posé au monde occidental des questions qui évoquent déjà, *mutatis mutandis* – les deux personnalités sont à maints égards très éloignées –, celles d'un Michel Foucault.

En dénonçant la relativité des valeurs sur lesquelles reposent les normes d'une société donnée, l'auteur des *Illuminés* s'attache à réhabiliter la folie et les formes multiples de la marginalité. Toutefois, même si un tel effort de réhabilitation apparaît capital dans l'œuvre nervalienne, il serait erroné pourtant de confondre celle-ci tout entière avec un plaidoyer en faveur des fous ou avec un éloge du délire comme manifestation suprême du génie humain. *Les Illuminés*, on l'a vu, proposent un point de vue beaucoup plus nuancé sur la folie. Bien que la société occidentale impose à ses „fous” une répression aussi cruelle qu'injuste, la folie n'en reste pas moins un abîme, générateur de détresse et de souffrances. Non seulement Gérard a bien garde de présenter la folie comme un don heureux ou enviable, mais en outre il porte sur la maladie – et sur la sienne en particulier – un regard lucide et sans complaisance. Plus l'auteur se rapproche de sa fin, et plus se précise la contribution nervalienne à une sorte de nosographie de l'aliénation mentale dans laquelle, nous allons le voir, l'ésotérisme a sa part.

„La Bibliothèque de mon oncle” – préface du recueil de 1852 –, en faisant le lien entre les six biographies qui composent *Les Illuminés* et l'histoire de l'auteur lui-même, montre que le propos paradoxal des *Illuminés* ne constitue pas un jeu intellectuel gratuit. Des liens biographiques existent entre Gérard et ses héros. Autre Quintus Aucler, l'oncle de l'auteur – nous apprend la préface – tendait au mysticisme „à un moment [l'„ancienne révolution”, celle de 1789] où la religion officielle n'existait plus” (*NPI* II, p. 885); il avait formé une bibliothèque où le jeune Gérard aurait découvert ces „*excentriques* de la philosophie” (*ibid.*), dont l'écrivain réunit en 1852 les portraits. Par son oncle, l'auteur appartient lui-même à la famille des illuminés. Et les rapprochements dépassent le cadre de l'avant-propos: les critiques ont noté

5. M. Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961.

combien Gérard s'était attaché à parsemer les six récits de traits évoquant sa propre histoire, – faisant ainsi de chacun de ces portraits une sorte d'autobiographie déguisée.

L'auteur apparaît, non plus en filigrane mais à l'avant-plan cette fois, dans *Aurélia*. Décrivant l'ameublement de sa chambre dans une clinique qui est sans doute celle d'Émile Blanche, le narrateur cite notamment ses livres, „amas bizarre de la science de tous les temps, histoire, voyages, religions, cabale, astrologie, à réjouir les ombres de Pic de La Mirandole, du sage Meursius et de Nicolas de Cusa” (NPI/III, p. 743). On note que le recueil des *Illuminés* rangeait les trois écrivains cités dans ce passage d'*Aurélia* parmi „les néoplatoniciens de Florence” (NPI/II, p. 1124). Largement consacrés aux doctrines ésotériques qui fleurissaient au XVIII^e siècle (martinisme, swedenborgisme, franc-maçonnerie, etc.), les portraits de Cazotte, de Cagliostro et de Quintus Aucler, dans le volume de 1852, s'attachaient d'ailleurs à souligner les origines platoniciennes des théories illuministes, parmi lesquelles on doit compter aussi – Cagliostro avait établi en 1784 un temple isiaque à Paris – la renaissance du culte égyptien et l'idéalisation de la Femme. En accueillant au XV^e siècle les savants chassés de Constantinople ainsi que les „philosophes accusés de platonisme” (NPI/II, p. 1159), l'Italie – et surtout la Florence des Médicis – favorisa une germination nouvelle des „idées des Alexandrins” (NPI/II, p. 1124), c'est-à-dire des „formules platoniciennes de l'école d'Alexandrie, dont beaucoup s'étaient reproduites déjà dans les doctrines des Pères de l'Église” (NPI/II, p. 1122). On assista alors en Europe occidentale à une „renaissance de la doctrine épurée des néo-platoniciens” (NPI/II, p. 1158), en d'autres termes à une „rénovation des idées de l'école d'Alexandrie” (NPI/II, p. 1161), et un ouvrage comme *La Thréicie* de Quintus Aucler peut à bon droit, explique l'auteur, apparaître „comme un dernier traité des apologies platoniciennes de Porphyre ou de Plotin égaré à travers les siècles, [...]” (NPI/II, p. 1160).

Or le point de vue de Nerval sur les doctrines ésotériques apparaît ici dans toute sa complexité: l'image des sciences occultes que proposent *Les Illuminés* est loin en effet d'être toujours favorable. Ainsi la préface du recueil de 1852 désigne le mysticisme néoplatonicien – que l'auteur lui-même aurait découvert par le biais des livres rassemblés dans la bibliothèque de l'„oncle” – comme une „nourriture indigeste ou malsaine pour l'âme” (NPI/II, p. 886). Les deux adjectifs ne sont pas anodins. Toujours dans la préface de 1852, on apprend même que Nerval aurait écrit *Les Illuminés* pour „se délivrer de ce qui charge et qui embarrasse l'esprit” (*ibid.*). À l'examen, l'auteur s'attache effectivement, dans le corps de l'ouvrage, à dénigrer les théories procédant du néoplatonisme. Ainsi, le portrait de *Jacques Cazotte* explique que l'auteur du

Diable amoureux a cru aux idées des illuminés, des mystiques et des théosophes du XVIII^e siècle, idées selon lesquelles le monde serait gouverné par des influences supérieures et mystérieuses, qui de surcroît pourraient être dirigées par la foi des êtres humains. Mais Cazotte n'a trouvé que la mort et le malheur au bout des pareilles rêveries métaphysiques. Vivant dans l'illusion générée par sa foi, il n'a pas compris la Révolution, a fait preuve de candeur (il aurait même négligé les moyens d'échapper à la guillotine) et – les anges de l'un étant simplement devenus les démons de l'autre – s'est vu envoyer à la mort par quelqu'un qui partageait les mêmes croyances que lui. Les illuminés jouèrent en effet, rappelle Nerval à plusieurs reprises, un rôle majeur dans la Révolution française, et la „préoccupation de têtes coupées” (NP/ II, p. 1097) que l'auteur des *Illuminés* relève dans l'œuvre de Cazotte – à l'appui de la prédiction de 1788, on s'en souvient – n'est pas demeurée à l'état de thème littéraire ou de rêve chez tous ses confrères en ésotérisme. Tout en restant fidèles à leurs systèmes, les illuminés devinrent soit des assassins (ainsi le „mystique” Robespierre, fils de maçon [voir NP/ II, p. 1133]), soit des victimes naïves, qui bénissaient ceux qui les condamnaient à mort⁶. Assassins ou victimes, les illuminés de Nerval sont des fous en ce sens que l'extrême dévotion qu'ils manifestent envers un ensemble de présupposés théoriques les a éloignés de la vie réelle, laquelle ne se laisse pas réduire à un système, aussi séduisant fût-il.

Qu'elles aient induit leurs adeptes au meurtre ou à la résignation complète, les doctrines dérivées du néoplatonisme s'apparentent donc bien à la nourriture „malsaine” évoquée dans la préface du recueil de 1852. Or, de la part d'un écrivain romantique, il n'était pas indifférent d'égratigner de telles doctrines: plus encore que le XVIII^e siècle, la première moitié du XIX^e siècle a baigné en effet dans le néoplatonisme ainsi qu'en témoignent, par exemple, les œuvres que publie Balzac aux alentours de 1830 (*Louis Lambert*, *Le Lys dans la vallée*, *Le Chef-d'œuvre inconnu*, *La Recherche de l'absolu* et *Séraphîta*, notamment). De surcroît, il est manifeste que le narrateur – et non l'auteur, la distinction est ici capitale – d'*Aurélia* ne se montre pas moins imprégné de platonisme que les trois derniers héros de ses *Illuminés*: il exprime la volonté de tout connaître, de percer par le rêve, ou la science des nombres, les secrets du monde invisible; il évoque les théories de la métempsycose, de l'immortalité de l'âme, des correspondances entre la terre et le ciel, ainsi qu'entre le microcosme et le macrocosme; il parle de son ambition de retrouver l'Unité, de rétablir le monde dans son harmonie première, notamment grâce au magnétisme (ainsi, dans un rêve de la „Deuxième

6. Si l'on en croit Nerval, la foi illuministe de Cazotte aurait conduit l'auteur du *Diable amoureux* à affirmer qu'il était content de la mort (voir NP/ II, p. 1117-1118). Il est intéressant de noter que malgré les protestations d'un des fils de Cazotte, Gérard laissa son récit tel quel.

Partie”, le narrateur, évoquant „les rayons magnétiques émanés de [lui]-même”, semble réunir les astres autour de lui comme Mesmer réunissait ses patients autour du fameux baquet⁷); il assimile la nature et la femme, veut retrouver en lui toute l’histoire de l’humanité, croit comme Cazotte en la coïncidence des événements terrestres et des événements du monde surnaturel. Comme l’avoue le héros de *Pandora*⁸, le narrateur nervalien confond l’amour et la religion, et cette conviction est symbolisée, au cœur d’*Aurélia*, par le désir de mariage mystique que le narrateur espère pouvoir réaliser, au terme d’une sorte d’initiation isiaque: la personne aimée est une morte (le texte évoque le cimetière où elle est enterrée), elle est liée à une étoile et elle s’offre comme l’intermédiaire, la médiatrice, entre le héros et le Ciel. Enfin, il dédaigne voire méprise le monde terrestre et la vie, qu’il affirme à plusieurs reprises vouloir quitter pour rejoindre le Ciel, vers lequel tendent toutes ses aspirations et tous ses rêves: ainsi, lorsqu’il dit s’être senti attiré „magnétiquement” vers l’Étoile, icône de la fiancée céleste – dont l’influence le laisse d’ailleurs tout inondé de forces électriques” (*NP/III*, p. 700) – et avoir regretté, ensuite, de ne pas avoir définitivement quitté la terre:

„Le destin de l’Âme délivrée semblait se révéler à moi comme pour me donner le regret d’avoir voulu reprendre pied de toutes les forces d’emon esprit sur la terre que j’allais quitter...”

Or la confrontation d’*Aurélia*, de *Pandora* et des *Illuminés* se révèle ici tout à fait intéressante. Dénoncées comme un nouriture „indigeste ou malsaine pour l’âme” dans le recueil de 1852, les doctrines néoplatoniciennes pourraient bien ne pas être présentées sous un jour plus favorable lorsque l’auteur semble parler, par la voix de son narrateur, en son nom propre. Évoquant les circonstances de sa première crise de folie, Nerval la situe dans le prolongement direct d’une conversation avec des amis, au cours de laquelle il a fait état de ses „obsessions” platoniciennes: „[...] je dissertais chaleureusement sur des sujets mystiques; je les étonnais [ses amis] par une éloquence particulière, il me semblait que je savais tout, et que les mystères du monde se révélaient à moi dans ses heures suprêmes.” (*NP/III*, p. 698) Le platonisme a ainsi entraîné le narrateur – qui ressemble comme un frère au Louis Lambert de Balzac – dans un „monde d’illusions”, il a peuplé son es-

7. „Tout vit, tout agit, tout se correspond; les rayons magnétiques émanés de moi-même ou des autres traversent sans obstacle la chaîne infinie des choses créées; c’est un réseau transparent qui couvre le monde, et dont les fils déliés se communiquent de proche en proche aux planètes et aux étoiles. Captif en ce moment sur la terre, je m’entretiens avec le chœur des astres, qui prend part à mes joies et à mes douleurs!” (*NP/III*, p. 740.)

8. Voir *NP/III*, p. 657.

prit d'„idées bizarres” (NP/ III, p. 750), contre lesquelles il n'a pu se défendre et qui, le coupant de la vie quotidienne, l'ont conduit à la folie. De même, l'idéal mystique de l'amour „sans désir” (NP/ III, p. 707) s'est révélé tout aussi pernicieux; il a rendu en effet le narrateur incapable d'aimer une femme réelle, comme l'illustrent l'anecdote des deux dames rapportée au chapitre I de la „[Première Partie]”, ou l'épisode d'Aurélia, dans *Sylvie*: les femmes ne sont pas aimées pour elles-mêmes mais parce qu'elles renvoient à d'autres, inaccessibles ou qui n'appartiennent plus au monde.

Le début d'*Aurélia* renferme une remarque éclairante: „Quelle folie, me disais-je, d'aimer ainsi d'un amour platonique une femme qui ne vous aime plus. Ceci est la faute de mes lectures; j'ai pris au sérieux les inventions des poètes, et je me suis fait une Laure ou une Béatrix d'une personne ordinaire de notre siècle...” (NP/ III, p. 696.) Les inventions des poètes, ce sont celles qui ont nourri l'inspiration des écrivains dont *Les Illuminés* dénonçaient les doctrines. Ce sont les livres, et particulièrement les livres imprégnés de mysticisme néo-platonicien, qui ont rendu fou Nerval, et *Aurélia* porte témoignage de la tragédie vécue par celui qui voudrait, mais ne peut, reconquérir l'ignorance, se débarrasser des savoirs ésotériques, oublier les livres de cabale ou d'astrologie. Le paradis perdu qu'évoque *Aurélia*, c'est celui des simples, celui de l'innocence intellectuelle. La quête obsessionnelle des mystères de l'au-delà interdit le bonheur terrestre. Au fur et à mesure que l'œuvre nervalienne progresse vers sa fin, s'affirme une prise de distance de plus en plus nette vis-à-vis des doctrines ésotériques, coupables d'avoir entretenu l'auteur dans des illusions mystiques stériles, et notamment d'avoir entretenu son esprit dans un dualisme pernicieux, qui l'a conduit à mépriser la vie terrestre.

À l'époque romantique, on l'a dit, le néo-platonisme règne en littérature au moins autant que sur le comportement amoureux du narrateur nervalien. La littérature et la religion ne se trouvent pas moins étroitement associées, voire confondues, que l'amour et la religion. La conception platonicienne de l'esthétique fait de l'art l'expression majeure du rapport de l'être humain à la divinité. Ainsi, dans *Le Banquet*, Platon a exprimé – une fois pour toutes, pouvait-on penser – que l'art consistait à rechercher sur terre l'incarnation de l'Idée du Beau, c'est-à-dire de Dieu. C'était, plus ou moins, mettre un signe d'égalité entre la prière et l'œuvre d'art. Mais est-ce la seule attitude possible? Voire. C'est précisément de la toute-puissante référence platonicienne que Nerval tente de s'émanciper, non seulement en amour, mais aussi en littérature. On trouve également des traces de cet éloignement progressif chez Balzac et chez Baudelaire: *Le Chef d'œuvre inconnu* ainsi que le sonnet „La Mort

des artistes” expriment le caractère impraticable et infécond de l’esthétique platonicienne. D’où la définition des fameuses „correspondances” baudelairiennes, horizontales – c’est-à-dire entre les choses et la sphère des idées morales – et non plus verticales – entre les choses et Dieu.

L’examen attentif de cette émancipation, qui voit, chez certains écrivains en tout cas, l’inspiration littéraire peu à peu se laïciser, ne serait pas sans intérêt pour qui tente d’approcher le concept si captieux de „modernité”. Le terme n’a pas encore été clairement défini, bien qu’on le rencontre à tout propos dans les ouvrages critiques, où il semble d’autant plus utilisé que sa signification n’a en fait jamais pu être fixée. Le romantisme français, dans son acception la plus large – de Stendhal à Proust –, pourrait avoir vu l’éclosion et la lente élaboration de cette mystérieuse modernité, dès lors qu’on accepte de l’appréhender comme l’émancipation de l’art vis-à-vis de la tutelle platonicienne: un art libre de toute intention ou de tout arrière-plan religieux.

MARTONYI ÉVA

BALZAC ET LA PEINTURE
(Deuxième partie)

I. DEUX EXEMPLES DE SOMMETS DE L'ART

PREMIER EXEMPLE: RAPHAËL

Déjà dans l'*Avant-Propos* de *La Comédie humaine* Balzac cite le grand peintre italien: „Pour créer beaucoup de vierges, il faut être Raphaël. La littérature est peut-être, sous ce rapport, au-dessous de la peinture.” (T. I. p. 17.)¹ Il est donc évident qu'il aura besoin des références picturales pour dire ce qu'il juge impossible à dire uniquement par des mots. Et avant tout c'est la beauté féminine qui sera ainsi évoquée, dans plusieurs textes et toujours avec une connotation positive.

Nous avons déjà passé en revue quelques morceaux des *Etudes philosophiques* dont la plupart datent des années 1830. Nous allons maintenant élargir notre champ de recherches, en concentrant notre attention sur l'ensemble de *La Comédie humaine*. Les mentions les plus nombreuses du nom de Raphaël se trouvent néanmoins dans les deux romans plutôt tardifs, *La Cousine Bette* et *Le Cousin Pons*, réunis sous le titre *Les Parents pauvres* dont la rédaction remonte à 1846-1847.

1. Portraits de jeunes femmes

Dans *La Maison du chat-qui-pelote* une jeune fille est d'emblée représentée comme un portrait fait par Raphaël: „Aucune expression de contrainte n'altérerait ni l'ingénuité de ce visage, ni le calme de ces yeux immortali-

1. Ici aussi, nous avons utilisé l'édition suivante: Honoré de Balzac, *La Comédie humaine*, édition Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, T. I-XII, Paris, 1976-1981.

sés par avance dans les sublimes compositions de Raphaël: c'était la même grâce, la même tranquillité de ces vierges devenues proverbiales." (T. I. p. 43)

Dans *Mémoires de deux jeunes mariées* voici une description de jeune femme: „...elle est jolie, blonde mince, et légèrement grasse, faire croire que Raphaël et Rubens se sont entendus pour composer une femme" (T. I. p. 369)

Dans *Modeste Mignon*: „La figure, de l'ovale si souvent trouvé par Raphaël pour ses madones, se distingue par la couleur sobre et virginale des pommettes, aussi douce que la rose de Bengale, et sur laquelle les longs cils d'une paupière diaphane jetaient des ombres mélangées de lumière." (T. I. p. 481 – il s'agit, d'après la correspondance de Balzac, du portrait de Maddalena Doni.) Or, un peu plus loin Balzac y ajoute: „Modeste était la jeune fille curieuse et pudique, sachant sa destinée et pleine de chasteté, la vierge de l'Espagne plutôt que celle de Raphaël." (T. I. p. 482) Dans ce même roman, Balzac ne parle pas uniquement de la peinture, mais aussi de la personne: „Néanmoins, Michel-Ange et Raphaël ont offert l'heureux accord du génie, de la forme et du caractère." (T. I. p. 519)

Un début dans la vie: „...un visage d'un oval rendre fou Raphaël" (T. I. p. 791) Dans *Une fille d'Eve* les „jolies gorgerettes froncées des portraits de Rapahel" sont évoquées. (T. II. p. 311) A propos d'Honorine: „Quand nous nous rencontrâmes, les rayons du soleil en passant a travers le feuillage grêle des acacias environnaient Honorine de ce nimbe jaune et fluide que Raphaël et Titien, seuls parmi tous les peintres, ont su peindre autour de la Vierge." (T. II. p. 563) Autre étude de femme: „Elle vous a, tout en marchant, un petit air digne et serein, comme les madones de Raphaël dans leur cadre." (T. III. p. 694) Dans *Ursule Mirouët* Mme de Sérizy, pour faire l'innocent: „se posera en madone de Raphaël, jouera aux jeux innocents..." (T. III. p. 863) Le visage d'Eugénie Grandet: „Le peintre qui cherche ici-bas un type à la céleste pureté de Marie, qui demande à toute la nature féminine ces yeux modestement fiers devinés par Raphaël, ces lignes vierges..." (T. III. p. 1076) A propos d'Agathe Rouget dans *La Rabouilleuse*: „Est-ce la copie d'une tete de Raphaël", ce front pur, visage en ovale parfait, une blancheur inaltérée, longs cils aux yeux, etc. (T. IV. p. 277) Portrait d'homme dans le même roman: „... Max avait une physionomie très douce qui tirait son charme d'une coupe semblable à celle que Raphaël donne à ses figures de vierge..." (T. IV. p. 381) Dinah porte dans *La Muse du département* „... un béret noir à la Raphaël d'où ses cheveux s'échappaient en grosses boucles..." (T. IV. p. 668) Dans la dédicace des *Illusions perdues*, Victor Hugo est rapproché du peintre: „Vous qui, par le privilège des Rapahel et des Pitt, étiez déjà grand poète à l'âge où les hommes sont encore petits..." (T. V. p. 123) Les paroles de Rapahel sont évoqués dans le roman: „suivant un beau mot de

Raphaël, comprendre c'est égaler." (T.V. p. 186) Dans *Splendeurs et misères des courtisanes* l'auteur évoque également le visage ovale des madones de Raphaël (T.VI. p. 444) Esther, dans le même roman: „Esther attirait soudain l'attention par un trait remarquable dans les figures que le dessin de Raphaël a le plus artistement coupées, car Raphaël est le peintre qui a le plus étudié, le mieux rendu la beauté juive." (T.VI. p. 464) Dans le même roman, élément biographique rapporté par Vasari qui évoque sa mort par l'excès d'amour: „...lorsqu'ils rencontrent la forme qui répond à leur esprit et qui souvent est une boulangère, ils font comme Raphaël, ils font comme le bel insecte, ils meurent auprès de la Fornarina. Lucien en était là." (T.VI. p. 475) La Fornarina de Raphael est comparée à Esther une deuxième fois dans le même roman, (T.VI. p. 494) ou encore le baron Nucingen veut: „se mettre à genoux de cette madone de Raphaël" qui est Esther Gobseck. (T.VI. p. 576.) Dans *Les Secrets de la princesse de Cadignan* Michel Chestien se voue à un amour sublime, car selon lui, „l'amour, pour les êtres supérieurs était la création morale la plus immense et la plus attachante. Pour justifier d'Arthez, il s'appuyait de l'exemple de Raphaël et de la Fornarina." (T.VI. p. 964) La princesse de Cadignan a mis „une robe de velours bleu à grandes manches blanches trainantes, à corsage apparant, une de ces guimpes en tulle légèrement foncée, et bordée de bleu, montant à quatre doigt de son cou, et couvrant les épaules, comme on en voit dans quelques portraits de Raphaël." (T. VI. p. 968)

L'ambiguïté de ces „vierges" se révèle aussi dans *La Cousine Bette*, à propos de la présentation d'Adeline Fischer. Elle n'appartient pas à ce groupe de jeunes vierges auxquelles Balzac fait allusion dans l'*Avant-propos* cité ci-dessus. Dans le cas de cette figure féminine, il s'agit bien d'un effet provoqué par sa vue, mais le domaine des allusions est tout à fait différent. Elle est comparée à la fameuse Mme du Barry, puis avec une énumération un peu étonnante à toute une série de modèles célèbres et de tableaux bien connus: „Ces belles femmes-là se ressemblent toutes entre elles, Bianca Capello dont le portrait est un des chefs-d'oeuvre de Bronzino, la Vénus de Jean Goujon dont l'original est la fameuse Diane de Poitiers, la signora Olympia dont le portrait est à la galerie Doria, enfin Ninon, Mme du Barry..." etc. (T. VII. p. 75) Voici donc le savoir encyclopédique, dont Balzac se réclamait au début de sa carrière d'écrivain, maintenant il est devenu „tableaumane", il a déjà visité les grandes galeries, le Louvre, les Offices à Florence, la pinacothèque du palais Brera à Milan, le Musée de Dresde, le palais Sciarra-Colonna à Rome, etc. Il a ainsi élargi ses connaissances picturales aussi lors de ses voyages entrepris avec Madame Hanska entre 1837 et 1846.²

2. Cf. à ce propos les notes rédigées par Anne-Marie Meiniger, T. VII. P. 1253, et surtout 1274-1275.

Un autre passage évoque la beauté d'un cadeau, d'un cachet d'argent, chef-d'oeuvre de l'orfèvrerie, dont le maître incontestable est Benvenuto Cellini, à côté de Brunelleschi et Ghiberti, mais le nom de Raphaël sera tout de même évoqué, car „les figures par leur dessin, par leurs draperies et par leur mouvement, appartenaient à l'école de Raphaël...” (T. VII. p. 90)

A propos de la maternité, c'est également le nom de Raphaël qui est évoqué „ce chef-d'oeuvre naturel si bien compris par Raphaël” (T. VII. p. 242)

Mlle Olympe Bijou, petite fille de seize ans sera également rapprochée d'un tableau de Raphaël: „(elle) montra le visage sublime que Raphaël a trouvé pour ses vierges, des yeux d'une innocence attristée par des travaux excessifs, des yeux noirs rêveurs, armés de longs cils, et dont l'humidité se desséchait sous le feu de la Nuit laborieuse, des yeux assombrés par la fatigue; mais un teint de porcelaine et presque maladif; mais une bouche comme une grenade entrouverte, un sein tumultueux, de formes pleines, de jolies mains, des dents d'un émail distingués, des cheveux noirs abondants...” (T. VII. p. 362)

2. Des énumérations aux musées virtuels – autour de la peinture italienne

Or, le grand peintre italien ne sert pas uniquement de point de repère pour s'imaginer le visage des personnages Balzaciens, surtout – comme on l'a vu, dans le cas de jeunes femmes, jeunes mères ou beautés troublantes – mais aussi pour parcourir toute une exposition „virtuelle”. Le nom de Raphaël apparaît en compagnie d'autres grands créateurs, l'ensemble constituant ainsi toute une liste, une énumération de noms, de titres de tableaux. Ceci fait partie également du système Balzacien: la nécessité non seulement de connaître toute la peinture, mais aussi d'en donner la preuve, en mettant le plus de connaissances possibles dans le texte romanesque. Le lecteur, pour sa part, sera contraint de vérifier ses propres connaissances, de parcourir, avec le narrateur, le musée virtuel.

Dans *La Cousine Bette*, à propos d'une des oeuvres du jeune Wenceslas Steinbock, voici le passage (un extrait seulement) dans lequel Balzac donne si volontiers une description détaillée, sûr, maintenant de l'étendue de ses connaissances dans le domaine de la peinture:

„Toutes les oeuvres des gens de génie n'ont pas au même degré ce brillant, cette splendeur visible à tous les yeux, même à ceux des ignorants. Ainsi, certains tableaux de Raphaël, tels que la célèbre Transfiguration, la Madone de Foligno, les fresques des Stanze au Vatican ne commanderont pas soudain l'admiration, comme le Joueur de violon de la galerie

Sciarra, les portraits des Doni et la vision d'Ezéchiel de la galerie de Pitti, le Portement de croix de la galerie Borghese, le Mariage de la Vierge du musée Bréra à Milan. Le saint Jean-Baptiste de la Tribune, Saint-Luc peignant la Vierge à l'Académie de Rome n'ont pas le charme du portrait de Léon X et de la Vierge de Dresde. Néanmoins, tout est de la même valeur. Il y a plus! les Stanze, la Transfiguration, les Camàieux et les trois tableaux de chevalet du Vatican sont le dernier degré du sublime et de la perfection." (T. X. p. 127)

Voici la page parfaite d'un manuel d'histoire de l'art, basée sur des expériences personnelles et produite par une mémoire infailible, car presque toutes les allusions sont exactes. N'oublions pas que selon Balzac, pour être romancier, il faut „tout savoir du monde des arts et des sciences" d'après *l'Introduction aux Études de Mœurs*.³

Toujours autour de Raphaël, mais plus précisément à propos de Sébastien del Piombo, Balzac développe tout un traité d'histoire de l'art dans le même roman:

„Sébastien del Piombo se trouve, dans l'art de la peinture, comme un point brillant où trois écoles se sont donné rendez-vous pour y apporter chacune ses éminentes qualités. Peintre de Venise, il est venu à Rome y prendre le style de Raphaël, sous la direction de Michel-Ange, qui voulut l'opposer à Raphaël, en luttant, dans la personne d'un de ses lieutenants, contre ce souverain pontife de l'Art. (...) Ainsi, ce paresseux génie a fondu la couleur vénétienne, la composition florentine, le style raphaëlesque dans les rares tableaux qu'il a daigné peindre, et dont les cartons étaient dessinés, dit-on, par Michel-Ange. Aussi peut-on voir à quelle perfection est arrivée cet homme, armé de cette triple force, quand on étudie au Musée de Paris le portrait de Baccio Bandinelli qui peut être mis en comparaison avec l'Homme au gant de Titien, avec le portrait de vieillard où Raphaël a joint sa perfection à celle de Corrège, et avec le Charles VIII de Leonardo da Vinci, sans que cette toile y perde." (T. VII. p. 612.)

L'histoire de l'art sera complétée par l'histoire de la musique, où les mêmes développements et les mêmes constantes peuvent être relevées⁴. Ce roman permet à travers les deux figures de Pons et de Schmucke, de deux amis, de mettre en rapport ces domaines. Le musicien cherche, lui aussi, en se mettant au piano, la perfection, il est aussi „emporté au-delà des mondes". „Il trouva des thèmes sublimes sur lesquels il broda, des caprices exécutés tantôt avec la douleur et la perfection raphaëlesques de Chopin, tantôt avec la fugue et le grandiose dantesque de Liszt..." (T. VII. P. 705.) En exécutant la pièce, „le vieux musicien plonge dans l'extase que Raphaël a peinte et qu'on va voir à Bologne" (Ibid.) Il

3. Cf. les notes sur l'avant-Propos, rédigées par Madelaine Fargeaud, T. I. p. 1125

4. cf. mon article sur Balzac dans Vajda Gy. M.

s'agit du tableau représentant Sainte Cécile et quatre saints. (Cf. les notes rédigées par André Lorant, T. VII. P. 1470)

3. *Le tableau – son prix d'achat et l'existence des faux*

Or, en dehors d'être porteur de beauté, le tableau représente également une valeur. Il a son prix qu'il faut payer non pas tellement d'après les lois du marché des objets d'art, mais plutôt et surtout d'après les dispositions personnelles, le degré de désir qu'on a de l'acquérir et suivant l'habileté avec laquelle on tente de déjouer les ruses des marchands de tableaux.

A propos du Mariage de la Vierge de Raphaël Balzac-narrateur dira le prix, „... quatre cent mille francs pour un tableau qui vaudrait un million pour un pays privé de tableaux de Raphaël...” (T. VII. p. 128)

Cette remarque est d'ailleurs ajoutée à une analyse de la beauté picturale, une évocation rapide mais très pertinente du tableau de Raphaël: „... le premier pas du talent fait dans une grâce inimitable, avec l'entrain de l'enfance et son aimable plénitude, avec sa force cachée sous des chairs roses et blanches trouées par des fossettes qui font comme des échos aux rires de la mère.” (Ibid.)

La Vierge à l'enfant de Raphaël conservée au Musée de Dresde avait été popularisée par la gravure. César Birotteau en offre un exemplaire d'une valeur de 1 500 F à son bienfaiteur Vauquelin. (T. VI. p. 129 – cf. aussi Balzac, *Lettres à Madame Hanska*, coll. Bouquins, vol.I. p. 493)

Un peu plus loin les personnages du roman évoquent l'achat d'un tableau de Raphaël qui n'est qu'un Mignard. Mais ce n'est pas grave, disent-t-ils, car parfois le faux est plus beau: „...l'on m'a dit que les Raphaël étaient tout noirs, tandis que celui-là, c'est gentil comme un Girodet.” (T. VII. p. 418)⁵ Pierre Mignard, créateur de „mignardises” n'est d'ailleurs pas du tout quelqu'un sans importance, il était premier peintre du roi sous Louis XIV.

Les problèmes des attributions n'en finissent pas de tracasser non seulement les personnages qui tournent autour du marchand de tableaux et du collectionneur dans *Le Cousin Pons*. Dans le catalogue manuscrit de Pons on pourra lire: „... magnifique portrait peint sur marbre, par Sébastien del Piombo (...) Sans la date, on pourrait attribuer cette oeuvre à Raphaël”.(T. VII. p. 741)

Les amateurs d'objets d'art sont souvent confrontés aux problèmes de l'attribution et de la présence de faux dans l'offre des galeries mar-

5. cf. à ce propos les notes, pp. 1348 et 1362.

chandes. Balzac connaît maintenant à fond ce problème aussi, grâce à ses expériences personnelles. Il avait toujours eu la „bricabracomanie” et le goût des achats d’objets anciens. Mais avant son mariage avec Madame Hanska il est pour ainsi dire obsédé par l’idée des achats pour meubler leur futur appartement et pour créer ainsi un milieu digne de leur amour à la hauteur du personnage de l’Étrangère dont il connaît maintenant les lieux d’habitation et avec qui il a déjà beaucoup voyagé à travers l’Europe. Mais ses autres fréquentations, celles des milieux aristocratiques lui ont aussi appris les règles du bon goût ou, tout au plus, du goût qui est en estime dans cette première moitié du XIX^{ème} siècle dont il prétend être le chroniqueur. C’est une période d’enrichissement général, tout en ayant en mémoire la déchéance de nombreuses familles aristocratiques un demi siècle plus tôt. Les déplacements des fortunes, les bouleversements sociaux seront d’ailleurs les sujets favoris de toute une critique littéraire qui cherchera dans les textes Balzaciens avant tout le reflet fidèle de ces phénomènes socio-culturels. Or, Balzac peut se réclamer de cette position, mais il s’agit quand même d’un produit de l’imagination, car l’utilisation des éléments pris dans la réalité est unique et n’appartient qu’à lui, aussi bien que la façon de leur agencement, de leur (ré)arrangement en une oeuvre qui ne peut porter un autre titre que celui de *La Comédie humaine*.

DEUXIEME EXEMPLE: REMBRANDT

On pourrait facilement refaire le même itinéraire à partir de ce deuxième géant de la peinture européenne qu’est Rembrandt, si apprécié par Balzac. Mais comme les mentions de son nom et de son oeuvre sont presque aussi nombreuses dans *La Comédie humaine* que celles de Raphaël, nous nous contenterons de relever parmi les lieux les plus significatifs et les interprétations que l’auteur en offre uniquement ceux qui représentent une différence par rapport à l’oeuvre du peintre italien. De toute façon, les parcours précédents nous ont déjà permis de voir l’apparition de nombreux artistes et d’oeuvres dans cet ensemble textuel, appréciés spécialement au XIX^e siècle, dont Balzac partage, grosso modo, comme nous l’avons vu, les goûts et les préférences.

En ce qui concerne l’oeuvre du peintre et graveur hollandais, Balzac mentionne parmi ses tableaux Abraham – ce qui est probablement L’Ange Raphaël quittant Tobie –, La Fuite en Égypte et la Leçon d’anatomie. Il a pu les contempler soit dans les grandes galeries qu’il avait visitées ou dans les ouvrages qu’il avait consultés. Or, dans la plupart des cas, Balzac ne donne pas une description détaillée des tableaux, il se

contente, le plus souvent, d'une mention plutôt „hâtive". Il subsiste sans doute une certaine imprécision dans les oeuvres de Balzac autour des tableaux flamands et hollandais.⁶

1. *Les vieillards*

Si les „vierges" de Raphaël se présentent d'emblée comme la personnification de la beauté féminine, les tableaux de Rembrandt évoqués représentent surtout des vieillards. Le lecteur attentif peut en trouver cinq dans l'ensemble de *La Comédie humaine*, mais ces descriptions restent vivantes dans sa mémoire quitte à penser qu'il y en a davantage.⁷

Dans l'ordre définitif des romans, on trouve la première allusion à Rembrandt dans *Béatrix*, la deuxième dans *Gobseck*, la troisième dans le *Colonel Chabert*, la quatrième dans *La Peau de Chagrin* et la cinquième dans *Le Chef-d'oeuvre inconnu*.

1. „M. du Guénic était un vieillard de haute taille, droit, sec, nerveux et maigre. Son visage ovale était ridé par des milliers de plis qui formaient des franges arquées au-dessus des pommettes, au-dessus des sourcils, et donnaient à sa figure une ressemblance avec les vieillards que le pinceau de Van Ostade, de Rembrandt, de Miéris, de Gérard Dow a tant caressés, et qui veulent une loupe pour être admirés." (T. II. p. 652)
2. „...Il avait les lèvres minces de ces alchimistes et de ces petits vieillards peints par Rembrandt ou par Metzu." (T. II. p. 964)
3. „Le visage pâle, livide, et en lame de couteau, s'il est permis d'emprunter cette expression vulgaire, semblait mort. Le cou était serré par une mauvaise cravate de soie noire. L'ombre cachait si bien le corps à partir de la ligne brune que décrivait ce haillon, qu'un homme d'imagination aurait pu prendre cette vieille tête pour quelque silhouette due au hasard, ou pour un portrait de Rembrandt, sans cadre." (T. III. p. 321)
4. „Cette espèce de poupée pleine de vie avait pour Raphaël (de Valentin) tous les charmes d'une apparition, et il le contemplait comme un vieux Rembrandt enfumé, récemment restauré, verni, mis dans un cadre neuf." (T. X. p. 222)

6. Cf. à ce sujet les remarques de Madelaine Fargeaud, T. X. p. 1614

7. Cf. à ce sujet Olivier Bonnard, *La Peinture dans la création balzacienne*, Paris, Droz, 1969 et les notes de l'édition de la Pléiade, composées par Madelaine Fargeaud, T. II. p. 1471 et celles par Pierre Barbéris, T. III. p. 1341

5. „Vous eussiez dit une toile de Rembrandt marchant silencieusement et sans cadre dans la noire atmosphère que s'est appropriée ce grand peintre...” (T. X. p. 415)

Les physionomies des personnages se ressemblent peut-être, mais leur caractères sont bien différents. Dans le premier cas il s'agit d'un vieux royaliste, dans le deuxième d'un usurier, dans le troisième du colonel Chabert, officier de la garde impériale, blessé à Eylau, déclaré mort, mais revenant à Paris après quelques années pour y retrouver sa famille. Dans le quatrième exemple c'est l'antiquaire rencontré une deuxième fois par le jeune protagoniste du roman, au moment où le vieillard semble avoir trouvé le secret de la longévité et le cinquième portrait est celui du vieux peintre fou, Frenhofer, à la recherche de l'oeuvre d'art parfaite, obsédé d'arriver à la synthèse du vrai et du beau.

2. *Les oeuvres de Rembrandt et les personnages de La Comédie humaine*

Dans d'autres cas, le nom de Rembrandt figure dans une énumération de peintres célèbres, série dont les éléments changent relativement peu et dont les constantes ont déjà pu être identifiées à partir des nombreuses citations que nous avons proposées.

Ces énumérations représentent d'habitude la richesse d'une maison ou d'une collection, p. ex. dans *Mémoires de deux jeunes mariées* (T. I. p. 365), dans *Pierre Grassou* – où il s'agit d'une galerie de tableaux remplie de faux, fabriqués sur commande qui finissent par être admirés dans la collection privée d'un bourgeois enrichi, nommé Vervelle „...des Rubens, des Gérard Dow, des Mieris, des Terburg, des Rembrandt, un Titien, des Paul Potter, etc. (T. VI. p. 1106), dans *La Cousine Bette* – où „... deux tableaux de Greuze et deux de Watteau, deux têtes de Van Dyck, deux paysages de Ruysdaël, deux du Guaspre, un Rembrandt et un Holbein, un Murillo et un Titien, deux Teniers et deux Metzsu, un Van Hysum et un Abraham Mignon, enfin deux cent mille francs de tableaux admirablement encadrés.” (T. VI. P. 121) appartiennent à la collection de Pons. Dans *Les Employés* c'est Dutocq qui est passionné pour les collections de vieilles gravures et qui veut avoir „... tout Rembrandt et tout Charlet, tout Sylvestre, Audran, Callot, Albrecht Durer, etc. ” (T. VII. p. 962) Dans *La Peau de Chagrin*, c'est le passage déjà cité présentant la galerie de l'antiquaire qui illustre ce discours pictural. Ou encore dans *La Recherche de l'Absolu*, à propos de la maison Claës on peut lire ceci: „C'était de célèbres

morceaux de Rubens, de Ruysdaël, de Van Dyck, de Terburg, de Gérard Dou, de Teniers, de Miéris, de Paul Potter, de Wouwermans, de Rembrandt, d'Hobbema, de Cranach et d'Holbein." (T. X. pp. 683-684)

Souvent les personnages restent aussi „charmés” devant un tableau, d'ailleurs non identifié, de Rembrandt que devant ceux de Raphaël qui sont plus souvent identifiés. C'est le cas par exemple pour Raphaël de Valentin dans *La Peau de Chagrin*, qui, suivant son conducteur dans le magasin de l'antiquaire, arrive „à une quatrième galerie où successivement passèrent devant ses yeux fatigués plusieurs tableaux de Poussin, une sublime statue de Michel-Ange, quelques ravissants paysages de Claude Lorrain, un Gérard Dow qui ressemblait à une page de Sterne, des Rembrandt, des Murillo, des Velasquez sombres et colorés comme un poème de lord Byron;...” (T. X. p. 73-74) Modeste Mignon est non seulement „charmée”, mais aussi „abattue” devant les tableaux „de Raphaël, de Titien, de Rubens, de Murillo, de Rembrandt, d'Albert Durer et d'Holbein, c'est-à-dire devant le beau idéal de chaque pays.” (T. I. p. 500)

Parfois l'oeuvre du grand peintre figure comme sujet des efforts à imiter, p. ex. dans le cas de Pierre Grassou, qui finira par être „presque égal à son maître”, au moins aux yeux de son beau-père. Mais il finira par remplacer ses faux tableaux par des vrais, constituant ainsi une véritable collection.

S'agissant de tableaux de très grande valeur, ils peuvent être utilisés en tant qu'objets d'échange. Si le tableau de Raphaël pouvait faire partie d'un échange et servir de récompense, celui de Rembrandt servira – chose surprenante – à être échangé contre un cheval(!) „...et le mien était un cheval arabe que lady Esther Stanhope avait envoyé à la marquise, et qu'elle m'avait échangé contre ce fameux tableau de Rembrandt, qu'elle a dans son salon à Londres, et que j'ai si singulièrement obtenu.” – dit Félix de Vandenesse dans *Le Lys dans la vallée*, (T. IX, p. 1149)

II. A PROPOS DES ARTISTES CONTEMPORAINS

Pierre Grassou, ce récit relativement court et qui date de 1839, est peut-être la source la plus authentique pour saisir l'étendue de la culture picturale de Balzac vers la fin des années 1830. Non seulement les allusions aux noms célèbres y sont très nombreuses et le protagoniste se donne à la peinture sans avoir un véritable talent, ce qui permet à l'auteur de sortir du cadre de l'esthétique pur et d'entrer dans d'autres

aspects de la peinture, mentionnés déjà dans les chapitres précédents, par exemple le commerce des tableaux, le problème des faux, le goût des bourgeois pour les portraits, l'appréciation des anciens et des modernes par un public acquéreur d'objets d'art.

Mais il y raconte aussi, pour ainsi dire „sur le vif”, ses impressions de visites d'expositions et de galeries. Tout au début du récit, il évoque un sentiment d'inquiétude, d'ennui et de tristesse. A quoi attribuer ce sentiments? Il y a beaucoup trop de toiles dans les galeries et cet encombrement oblige le public à faire son choix parmi une multitude d'ouvrages souvent médiocres. Au lieu d'une exposition, c'est un „bazar tumultueux”, au lieu du choix c'est la totalité – reproche-t-il aux organisateurs des Salons. Puis, Balzac continue: „Par une étrange bizarrerie, depuis que la porte s'est ouverte à tout le monde, on a beaucoup parlé de génies méconnus. Quand, douze années auparavant, *La Courtisane* de Ingres et celle de Sigalon, *La Méduse* de Géricault, *Le Massacre de Scio* de Delacroix, *Le Baptême d'Henri IV* par Eugène Devéria, admis par des célébrités taxées de jalousie, apprenaient au monde, malgré les dénégations de la critique, l'existence de palettes jeunes et ardentes, il ne s'élevait aucune plainte.” (T. VI. p. 1092) ⁸

Prenons donc ces peintres mentionnés les uns après les autres, dans l'ordre suggéré par Balzac, afin d'entrer dans ce contexte artistique qui est le sien en 1839, puis en y ajoutant, sans être exhaustifs, quelques autres représentants de la peinture de la première moitié du XIXe siècle, ayant une place dans l'univers de *La Comédie humaine*.

Ingres (1780-1867)

Il sera cité cinq fois dans l'ensemble des romans et parmi ses oeuvres *La Mère de Dieu* et *Saint Symphorien* seront nommées. Le premier tableau sera rapproché par Félix de Vandenesse dans *Le Lys dans la vallée* à une jeune fille, nommée Madelaine et qui évoque les souffrances de sa mère, Madame de Mortsauf: „en prenant l'air de tete qu'Ingres a trouvé pour sa Mère de Dieu, cette vierge déjà douloureuse et qui s'apprête a protéger le monde où son fils va périr.” (T. IX. 1208) Le deuxième tableau, *Saint Symphorien*, sert d'illustration de „la difficulté de tout art”, dans le texte ajouté au même roman, sous le titre *Historique du procès au-*

8. Anne-Marie Meininger nous fait observer dans les notes que Balzac mérite toute notre admiration en ce qui concerne ses connaissances dans le domaine de plutôt l'art vivant, et ceci malgré quelques petites incertitudes dues là-aussi à une rédaction plutôt hâtive et des corrections vite faites. T. VI. p. 1561

quel a donné lieu „*Le Lys dans la Vallée*”: „Ingres, en peinture, procède ainsi; il a, dit-on, refait dix fois le Saint Symphorien. (T. IX. p.932)

Dans *La Rabouilleuse*, Balzac remplacera Ingres par Delacroix. (T. VI. p. 1082) Par contre, il changera David plus tard pour Ingres, en plus, il hésitera aussi concernant certains tableaux, p. ex. l'Odalisque et le Voeu de Louis XIII et il finira par enlever ces notations de la version définitive.

Géricault (1791-1824)

Son nom sera cité sept fois dans *La Comédie humaine*. Dans *La Rabouilleuse*, Joseph Brideau se présentera comme quelqu'un qui aime „la poésie de Byron, la peinture de Géricault, la musique de Rossini, les romans de Walter Scott” en bref, le beau idéal en tout, ce qui correspond parfaitement à ce que Balzac apprécie, au début des années 1840.

Le Radeau de la Méduse de Géricault fait partie du traité de la peinture contemporaine auquel Balzac se livre au début de *Pierre Grassou*. (T. VI. p. 1092)

Dans *Le Cousin Pons*, on trouve également une diatribe contre les concours en art. Balzac s'attaque violemment à ce système, en prétendant que les vrais talents n'en ont pas besoin, ils n'ont pas besoin de grands prix pour être reconnus, car ils sont poussés par „ce soleil invisible, nommé la Vocation”. Parmi ces hommes de talents, voici Géricault, en compagnie de ses illustres prédécesseurs, comme Greuze et Watteau et de ses non moins illustres contemporains, David d'Angers et Eugène Delacroix”. (T. VII. p. 488.)

Géricault aura sa place d'honneur au musée de Pons aussi, parmi les Van Eyck, les Albert Durer, les Cranach, les Giorgione, les Sébastien del Piombo etc. (T. VII. p. 553)

Non moins intéressant est la préface à la première édition des *Employés*, du point de vue des développements sur le sort des génies, où une allusion évoque la mort précoce du peintre, à trente-trois ans, sans avoir connu un véritable succès. „Les Géricault qui auraient continué les grands peintres, les écrivains à synthèses qui lutteraient avec les génies des temps passés, meurent quand ils ne rencontrent pas les hasards pécuniaires, indispensables à l'exécution de leurs pensées ou de leurs peintures: voilà tout.” (T. VII. p. 883) Ce texte de Balzac date de 1838.

L'envers de l'histoire contemporaine contient également une mention du nom de Géricault, au sujet du don d'un tableau, représentant plutôt une valeur sentimentale qu'artistique, pour un des personnages

secondaires du roman, sans la précision néanmoins de quel tableau il s'agit. (T. VII. p. 371)

Delacroix (1798-1863)

Non seulement il est dédicataire de la *Fille aux yeux d'or*, mais aussi son nom sera cité une dizaine de fois dans *La Comédie humaine*. En dehors du Massacre de Scio, évoqué plus haut, Balzac fera allusion à son Faust (dans les *Petites misères de la vie conjugale*, T. XII. p. 118) et dans *Les Paysans* à La Liberté guidant le peuple, (T. IX. 207)

Une fois il abandonnera son nom en faveur de celui d'Ingres et une fois pour le remplacer par un personnage fictif, Joseph Bridau. Delacroix a servi, vraisemblablement, de modèle pour créer la figure de ce peintre.

Quant à Deveria (1800-1857), peintre, graveur et lithographe, il sera dédicataire d'*Honorine*.⁹

Pour continuer la liste des artistes-peintres dont Balzac mentionne le nom selon l'un ou l'autre de ses procédés d'écriture ou alors dont il présente des oeuvres dans un contexte parfois non moins capricieux, nous allons prendre quelques exemples significatifs, pas forcément dans un ordre chronologique.

Gérard (1773-1852)

Ce peintre d'histoire et de portraits, portraitiste officiel sous Napoléon et premier peintre du Roi sous la Restauration, figurera dans une bonne douzaine de romans, avec mention de ses grandes toiles: La Bataille d'Austerlitz, Corinne au cap de Misène, Daphnis et Chloé, Entrée d'Henri IV à Paris, Léda et Louis XVIII.

1. Le premier tableau, la Bataille d'Austerlitz, est évoqué dans *La Femme de trente ans*, où, selon un procédé typiquement Balzacien, une scène romanesque sera présentée en analogie avec un tableau, nommé cette-fois-ci, un tableau célèbre qui se trouve au-

9. Dans le cas de ces deux artistes, les relations personnelles avec Balzac sont à noter également.

jourd'hui au Musée de Versailles. „En ce moment, il était à vingt pas de Julie, en face du groupe impérial, dans une attitude assez semblable à celle que Gérard a donnée au général Rapp dans le tableau de la Bataille d'Austerlitz.” (T. II. p. 1047)

La Bataille d'Austerlitz sera aussi évoquée à propos de la décoration d'une maison, où sur un papier vert-olive quelques scènes servent de décoration, toutes avec une connotation nettement favorable à l'histoire révolutionnaire, ayant ainsi un sens symbolique et non pas tellement pictural.¹⁰

2. Le deuxième tableau est évoqué dans *Louis Lambert*, logiquement, car ce jeune philosophe fut trouvé par Mme de Staël au coin d'un bois. Le narrateur y ajoute „...pendant cette soirée, elle (Mme de Staël) me parut avoir dix pieds; depuis j'ai vu le tableau de Corinne, où Gérard l'a représentée et si grande et si belle...” (T. XI. p. 601)
3. Le tableau représentant Daphnis et Chloé est évoqué à propos de l'amour secret et chaste des deux personnages de *Ferragus*, „Pour développer cette histoire dans toute la vérité de ses détails (...) il faut (...) être aussi chaste que veut l'être notre noble langue française, aussi hardi que l'a été le pinceau de Gérard...” (T. V. p. 838)
4. Dans les *Ébauches* rattachées à *La Comédie humaine* de l'édition de la Pléiade, nous trouvons un autre exemple du rapprochement d'une description et d'un tableau: „Vous voyez M. Miron, dans un pourpoint, bien fraisé, comme Gérard a fraisé le prévot des Marchands en son tableau de l'entrée d'Henri IV à Paris. (T. XII. p. 780)
5. Dans la Préface d'*Illusions perdues* que Balzac rédige en 1839 il fustige ceux qui ne comprennent pas les mécanismes de la littérature et qui ont un double système de morale: „Le monde regarde cette délicieuse arabesque (il s'agit de la première partie d'*Illusions Perdues* qu'il est en train de défendre!) comme dangereuse, quand il ne craint pas d'exposer aux regards quelque Léda de Gérard, quelque Bacchante de Girodet, qui est cependant en peinture ce qu'est le livre en poésie.” (T. V. p. 114) Allusion subtile, comparaison des différents domaines de l'art, expliquée à un plus haut niveau que dans les textes rédigés par le jeune Balzac une dizaine d'années plus tôt.
6. Gérard entre directement dans l'intrigue de *la Rabouilleuse*, maître et protecteur de Joseph, il intervient pour sauver la famille Bridau en obtenant au ministère de la Maison du Roi deux copies du portrait de Louis XVIII à raison de cinq cents francs chacune” (T. IV. p. 302 et p. 525) Voici donc une autre façon de mélanger

10. cf. les notes de René Guise ajoutées à l'édition critique de *César Birotteau*, T. VI.p. 120 et 1178.

fiction et réalité: choisir un personnage célèbre avec les éléments pris directement dans la réalité, vérifiés et vérifiables, y ajouter d'autres éléments secondaires, mais non forcément vrais, des créations de l'imagination de l'écrivain. Ceux-ci „auront pu faire” ceci ou cela, sans avoir changé le cours de l'Histoire.

Balzac fait sa connaissance et il se souviendra de leur conversation, en disant dans la *Théorie de la démarche*: „En ce genre (il s'agit de l'observation) Gérard aurait été le littérateur le plus spirituel s'il n'eut pas été grand peintre; sa touche est aussi fine quand il fait un portrait que lorsqu'il le peint.” (T. XII. p. 278)

Dans une des scènes des ébauches, Balzac mêle, d'après ses habitudes, la réalité et l'univers romanesque, où le salon de Gérard, apprécié par l'écrivain lui-même est fréquenté par les figures imaginaires de la Comédie humaine, Mlle des Touches et Mme Firmiani. (T. XII. p. 545 et 1037) D'ailleurs, le salon de cette dernière est évoqué aussi dans *Béatrix*: „semblable à celui du baron Gérard, où l'aristocratie se mêlait aux gens illustres, où vint l'élite des Parisiennes. (T. II. p. 697)

Notons, pour terminer, qu'une fois son nom sera remplacé par celui d'Ingres, notamment dans Madame Firmiani.

Girodet (1767-1824)

A part La Bacchante, mentionnée ensemble avec la Lédia de Gérard, c'est le tableau représentant Chateaubriand qui lui servira de modèle pour brosser le portrait d'un de ses personnages dans *Une fille d'Eve*: „Il tient habituellement l'une de ses mains dans son gilet ouvert, dans une pose que le portrait de M. de Chateaubriand par Girodet a rendue célèbre.” (T. II. p. 300)

Le souvenir d'un tableau, d'une scène observés quelque part, lui fait prononcer, à travers le personnage de Blondet dans *Les Secrets de la princesse de Cadignan* cette petite phrase: „Donnez-vous corps et âme; mais gardez à la main votre monnaie, comme le vieux du Déluge de Girodet.” (T. VI. p. 966)

Ginevra, jeune italienne prenant des leçons de peinture dans *La Vendetta*, copiera l'image d'une tête d'homme „... gracieuse, celle de l'Endymion, chef d'oeuvre de Girodet.” (T. I. p. 1052) Dans Sarrasine, Zambinella à vingt ans servira comme modèle pour l'Endymion de Girodet: „Vous avez pu en reconnaître le type dans l'Adonis” – cette beauté comme toute la peinture de Girodet d'ailleurs est admirée non

seulement par Balzac, mais aussi par toute la génération romantique. Il est à noter que Balzac cherche à voir ce tableau dès 1819.

Or, il ne fait pas mention de quelques tableaux célèbres et bien appréciés par le public contemporain, par exemple la Déposition d'Atala dans la tombe, conservée à Paris, au Louvre. Les Guerriers français reçus par Ossian trouve une mention plutôt intéressante du point de vue de la narration dans *Le Bal de Sceaux*, car c'est Émilie, jeune femme ayant peu de culture qui fait le rapprochement de la scène qui se déroule devant ses yeux avec le tableau: „Au milieu du quadrille qui se trouvait devant elle, dansait une jeune personne pâle, et semblable à des déités écossaises que Girodet a placées dans son immense composition des guerriers français reçus par Ossian (T. I. p. 136)

Dans *Illusions perdues* il est question de vendre une gravure faite d'après un célèbre tableau de Girodet, sans mention néanmoins de l'artiste, intitulé Hippocrate refusant les présents d'Artaxersès. (T. V. p. 352) Le portrait du marquis de Montefiore dans *Les Marana* ressemble à un tableau: „Son visage, assez semblable au type qui a fourni le jeune Turc mourant à Girodet dans son tableau de la Révolte du Caire, était un de ces visages mélancoliques dont les femmes sont presque toujours dupes”. (T.X. p. 1039.)

Gros (1771-1835)

Son nom sera également mentionné dans *La Comédie humaine*, avec l'évocation de son tableau intitulé Bonaparte à Arcole dans *La Cousine Bette*. Dans ce cas, il s'agit de la présentation de l'ancien parfumeur, Crevel, qui „se met en position”, c'est-à-dire il fait ressortir tous les avantages dont l'a doué la nature”, ce qui „consistait à se croiser les bras à la Napoléon, en mettant sa tête de trois quarts, et jetant son regard comme le peintre le lui faisait lancer dans son portrait, c'est-à-dire à l'horizon,” (T.VII. p.62.) Ce qui est rapproché, par Anne-Marie Meininger, du célèbre tableau de Gros. Dans le *Cousin Pons*, un autre personnage prendra d'ailleurs cette attitude napoléonienne, „en tenant sa bretelle gauche et (...) en jetant son regard dans le vide.”¹¹ Ici, ce ne sont que des suppositions, des rapprochements possibles, dont la signification symbolique autour de la légende napoléonienne – si chère à Balzac – est plus importante, à mon avis, que leur signification picturale. Il est non moins significatif, que le nom de Gros sera remplacé une fois par celui de Gérard, et une autre fois par celui de Schinner, donnant encore une fois une preuve

11. cf. notes et variantes, T.VII. p. 1247.

d'abord des ces fameux glissements de noms propres, de l'interchangeabilité de certains éléments de la réalité, puis du remplacement d'un élément de la réalité par un élément de la production imaginaire, afin de lui donner plus de cohérence, pour perfectionner „le système”. D'ailleurs, Schinner et Joseph Bridau – ces deux protagonistes de *La Rabouilleuse* seront en contact quasi permanent avec Antoine-Jean Gros – personnage réel.

Cette liste est loin d'être complète, mais elle suffira, pour le moment, pour illustrer l'étendue de la culture picturale de Balzac, dans le domaine de la peinture de la première moitié du XIXe siècle.

COLLECTIONS ET MUSÉES

Nombreuses sont les collections dans l'ensemble textuel de *La Comédie humaine*. D'ailleurs, il n'est pas toujours évident, si Balzac se met à compléter la description par des éléments relevant de la peinture, ou alors s'il se livre à une de ses fameuses „listes”, ou alors si l'ensemble des oeuvres d'art présenté au cours de la narration apparaît en tant qu'une véritable collection dans le texte. On peut donc se poser la question si le magasin de l'antiquaire dans *La peau de chagrin*, „cet amas d'objets hétéroclites”, constitue une collection ou non?

Mais on pourrait trouver d'autres cas ambigus. Par exemple, La femme de trente ans, dont Balzac entreprend la rédaction en 1828 et dont il donne une version retravaillée en 1844, contient également un passage qui évoque l'intérieur du vaisseau du corsaire. C'est aussi une „collection”, en quelque sorte, d'une étonnante richesse et comprenant „les choses les plus élégantes de la terre”. „On voyait ça et là des tableaux d'une petite dimension, mais dus aux meilleurs peintres: (...) une Vierge de Raphaël luttait de poésie avec une esquisse de Girodet; un Gérard Dow éclipsait un Drolling.” En plus, de nombreux objets, également d'une grande valeur, complètent la collection. (T. II. p. 1190)

La Maison Claës de *La Recherche de l'absolu* abrite également une collection: „Les cent tableaux qui ornaient la galerie par laquelle on communiquait du quartier de derrière aux appartements de réception situés au premier étage de la maison de devant, ainsi qu'une cinquantaine d'autres placés dans les salons d'apparat, avaient exigé trois siècles de patientes recherches. C'étaient de célèbres morceaux de Rubens, de Ruysdaël, de Van Dyck, de Terburg, de Gérard Dou (sic!), de Teniers, de Miéris, de Paul Potter, de Wouwermans, de Rembrandt, d'Hobbema, de Cranach et d'Holbein. Les tableaux italiens et français étaient en minorité, mais tous authentiques et capitaux.” (I.X. pp. 683-684)

Dans *La Rabouilleuse* la famille Rouget hérite des Descoings une collection de tableaux, mais sans en connaître la valeur, „en les choisissant uniquement d’après leur conservation”, à cause de „la beauté des cadres”. „Aussi, dans les tableaux conservés par les Descoings et passés aux Rouget, se trouvait-il une Sainte Famille de l’Albane, un saint Jérôme du Dominiquin, une tête de Christ de Jean Bellin, une Vierge de Léonard de Vinci, un Portement de croix du Titien qui venait du marquis de Belabre, celui qui soutint un siège et eut la tête tranchée sous Louis XVIII; un Lazare de Paul Véronèse, un Mariage de la Vierge du Prêtre Génois, deux tableaux d’église de Rubens et une copie d’un tableau du Pérugin faite par le Pérugin ou par Raphaël; enfin, deux Corrège et un André del Sarto. (T. IV. pp. 388-389)

C’est le *Cousin Pons* qui apparaîtra comme la figure emblématique du collectionneur d’œuvres d’art dans toute *La Comédie humaine*. Il est poussé par deux passions, la passion d’obtenir la plus grande valeur au moindre prix et de jouir de ses acquisitions dans la solitude, c’est-à-dire garder sa précieuse collection à l’abri des regards.

Pour la première passion: „Le vieux musicien pratiquait l’axiome de Chevanard, le savant collectionneur de gravures précieuses, qui prétend qu’on ne peut avoir de plaisir à regarder un Ruysdaël, un Hobbema, un Holbein, un Raphaël, un Murillo, un Greuze, un Sébastien del Piombo, un Giorgione, un Albert Durer, qu’autant que le tableau n’a coûté que cinquante francs.” (T. VII. pp. 489-490)

Dans cette collection, le problème des faux objets d’art apparaît à propos de porcelaines. Balzac se lance dans une explication savante sur la falsification, à travers un de ses personnages, comme il le fait si souvent. Il y a des objets que l’on peut imiter et il y en a que l’on ne serait pas capable de refaire, comme „des Raphaël, des Titien, des Rembrandts, des Van Eyck, des Cranach...” (T. VII. p. 513)

Or, la collection de Pons est en rivalité avec celle d’Élie Magus, le riche marchand de tableaux. Il possède les deux tableaux de Raphaël et cherchés avec tant de persistance par les Raphaëliques (sic), mais aussi des Giorgione, un Titien etc. Le marchand entre en contact avec Pons et il visite son „sanctuaire”. „Il y distingue quatre chefs-d’œuvre qui manquent à sa collection. Le premier est de Sébastien del Piombo, le deuxième de Fra Bartolomeo della Porta, le troisième un paysage d’Hobbema, et le quatrième un portrait de femme par Albert Durer.” Il a des larmes dans les yeux en regardant tour à tour ces quatre chefs-d’œuvre. La description de ces quatre tableaux contient les mêmes éléments de savoir que les citations évoquées jusqu’ici. C’est Élie Magus qui contemple ces tableaux, mais c’est Balzac qui prend en charge la parole. Néanmoins, son admiration devant les tableaux ne peut être comprise – d’après Balzac – que „par ceux dont l’âme est ouverte au beau idéal, et qui restent plantés sur

leurs pieds durant des heures entières au Musée devant la Joconde de Leonardo da Vinci, devant l'Antiope du Corrège, le chef-d'oeuvre de ce peintre, devant la maîtresse du Titien, la Sainte-Famille d'Andrea del Sarto, devant les enfants entourés de fleurs du Dominiquin, le petit camaïeu de Raphaël et son portrait de vieillard..." (T. VII. p. 615)

Dans toutes ces collections, quelques autres noms surgissent, dont on pourrait également trouver mention dans l'ensemble textuel de la Comédie humaine. Il en resterait aussi le dépouillement de la correspondance de Balzac, de tous les documents relevant de son oeuvre et autour de son oeuvre qui nous permettront de mieux cerner l'étendue de sa culture picturale. On devra également relever les absences, les noms des grands peintres qui n'apparaissent jamais. S'agirait-il dans ces cas de la nature personnelle de cette culture, ou éventuellement du changement de goût? L'époque de Balzac admire certains artistes et en néglige d'autres, sans doute. Ce sont des questions auxquelles il faudrait répondre avant de tirer des conclusions définitives sur l'étendue et la nature de la culture picturale de Balzac. Dans notre présentation, nous nous sommes contentés de l'enregistrement et de la classification de certains éléments de la culture picturale de Balzac, sans entrer dans l'exploration de la fonction stylistique voire narrative de ces éléments. Quelques récits „artistes” pourront servir également de point de départ pour proposer de nouvelles lectures de cet aspect de l'oeuvre balzacienne, pour en définir le genre exact, pour en apprécier la valeur métaphorique – par rapport aux problèmes de la création qui tracassent le romancier tout au long de sa carrière d'écrivain, sans oublier la place et la fonction exactes de ces récits dans les *Études* et dans celle des *Scènes* – ce dernier terme étant, lui aussi, éminemment „pictural”.

(202.) 7. KÉP

CSUDAY CSABA

¿ORBIS TERTIUS NON DATUR?

¿Cuál es el secreto del „milagro” de Borges? ¿El que habla, lo que dice (enuncia, pregunta), el cómo de lo que dice o por lo que dice? ¿Qué explica que mientras el *boom* latinoamericano se desvanece poco a poco, la popularidad de Borges no disminuye sino al contrario: parece incrementarse cada vez más (como lo demuestra la excelente colocación de la reedición húngara o, más exactamente, la nueva selección en cinco tomos de su obra en las listas de los libros mejor vendidos)? ¿A qué se debe que los modernos, los postmodernos y post-postmodernos no dejen de poner el nombre de este escritor – en ciertos aspectos – decimonónico en su bandera? ¿Cómo se entiende que los lectores que tienen menos conocimientos sobre la literatura, la filosofía (y sobre las ciencias espirituales en general) disfruten igual sus textos „fantásticos” que los pocos entendidos? ¿En qué consiste pues el secreto de Borges?

¿Será el hombre de quién, pese a las innumerables entrevistas, comentarios etc., casi nada sabemos, o su personalidad que se ha convertido en mito ya en su vida? ¿El poeta ciego, el Homero de nuestra época (que, por cierto, perdió su vista al tener 56 años, empezando ya el declive de su trayecto vital? ¿El argentino, que escribía en español y sin embargo, según dicen muchos, se considera el mejor escritor anglosajón del siglo? ¿El trotamundos cosmopolita que durante sus años juveniles vividos en Suiza, España e Inglaterra mentalizaba su condición de „europeo expatriado” bajo la influencia de sus lecturas de Conrad, Baudelaire, Joyce y Schopenhauer? ¿El que llevaba en su sangre una verdadera „polisemia génica” por la mezcla de antepasados españoles, ingleses, portugueses, judíos y vascos, y en la casa natal de quien se hablaba alternando el español con el inglés y el francés? ¿El solterón para siempre que, aunque poco antes de su muerte se casó con una japonesa, juró fidelidad perpetua – siendo aun joven y guapo – a la Literatura,

a la Belleza y que se envejecía como sacerdote de la Palabra para llegar a aparentar por fin el semblante mismo del Espíritu con su elegancia y su cara casi transparente? ¿Quién en el curso de tal metamorfosis mantenía un diálogo permanente con el Otro (que era él, que era él de otra manera, que hubiera podido ser, que no llegó a ser, que aun iba a ser) e iba como modelando, sondeando en sí mismo una especie de experiencia de suerte de un Narciso bajo el imperativo de „sé tú mismo siendo siempre otro!”

¿Será su postura? ¿Sus poses aristocráticos y elitistas, sus máscaras de autodefensa? ¿Su desnudez pueril, su curiosidad y su puesta a sí mismo a la merced del Universo en aquél punto mágico llamado *Alef* que es origen y fin y todo al mismo tiempo y en el mismo sitio? ¿Su bravura de Prometeo, su atrevimiento de transgresor de límite con que cuestionaba radicalmente todo valor prefabricado, toda explicación fácil, rechazaba todo tipo de apoyo salvo a su bastón famoso en que, sentado, como si se hubiera agarrado y que, estando Borges de pie y frente a sus espejos, le prestaba la dignidad de sus antecesores militares?

¿Será su convicción de que la lógica de la filosofía y la poesía van inseparablemente en par y por consiguiente la argumentación cabal no excluye el sueño y el modo de pensar en imágenes? ¿De que en la historia no hay progreso sino el eterno retorno de unas metáforas revestidas en mitos, sobre todo cuatro: la guerra de Troya, la vuelta a casa de Ulises, la búsqueda del milagroso Grial y el deicidio?

¿Será su hallazgo de que debido a la similitud entre las cosas las palabras carecen de significado (referencia real) inalterable y limitado y por la temporalidad todo puede „en-diferenciarse” de sí mismo, de lo que ya viene que si alguien reescribiera el *Quijote* cien años después de Cervantes, esta nueva versión sería „infinitamente más rica” que la original?

¿Su preocupación de que nuestra identidad, „este último refugio de la civilización del Occidente” resulta ser también ilusión si algo (cualquier cosa) puede ser otra y alguien (cualquiera) puede ser todos los demás, si lo familiar puede parecer al extraño, si, en fin, las fronteras se desdibujan hasta que ya no sabemos quienes somos, en que mundo vivimos (o viven a nosotros)? Porque – como lo hemos aprendido de Borges – si Hamlet puede dirigir y ver su propia tragedia en una escena teatral, y Don Quijote como personaje de una ficción puede leer sobre sí mismo en la misma obra, ¿también nosotros podemos ser puras ficciones a quienes están soñando (o somos soñados, vividos por alguien)?

¿Sería su sabia ironía, escepticismo elégico que viene también de su idea de la „nadería de la persona”, porque si esta se refiere al escritor también, entonces la creación (su vida) será igualmente de vigencia re-

lativa? Y, por otro lado, si es cierto que tanto el escritor como el lector están encerrados en la misma cárcel de la lengua, ¿este hecho no significa ya no tener (ser) algo idéntico (exclusivamente nuestro)?

¿Se encuentra el secreto en su impecable estilo clasicizante cuya pureza y universalidad se compara y compite sólo con los de los textos sagrados?

Tal vez sí, tal vez no. Tal vez constituya el milagro todo esto, conjuntamente o por separado y junto con infinitamente más cosas, porque según dice el mismo Borges, la experiencia estética no es sino „La música, los estados de felicidad, la mitología, las caras trabajadas por el tiempo, ciertos crepúsculos y ciertos lugares (que) quieren decirnos algo; esta inminencia de una revelación, que no se produce” porque nosotros, mortales somos incapaces de percibir. Por suerte, porque si no fuera así, si lo escucháramos, fuéramos inmortales, o sea, no fuéramos.”

El ensayo apareció en húngaro en el diario „Népszabadság” de Hungría, el 24 de Agosto de 1999, en conmemoración del centenario de Borges. El texto presente aquí es traducción del propio autor.

(206.) 8. KÉP

BIAGIO D'ANGELO

INTERTESTI POSTMODERNI „L'ISOLA DEL GIORNO
PRIMA" E IL NICHILISMO DI FINE SECOLO

„D'altra parte che, malgrado le loro virtù, i Romanzi abbiano i loro difetti, Roberto avrebbe dovuto saperlo. Come la medicina insegna anche i veleni, la metafisica turba con inopportune sottigliezze i dogmi della religione, l'etica raccomanda la magnificenza (che non giova a tutti), l'astrologia patrocina la superstizione, l'ottica inganna, la musica fomenta gli amori, la geometria incoraggia l'ingiusto dominio, la matematica l'avarizia – così? l'Arte del Romanzo, pur avvertendoci che ci provvede finzioni, apre una porta nel Palazzo dell'Assurdità, oltrepassata per leggerezza la quale, essa si richiude alle nostre spalle.” („L'Isola del Giorno Prima”, d'ora in avanti citata come IGP, cap.28: „Dell'Origine dei Romanzi”: 342-43// edizione I Grandi tascabili Bompiani, 1997).

Così Umberto Eco, con questa ditirambica affermazione, ci avverte delle pericolosità del romanzo contemporaneo. Il passaggio che abbiamo riportato permette una sottolineatura introduttiva.

Il romanzo è una finzione, come Borges ci ha insegnato, e come tale risulta ingannevole; e per quanto esso ci spalanchi „la porta di un palazzo”, per restare all'affermazione di Eco, non offre più al lettore la possibilità di dialogare col testo, di chiedergli un supporto concreto all'esistenza, di ritrovare specularmente una propria identità. A questo punto, il rischio di essere accusati di anacronismo e di pazzare di stantio è assai elevato. Ma un discusso intervento, recentemente pronunciato dallo scrittore israeliano Abraham B. Yehoshua in occasione di un convegno internazionale sul tema „Spazio e confini del romanzo” (Forlì, 3-9 marzo 1999), ci permette di introdurci alla comprensione del fenomeno di un'idea di letteratura contemporanea *a-morale*.

Qual è il futuro del romanzo? – si chiede Yehoshua – qual è il rapporto della narrativa contemporanea con l'etica e la morale? „Molti

dei nostri grandi romanzieri e poeti dipingono un mondo in cui tutti i pensatori onesti ammettono che siamo una razza senza speranza, persa in un cosmo indifferente alle nostre mete, priva di radici, di fondamenti, di un codice razionalmente definibile, che tutt'al più esprime i propri valori irrazionali con una protesta esistenziale." (Wayne Booth, *The Company we keep. An ethics of fiction*, citato in A.B. Yehoshua, *Il futuro del romanzo: storie senza morale per la fine del millennio?*// *Il Sole* 24 ore, 28 febbraio 1999, p.28).

La reticenza da parte del mondo letterario a confrontarsi apertamente con le questioni strutturali dell'esistenza è un aspetto molto diffuso della creazione narrativa odierna.

Si legga, per esempio, un romanzo di Kathy Acker, che ha riscritto il „Don Chisciotte”, oppure Douglas Coupland, il cui „X Generation” è stato imitato da ogni ambito della odierna cultura di massa; o ancora Richard Brautigan, Christine Brooke-Rose, Don De Lillo (il suo „Underworld” è un successo editoriale che fa molto discutere); vi si trovano le stesse immagini letterarie, i medesimi riferimenti a cult movies e a cult books; gli stessi giudizi disperati sul presente; l'odio per la tradizione culturale, politica e pedagogica; la mancanza di energia per vivere sia l'oggi che il domani; la noia delle esperienze già tutte sperimentate; non da ultimo, il silenzio-assenza di Dio; tutti più o meno inclini a ripetere i concetti che la società odierna multimediale ci propina: la maggior parte dei romanzi della postmodernità, pubblicati in questo ultimo scorcio di secolo, sembra essere caratterizzata da un difetto specifico: la ripetitività.

Il postmoderno in letteratura viene di solito associato a scrittori quali John Barth, Thomas Pynchon, Donald Barthelme, Italo Calvino, Jorge Luis Borges e altri. Le loro strategie letterarie differiscono notevolmente da uno scrittore all'altro, ma ognuno ha in comune il rifiuto della rappresentazione mimetica a favore di un gioco autoreferenziale con le forme letterarie, con le convenzioni e l'immaginario della grande tradizione letteraria. (Si vedano a questo proposito gli studi di Douwe Fokkema che al postmodernismo in senso lato ha dedicato alcuni tra i testi più interessanti della ricerca letteraria contemporanea: „Approaching Postmodernism”, con Hans Bertens, Amsterdam, 1986; e „Exploring Postmodernism”, con Matei Calinescu, Amsterdam, 1987, e più recentemente il volume AICL/ICLA „international Postmodernism: Theory and Practice” a cura di Bertens-Fokkema, Amsterdam, 1997).

Il rifiuto della mimesi non è l'unico: vi sono altri rifiuti consapevolmente attuati come il rifiuto del culto dell'originalità a favore del riconoscimento di una perdita inevitabile dell'origine; il

rifiuto della trama e dei personaggi come significative raffigurazioni del letterario; e su tutti, il rifiuto del senso stesso del reale perché deludente.

Ai nomi sopracitati di Barth, Pynchon, Calvino, ecc. potremmo aggiungere quelli di Vladimir Nabokov, Carlos Fuentes, Samuel Beckett e molti altri ancora. Ma se confrontiamo questi nomi con i più recenti Coupland, Morrison, Eco, Acker, è inevitabile pensare alla presenza di due (o forse più) generazioni di autori della postmodernità. La loro linea di demarcazione non è tuttavia chiarissima. E' importante però notare, ai fini del nostro discorso, che sia cronologicamente sia filosoficamente autori come Nabokov, Calvino, Barthelme appartengono alla prima generazione, scrittori cioè che hanno portato ad estreme conseguenze letterarie le delusioni causate dal terribile evento della seconda guerra mondiale. Questo passaggio dal modernismo al postmodernismo è stato propugnato da John Barth nel suo celebre saggio „The literature of Exhaustion”.

A questo, si aggiunga la caduta dei cosiddetti grandi miti occidentali (Cristianesimo, Scienza, Democrazia, Comunismo, Progresso) diagnosticata nel celebre pamphlet filosofico di Jean François Lyotard, „La condition postmoderne”. La caduta di tali miti (discutibile fino all'inverosimile) ha supportato un radicale decentramento della sfera culturale che si è via via sempre più accentuato fino ad assumere forme nichiliste. E' il caso della „seconda generazione” di scrittori della postmodernità, tutti caratterizzati dalla „perdita del centro”, secondo la drammatica espressione coniata dallo storico dell'arte Hans Sedlmayr negli anni sessanta, e tutti aggravati dall'assenza del Logos e dalla negazione irrazionale della realtà, dalla negazione, cioè, della Verità Una a favore di una molteplicità di verità variamente interpretabili. (Alcune differenze schematiche sono riportate da I. Hassan, „The Culture of Postmodernism”, in *Theory, Culture and Society*, v.2, 1985, pp.123-4).

U. Eco rientra in questa seconda categoria generazionale di scrittori. Il suo ultimo romanzo, „L'Isola del Giorno Prima”, presenta alcune differenze notevoli dal suo primo, „Il nome della rosa”, soprattutto per una più raffinata elaborazione del sistema filosofico dell'autore, tanto da sembrare un riassunto enciclopedico del sapere postmoderno. La preponderanza della riflessione teorico-filosofica sulla trama accattivante, a cui Eco ci aveva abituato, ci porta a evidenziare l'importanza della figura del lettore nella ricezione della produzione letteraria postmoderna.

La scuola di Costanza ci ha insegnato quanto l'importanza della ricezione sia valida per ogni tempo e cultura; ma per la letteratura post-

moderna, la figura del lettore (posta sugli altari della saggistica dallo stesso Eco con „Lector in fabula”, Milano 1976) risulta indispensabile, anzi essa deve essere ben allenata e avvezza alle opere letterarie dei cinque continenti: senza un lettore scaltrito, il testo postmoderno non può essere debitamente decifrato. „L’Isola” di Eco non sfugge a questa operazione che rischia tuttavia di trasformare il piacere della lettura in un atto di secco cerebralismo.

Tuttavia, la narrativa ludica che Eco ci propone non è fine a sé stessa; essa pretende di offrire una risposta all’interrogativo sulle ragioni dell’esistenza della realtà, di darne una chiave di lettura, una tra le tante verità passeggiere che la *fin de siècle* ci suggerisce; ciò che vorrei proporre, in altre parole, è l’ipotesi che l’„Isola” di Eco possa essere considerata come un manuale teorico della mentalità postmoderna, un testo filosofico celato sotto le apparenze del Romanzo.

Ma non è nostra intenzione affrontare in poche righe un problema così spinoso come quello del romanzo postmoderno *tout court*. Proviamo, invece, a improvvisarci guide e, contemporaneamente, lettori del testo echiano, con una prima legittima domanda: con „L’Isola del Giorno Prima” che tipo di romanzo abbiamo tra le mani? Che tipo di attesa ha il lettore generico che si accinge a leggere Eco?

Inevitabilmente, colui che si aspetta un romanzo di avventure come quelli di Salgari o Verne ne potrebbe restare deluso; allo stesso modo, se si attende uno di quei malloppi „storici”, degno della migliore tradizione storica ottocentesca. Il nostro lettore, intrappolato dalla sua medesima immaginazione, si perde nei mari del Sud senza una guida che lo conforti, che lo renda consapevole del viaggio intrapreso, alla deriva, senza meta. Eco non lo aiuta in questa navigazione; né evidentemente è sua intenzione.

Si rende necessario, a questo punto, fornire un breve riassunto della storia: Roberto de la Grive, a cavallo del luglio e l’agosto 1643, riusciti a salvare da un naufragio, vaga per giorni su una zattera finché non avvista una nave, la Daphne, che si trova in una baia a circa un miglio da un’isola. La nave è apparentemente deserta. Man mano che procede nell’ispezione e riprese le forze, Roberto inizia a scrivere lettere a una Signora, alla quale affida la narrazione delle vicende presenti e ricorda episodi del passato. La nave possiede una certa quantità di viveri e ha una buona scorta d’acqua. Pian piano la nave si trasforma in un secentesco teatro della memoria poiché ogni cosa gli fa sovvenire un momento antico o recente della sua vita; così egli può ricordare l’assedio e la battaglia di Casale (1630), o la vita parigina in cui conobbe Mazarino e Richelieu. A poco a poco si accorge che la nave è abitata, e che l’Intruso è un vecchio gesuita, padre Caspar Vanderdrossel.

Quest'ultimo racconta che, a causa di una puntura di insetto e di una gran febbre, l'equipaggio della nave era fuggito, lasciandolo solo, per timore di un contagio. L'equipaggio viene però sterminato dai selvaggi dell'isola. L'obiettivo del gesuita è raggiungere la Specola Melitense, un orologio gigantesco capace di rivelare tutti i misteri dell'Universo, che è stato precedentemente montato sull'isola. Né padre Caspar, né Roberto sanno nuotare; così la narrazione procede con i vari tentativi dei due di raggiungere l'isola. Padre Caspar si immerge in una campana acquatica, ennesimo stratagemma inventato dal vecchio, ma Roberto cerca invano di vederlo riemergere. Solo e scoraggiato, ripensa alle sue tristi avventure amorose e all'odio reciproco verso suo fratello Ferrante, e decide di scrivere un liberatorio romanzo autobiografico. Finalmente raggiunge la barriera corallina presente tra la Daphne e l'isola, ma durante la natazione viene ferito da un pesce; in preda alla febbre, farnetica e sogna l'inferno, Giuda, e ripensa alla ricerca del „punto fijo”, e cioè l'antimeridiano di Greenwich. Ripresosi dalla malattia, riflette sul senso della morte e si rende conto di essere giunto sulla nave abbandonata per riflettere sulla sua esistenza e sulla domanda che libera dalla paura del non essere. Consapevole della sua morte imminente, Roberto libera i volatili dell'ucelliera della Daphne, getta in mare tutti gli orologi per cancellare il tempo, dà fuoco alla nave.

Nel frattempo, procede il romanzo che Roberto sta scrivendo e l'autore si abbandona a numerose riflessioni sulla natura del romanzo.

L'ultimo capitolo è una duplice ipotesi di conclusione del romanzo da parte dell'autore, dove è sottolineato tuttavia il fatto che la sua narrazione non possieda una fine degna d'essere narrata.

Questo terzo romanzo di Eco è un labirinto di citazioni. La maggiore difficoltà per un lettore serio e critico è proprio l'abbondante presenza di testi letterari che formano il testo finale. Prendiamo per esempio le due citazioni ad esergo, emblematiche ambedue, belle e ingannevoli come le sirene omeriche: la prima è tratta dalla „Lira” di Giovambattista Marino („Stolto! A cui parlo? Misero! Che tento?// Racconto il dolor mio// a l'insensata riva// a la mutola selce, al sordo vento...// Ahi, ch'altro non risponde// che il mormorar de l'onde!”, *Eco* (sic!), *La Lira*, XIX); l'altra da „Hymn to God, my God” di John Donne („Is the Pacifique Sea my Home?”).

Gli autori del Seicento utilizzati da Eco sono quelli dei trattati scientifici e filosofici come Galileo, Cartesio, Spinoza, Bossuet; a ben guardare, la massa di opere precedenti citate, pensate, adocchiate da Eco è veramente enorme: dalle massime di La Rochefoucauld a Madame de Scudéry, dagli scritti del cardinale Mazarino alle citazioni

tratte da Calderon; da „Robinson Crusoe”, primo riferimento archetipico di tutti i romanzi che prendano avvio da un naufragio, a „L’ammutinamento del Bounty”; dai romanzi di Alexandre Dumas, scrittore molto caro ad Eco, alla quète filosofica voltairiana; dai romanzi polizieschi a Stevenson, e infine a Jules Verne, il cui romanzo „L’isola misteriosa” è l’intertesto più lapalissiano per l’ „Isola”, nonostante lo stesso Eco abbia più volte ripetuto in varie interviste e a recenti convegni che il testo di Verne non è il principale riferimento che egli avesse in mente quando si dedicava alla stesura dell’ „Isola”. Non da ultimo, spesso è possibile identificare l’uso di soggetti tratti da capolavori della pittura, da Vermeer a Velasquez, da Poussin e, naturalmente, a Gauguin.

La bramosia di erudizione afferra anche l’onomastica, secondo un rituale caro a Eco: basti ricordare che nel nome del protagonista del „Nome della Rosa”, Guglielmo da Baskerville, si potevano distinguere alcuni rimandi a Guglielmo da Ockham e a Conan Doyle, mentre il bibliotecario Jorge de Burgos era stato subito associato alla figura di Borges. Nel caso dell’ „Isola”, invece, Eco si diverte a sfidare il lettore con altri enigmi e sciarade che creano un sottotesto di secondo piano narrativo. Wolfgang Iser parlava della necessità di un „superlettore” per certi testi letterari: l’operazione erudita di Eco ha bisogno di un lettore scaltro, sapiente, *engagé*: nonostante ciò, è vero anche che un lettore più modesto potrà sempre addentrarsi nell’opera di Eco, ma con il possibile rischio di rovinarsi il piacere della lettura.

Un altro esempio di gioco letterario: nell’ „Isola” il nome completo del protagonista è Roberto de la Grive Pozzo di San Patrizio: indubbiamente un lettore „medio” penserà a Robinson Crusoe (Robin identificato come diminutivo di Roberto in inglese); ma Robin è traducibile con „tordo”, e a sua volta „tordo” si dice in piemontese (la regione d’origine del nostro scrittore) „griva”. La versione inglese di Pozzo di San Patrizio (cioè un pozzo senza fondo) è „widow’s cruse”, e da qui il passaggio da „cruse” a „Crusoe” è un gioco semplice. Il divertissement continua se giochiamo sul nome del gesuita Casper Vanderdrossel: Caspar Schott è il personaggio storico, inventore di complessi meccanismi, che ha ispirato Eco; mentre „drossel” altro non è che il „tordo” in tedesco; per non dimenticare infine il dottor „Bird” della nave Amarilli.

Mi sono soffermato lungamente sulla simbolica dei nomi perché il procedimento narrativo da cui Eco di solito prende le mosse è allusivo-intertestuale; è su queste allusioni che lo scrittore piemontese dipana le sue storie magmaticamente. E’ una scelta precisa, cosciente dell’autore. Nelle sue famose „Postille al Nome della rosa”, Eco discute, infatti, un tipo di postmodernismo che si basa su un’intertestualità erudita, sull’-

ironia e l'arte della citazione, sul fascino quasi „archeologico” creato dalla storia. Per Eco il postmodernismo è una reazione a tutti i tempi, ma specie al modernismo; mentre, come categoria metastorica assomiglia al manierismo (ecco giustificata la predilezione per Marino o per altri autori secenteschi).

Ci troviamo però di fronte a un cambio di rotta: l'intertestualità, infatti, diventa nella produzione di Eco un'operazione di parassitismo concettuale, secondo una felice definizione di C. Segre, che porta alla putrefazione lenta ed inesorabile della dialogicità del fatto letterario; Eco fa abbondante uso (che è, in ultima analisi, una saturazione) di opere, pensieri, libri, riferimenti culturali, dotte citazioni, e richiami disseminati un po' ovunque, con un eccesso tale da far pensare a una sapienza che si autodistrugge, che diventa, paradossalmente, ignoranza. A questo proposito, ci aiuta una citazione di Jean Bessière, commentatore, in questo caso, della modernità di Verne, autore che più di una volta teniamo sotto controllo come musa ispiratrice dell' „Isola”:

„L'utopie du savoir est, de fait, pour l'excès même de ce savoir, celle de la dégradation du savoir et de son objet” (Jean Bessière, „Jules Verne: point mort, sacrifice de la mimésis”//Modernités de Jules Verne. Etudes réunies par Jean Bessière, Paris, 1988: 191).

I punti in comune con Verne non sono né pochi, né trascurabili. Innanzitutto il percorso: i richiami al viaggio, ben presenti in Verne (soprattutto ne „L'île Mystérieuse” e nel „Voyage au centre de la terre”), sono lo spunto per la navigazione straordinaria ed impossibile che intraprende Roberto de la Grive a bordo della sua nave immobile. Il viaggio marittimo è contrassegnato dal tema del naufragio, secondo una variazione un poco inusuale, visto che Roberto dichiara all'inizio del romanzo di essere „a memoria d'uomo, l'unico essere della nostra specie ad aver fatto naufragio su di una nave deserta” (IGP, p.5.). Ma perché questo nuovo ennesimo viaggio è intrapreso? Due le possibili risposte, ambedue dovute all'anno di grazia 1643, anno in cui si sviluppano le avventure del nostro eroe: da una parte, la volontà di colonizzazione, tanto sfruttata dagli attuali studi critici culturologici, volontà che corrisponde in realtà al desiderio di conoscere l'altro, insegnargli le scienze apprese, ammaestrarlo, possederlo; dall'altra parte, il puro desiderio di conoscenza „sublime”, che spinge padre Caspar, il gesuita che divide con Roberto lo scenario della Daphne, a scandagliare le novissime dottrine geografiche e, in particolare, la Specola Melitense.

Un altro punto in comune con Verne è la ricerca della „terra incognita”. Il fascino misterioso che emana ogni „isola deserta” ha da sempre interessato l'indagine letteraria; qui, come altrove, l'isolamento geografico sottolinea la caratteristica tipologica di un microcosmo da

riscoprire che l'isola rappresenta. In una pièce fantastica di Verne, la conquista della „terra incognita” anima le speranze, l'energia e il dinamismo dei protagonisti. Uno di loro infatti esclama a un certo punto quasi uno slogan:

Mais c'est à la conquête de l'impossible que nous marchons, à travers le feu, à travers l'espace. (...) Et à travers les eaux, sans doute! (Jules Verne – Adolphe D'Ennery, *Voyage à travers l'impossible. Pièce fantastique en 3 actes*, Paris, 1981, p. 39)

La ricerca dell'impossibile, così affascinante per via dei molteplici riferimenti simbolici legati all'acqua, coincide in Eco con due elementi nuovi rispetto alla narrazione avventurosa di Verne: la morte – non eroica – del protagonista, e l'impasse narrativo di una fine che non è degna di essere narrata. Nell' „Isola”, la „terra incognita” è impossibile da raggiungere perché il suo eroe non sa nuotare; egli, nonostante i vari tentativi che si impone testardamente, resta piuttosto prigioniero del suo desiderio di conoscenza, e quando si tuffa finalmente in mare, deciso a raggiungere l'isola, la puntura di un pesce gli causa una febbre terribile, tanto da fargli avere delle visioni straordinarie, tra cui quella dell'inferno, che Eco descrive ispirandosi al catalogo delle mostruosità presenti nei dipinti di Hieronimus Bosch.

Noi credevamo in vita che l'inferno fosse il luogo dell'eterna disperazione, perché così ci hanno detto. Ahimè no, ché esso è il luogo di una inestinguibile speranza, che rende ogni giorno peggiore dell'altro, poiché questa sete, che ci vien tenuta viva, non viene mai contentata. Avendo sempre un barlume di corpo, e ogni corpo tendendo alla crescita o alla morte, non cessiamo di sperare – e solo così il nostro Giudice ha sentenziato che noi potessimo soffrire *in saecula*.” (IGP, p. 454)

Anche l'episodio della febbre è interessante perché suggerisce che la conoscenza „reale” è solo la sapienza di cui si è in possesso: ogni oggetto o realtà che indica un orizzonte più vasto rappresenta una sconfitta a priori. Si confrontino questi due passaggi tratti rispettivamente da Verne e Eco.

C'était une fortune que la possession de ce brick, ou plutôt de tout ce qu'il renfermait. En effet, un navire est comme un petit monde au complet... (J. Verne, *L'Île mystérieuse*, p. 444)

Per cui vedendo, ed essendo sicuro di vedere, Roberto aveva l'unica sicurezza su cui i sensi e la ragione potessero contare, e cioè la certezza che egli vedeva qualcosa: e quel qualcosa era l'unica forma d'essere di cui si potesse parlare. (IGP, p.62)

„L'Isola” di Eco è un libro apparentemente d'avventure, che ha una propria struttura sorvegliatissima e, come abbiamo già accennato, propone un messaggio filosofico specifico sul mondo e sull'interpreta-

zione di esso: il punto di vista del protagonista, Roberto De La Grive, è quello di un investigatore, dal momento che egli specula e indaga sulla realtà, spingendosi, novello Marlowe, a ricercare il migliore dei mondi possibili, ora che la giustizia celeste si è smarrita definitivamente.

L'idea che sottende il racconto di Eco è che il mondo della fiction, parafrasando Leibniz, è uno dei mondi possibili: al reale, contemplato dalle connotazioni più quotidiane e banali, alle questioni esistenziali più sentite, si contrappone (o sarebbe meglio dire, si interseca) un mondo fittizio che, per quanto falsamente esistente, risulta perfettamente adeguato a descrivere oggetti, esperienze, sentimenti. In questo „mondo possibile”, fare narrativa corrisponde a un vero e proprio atto cosmologico, e Roberto, che agisce in un mondo fatto di „romanzi”, potrebbe essere considerato come l'alter ego del lettore che osserva e si interroga sulla realtà.

Non dimentichiamo però che è lo scrittore a muovere le fila e che ancora una volta, nonostante il mondo possa essere considerato privo di senso e immerso in un gran guazzabuglio, l'autore può addirittura avere un potere divino, giocando con la narrativa (cioè mondi, personaggi e lettori) a suo gusto e piacimento.

Sigfried Schmidt suggeriva una volta che fare fiction significa, „in realtà”, che la realtà esiste. Il romanzo è stato „inventato” perché sopravvivano gli spazi umani di ricerca sul reale; esso è come un territorio speciale, in cui il lettore rivede il mondo „reale” in cui egli è; il romanzo, dalla sua concezione in avanti, sarebbe perciò un microcosmo che afferma testardamente l'esistenza delle cose.

Tuttavia, in Eco, e soprattutto in questo suo ultimo lavoro narrativo, si avverte un sovvertimento di questa semiotica della fiction: il segno che il romanzo offre al lettore è prima annesso, poi confuso, poi scompare definitivamente, così da eliminare il rimando all'oggettività dell'esistenza del reale:

„E' difficile dire se avessero maggiormente scosso la sua fede i mondi infinitamente piccoli e infinitamente grandi, in un vuoto senza Dio e senza regola, che Saint-Savin gli aveva fatto intravedere, le lezioni di prudenza di Saletta e Salazar, o l'Arte delle Eroiche Imprese che padre Emanuele gli lasciava come unica scienza. Dal modo in cui ne rievoca sulla *Daphne* ritengo che a Casale, mentre perdeva il padre e se stesso in una guerra dai troppi e dal nessun significato, Roberto avesse appreso a veder l'universo mondo come un insicuro ordito di enigmi, dietro al quale non stava più un Autore; o, se c'era, pareva perduto nel rifar se stesso da troppe prospettive. Se là aveva intuito un mondo senza più centro, fatto soltanto di soli perimetri, qua si sentiva davvero nella più estrema e più perduta delle periferie; perchè, se un centro c'era, era davanti a lui, e lui ne era il satellite immoto.” (p. 137)

Le precedenti riflessioni sulla colonizzazione e sulla ricerca di nuovi criteri scientifici, punti nevralgici della cultura secentesca, ci inducono a credere che, con ogni probabilità, „L'Isola del giorno prima” sia stato concepito come romanzo *pseudo-storico*: prendiamo a mo' di esempio, l'ultimo capitolo, in cui lo scrittore definisce la gente del Seicento, tra la burla e il cinismo, „senz'anima”: breve indizio, certo, ma significativo, dato che si tratta della frase finale con cui il libro si chiude. La Storia, forse, si ripete in modo noioso: in un certo qual modo, anche questo secolo ha la stessa gente „senz'anima”, „bella e dannata”, „generazione perduta”, e altre sibilline definizioni sconfortanti. Che Eco si cimenti nella ricerca storica non è affatto una novità: i romanzi precedenti rappresentavano una lettura parziale di una determinata età, attraverso vicende soggiogate impietosamente dalla lente interpretativa dell'autore. Ma un autore della postmodernità ha ancora il diritto di immaginare un romanzo storico (nel senso di questionare sul passato)? Eco si dimostra ben abile a ricostruire minuziosamente interni, ad accaparrarsi la simpatia del lettore con descrizioni di abiti démodé e di guerre lontane, a ripetere le esperienze del passato vivificandole. Eco dedica, con una cura del dettaglio storico quasi balzachiano, non poche pagine a battaglie cruente, a storie „di cappa e spada”: nella gran parte dei primi capitoli si racconta „di quel che è accaduto in Monferrato” e personaggi come Richelieu e Mazzarino, per citarne solamente alcuni, entrano a far parte del gioco letterario. C'è forse da chiedersi se il romanzo storico sia una sfida per la postmodernità, oppure se resti un *divertissement*.

Il Seicento interessa ad Eco, come autore postmoderno, per antitesi: quello era il secolo delle nuove scoperte, dei viaggi e delle conquiste, il tempo delle certezze e della fiducia nella scienza e nell'operato umano, nelle capacità di grandezza e sfrontatezza, di audacia e perversità di cui l'uomo è impastato; il Ventesimo pone ai postmoderni il dilemma del sapere: la sapienza umana, vale a dire, ciò che l'uomo oggi conosce, è, insistiamo, una conoscenza autodistruttiva: l'uomo sa che non c'è più un centro, anzi che un centro non serve più, ogni realtà possiede in sé mille sfaccettature differenti, tutto si „decentra”, si sposta verso la periferia; e se la verità è così periferica, la riuscita dell'umano sta nello smontare i pezzi del meccanismo che è il reale e tentare di ricostruire l'oggetto „divinamente”; solo che questa ricostruzione si rivela, infine, catastrofica, perché le miriadi particelle di verità che l'universo contiene rimandano, come in un gioco speculare, ad altre miriadi verità che si moltiplicano all'infinito, e infine si annullano. Dio (o la Verità) è dappertutto e molteplice, alias Dio è mutevole e nullo. I brani che, a mo' di esempio, si potrebbero estrapolare dall' „Isola” sono numerosi e dimostrano come al gioco

della finzione narrativa corrisponda un preciso disegno filosofico nichilistico.

„Un filosofo gli aveva detto che Dio conosceva il mondo meglio di noi perchè lo aveva fatto. E per adeguare, sia pur di poco, la conoscenza divina bisognava concepire il mondo come un grande edificio, e cercare di provare a costruirlo. Così doveva fare. Per conoscere la Daphne doveva costruirla.” (IGP, p.220).

„Se il creatore accettava di mutar d'avviso, esisteva ancora un ordine che Egli avesse imposto all'universo? Forse ne aveva imposti molti, sin da principio, forse era disposto a cambiarli giorno per giorno, forse esisteva un ordine segreto che presiedeva a quel mutare di ordini e di prospettive, ma noi eravamo destinati a non scoprirlo mai, e a seguire piuttosto il gioco mutevole di quelle apparenze d'ordine che si riordinavano a ogni nuova esperienza”. (IGP, p. 472).

Ritorna alla mente uno dei momenti centrali del romanzo di Eco, e cioè la ricerca assillante, morbosa del cosiddetto „punto fijo”, sebbene in un mondo senza più centro, la ricerca di esso sembra essere una contraddizione in termini: l'invenzione echiana, infatti, rimanda a un gioco di segni che si rinviano l'uno all'altro come cellule disordinate e impazzite.

Il segreto del „punto fijo”, cioè il mistero delle longitudini, (si vedano le pp.175-6, 210) è uno dei passaggi in cui la molteplicità, la mutevolezza e l'inutilità di un „Autore fantasioso e ribaldo” (IGP, p.78) si esprimono più fortemente.

„Alzate il capo, signor abate, guardate la luna, e riflettete che se il vostro Dio avesse saputo far l'anima immortale avrebbe ben potuto fare il mondo infinito. Ma se il mondo è infinito, lo sarà tanto nello spazio quanto nel tempo, e dunque sarà eterno, e quando vi sia un mondo eterno, che non bisogna di creazione, allora sarà inutile concepire l'idea di Dio”. (IGP, p.130)

Concludiamo questo „itinerario estatico celeste”, com'è scherzosamente intitolato il penultimo capitolo dell' „Isola”; a dire il vero, di „estasi”, secondo il significato a cui siamo soliti, di rapimento dei sensi o di sguardo stupito e meravigliato, nell' „Isola” ve n'è gran poco. L' „estasi” che ci propone l'estetica postmoderna e, di conseguenza, la poetica echiana, è una osservazione del reale da più punti di orientamento, in cui la ricezione dell'esistenza (natura, essere umano, Dio) è frammentata e combinata da miriadi di imput che la realtà stessa offre all'osservatore; allora, Dio può essere tranquillamente accantonato come „maestro di geometria”, capace di „produrre il disordine dell'Inferno” (IGP, p.429), mentre il filosofo sarebbe infine qualcuno „assillato non dalla naturalezza della fine, ma dal mistero dell'inizio” (IGP, p.433).

Le argomentazioni di Eco portano a un chiaro corollario: è tempo ormai di smettere di pensare che la narrativa postmoderna, inclusa la produzione di Eco, sia un affascinante *divertissement* letterario, perché il *fil rouge* dominante è piuttosto la promozione subdola e sottile di una visione nichilista del reale.

Così, la capacità di indagine tipica dell'uomo si trasforma, nella morale letteraria di fine secolo, nel tentativo di rendere evanescente e ombroso ogni particolare del tempo e dello spazio, e di azzerare *semioticamente* la realtà tutta; non ci resta che rileggere la frase che, con disperata ironia, chiude il romanzo: „in quel secolo... (vi) era gente senz'anima” (IGP, p.473).

Bibliografia

- Arbasino Alberto, „Post-moderni, che anticaglia!”, *L'Espresso*, 25 ottobre 1981, pp. 92-113.
- Barth John, *The Literature of Exhaustion and The Literature of Replenishment*, Northridge, CA, 1982.
- Bertens Hans, Fokkema Douwe, ed. *Approaching Postmodernism*, Amsterdam, 1986.
- Bertens Hans, Fokkema Douwe, ed. *International Postmodernism: Theory and Practice*, Amsterdam, 1997.
- Bessière Jean „Jules Verne: point mort, sacrifice de la mimésis” // *Modernités de Jules Verne. Etudes réunies par Jean Bessière*, Paris, 1988, pp. 181-99.
- Bouchard N., „Umberto Eco's *L'isola del giorno prima*: Postmodern Theory and Fictional Praxis”, *Italica*, 1995, n.72.2, pp. 193-208.
- Calinescu Matei, Fokkema Douwe, ed. *Exploring Postmodernism*, Amsterdam, 1987.
- Ceserani Remo, „Su periodizzazioni e canoni nella letteratura contemporanea”, *L'asino d'oro*, IV, pp. 145-54.
- D'haen Theo, Bertens Hans, ed., *Postmodern Fiction in Europe and the Americas*, Amsterdam, 1988.
- Eco Umberto, *Lector in fabula*, Milano 1976.
- Eco Umberto, „Postille a *Il nome della rosa*”, *Alfabeta*, 49, 1983, pp. 19-22; più tardi pubblicate come appendice a „*Il nome della rosa*”, Milano, 1985.
- Eco U., *L'isola del giorno prima*, Milano, 1997 (ristampa nei Grandi Tascabili Bompiani).
- Ferroni Giulio, „Ideologie e forme culturali nel tempo del postmoderno”, *Storia della letteratura italiana*, vol.4: Il Novecento, Milano, 1991, pp. 635-70.
- Fokkema Douwe, *Literary History, Modernism and Postmodernism*, Amsterdam, 1984.
- Hassan Ihab, *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, Columbus, Ohio State U.P., 1987.
- Hutcheon Linda, *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*, London, 1988.
- Jansen Monica, *Postmodernism in Italy*, in Bertens-Fokkema, ed. 1997, pp. 387-395.
- Liotard Jean-François, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris, 1979.
- McHale Brian, *Postmodernist Fiction*, London, 1987.
- Rosso Stefano, „Postmodern Italy: Notes on the Crisis of Reason, Weak Thought and *The name of the Rose*”, in Calinescu –Fokkema, op.cit. 1987, pp. 79-92.
- Segre Cesare, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino, 1985.
- Verne Jules., *L'île mystérieuse*, Paris, Editions J'ai lu, 1995.
- Verne Jules - D'Ennery Adolphe, *Voyage à travers l'impossible. Pièce fantastique en 3 actes*, Paris, 1981.
- Yehoshua Abraham B., *Il futuro del romanzo: storie senza morale per la fine del millennio?* // *Il Sole* 24 ore, 28 febbraio 1999, p.28.

ÁDÁM ANIKÓ

DU GENIE AUX MEMOIRES

Les genres insérés dans les oeuvres de Chateaubriand; Génie du christianisme (Garnier Flammarion, 1966); Mémoires d'outre-tombe (Flammarion, 1982)

La critique définit, à l'aide d'un ensemble de concepts théoriques, les frontières entre les genres littéraires. Etudier l'oeuvre de Chateaubriand sous le point de vue du genre est extrêmement intéressant. L'auteur excelle en effet à insérer et enchâsser les discours les uns dans les autres; son oeuvre possède une esthétique des confins (celle des fins et des bords) entre la vie et la mort, entre deux époques, entre la poésie et la prose et entre les genres littéraires. Même si nous ne pouvons pas définir d'une manière exacte les contours de tel ou tel genre nous pouvons, par contre, bien saisir la ligne de démarcation qui les sépare dans les textes de Chateaubriand.

On peut constater chez lui une réconciliation des genres poétiques et narratifs. Ses romans sont en effet des proses poétiques, tandis que les parties de son oeuvre qui relève du poème en prose se démarquent à la fois de la prose oratoire et de la prose philosophique.

Par la grâce sa vision très élargie qui projette les événements de sa propre vie dans les dimensions de l'écriture, et les événements extérieurs historiques dans les registres profonds de ses expériences intérieures et intimes, Chateaubriand transforme son traité en un art poétique. Tout texte de l'auteur du *Génie du christianisme* devient non seulement l'histoire de sa vie ou du développement de sa pensée mais aussi celle de son écriture. C'est ainsi que ces textes sont arrachés de la dimension temporelle.

La philosophie de la nature à l'oeuvre dans le *Génie du christianisme* est une sorte de panthéisme. Ce renouveau panthéiste, à l'aube du romantisme, sacralise la nature. Dieu ne peut ainsi se proposer à l'homme que sous un visage humain. L'apologie de Chateaubriand a introduit dans la pensée chrétienne, loin de tout jargon théologique, une nou-

velle liberté, un nouveau style d'édification. C'est Chateaubriand qui a créé les lieux communs du néochristianisme romantique et c'est à travers son écriture que l'admiration pour l'art gothique et pour le Moyen Age prend, dans la littérature romantique en France sa forme archétypale. Cette poétique du naturel et de l'artificiel, du divin et de l'humain se caractérise par des emprunts à la philosophie de la nature héritée des Lumières, et par l'esthétique classique conçue comme dans la synthèse du néoplatonisme renaissant et du rationalisme scolastique.

Au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècles, le *Génie du Christianisme* de Chateaubriand établit un compromis philosophique et esthétique entre le paganisme et le christianisme. De cette intention dialectique dérive la possibilité de l'interprétation double de l'oeuvre: l'homme se pose en tant qu'être naturel, donc heureux, mais il se pose aussi comme créature divine, c'est-à-dire en lutte tragique entre l'amour et la passion. Ce n'est pas l'existence de Dieu qui offre à l'écrivain son point de repère, mais les conditions humaines. Sa méthode est l'induction et non pas la déduction *a priori*. L'anthropologie prend la place de la théologie et détermine les moyens d'expression du poète.

L'écriture allégorique, la rhétorique du sacré, expriment l'harmonie entre l'ordre divin et humain dans *le Génie du christianisme*. La notion d'allégorie reçoit une double explication, conforme à la tradition antique; dans le chapitre précisément intitulé *De l'allégorie*, l'auteur condamne l'allégorie physique, qu'il considère comme une simple personnification et il la distingue de l'allégorie morale qui est toujours belle, étant donné qu'elle prend une valeur ontologique et qu'elle est inscrite dans l'essence des choses. Elle n'anime pas la nature, contrairement à l'allégorie physique, mais elle exprime les correspondances qui unissent l'homme et la nature, l'homme et Dieu. L'écriture devient ainsi l'art du symbole, parce qu'elle donne forme à l'indicible: la beauté de Dieu.

„On ne doit jamais personnifier qu'une qualité ou qu'une affection d'un être, et non pas cet être lui-même; autrement, ce n'est plus une véritable personnification, c'est seulement avoir fait changer de nom à l'objet. Je peux faire prendre la parole à une pierre; mais que gagnerais-je à appeler cette pierre d'un nom allégorique?“¹

Chateaubriand ne distingue pas allégorie et symbole. Mais les métaphores, les comparaisons, les personnifications et les allégories deviennent symboles par l'intermédiaire du langage qui tout en peignant la nature nous parle de l'homme, de son être intime.

1. Chateaubriand, *Génie du christianisme*. Garnier-Flammarion, 1966. Seconde partie, Livre quatrième, Chapitre II, *De l'Allégorie*, p. 317. Chaque citation qui suit prise du *Génie* se réfère à cette même édition.

Le *Génie du christianisme* qui introduit théoriquement l'Épopée chrétienne de Chateaubriand, est traditionnel, classique, conforme au raisonnement scolastique des théologiens du point de vue de sa forme; en revanche, par son contenu ainsi que ses considérations, le *Génie* annonce le romantisme.

Chez Chateaubriand, la théologie chrétienne, où Dieu figure au centre du système, se transforme en une théologie où c'est l'homme qui est au centre. La hiérarchie théologique devient ainsi un système où les éléments eux-mêmes perdent leur importance tandis que leurs relations reçoivent une valeur. L'homme, qui est introduit dans le système dévalorise la conception classique et la rend relative.

„(...) si l'âme s'expliquait bien le principe éternel, elle serait ou supérieure à ce principe, ou du moins son égale. Il n'en est pas de l'ordre des choses divines comme de l'ordre des choses humaines: un homme peut comprendre la puissance d'un roi, sans être un roi; mais un homme qui comprendrait Dieu serait Dieu.”²

Ce caractère anthropologique de l'oeuvre de Chateaubriand détermine toute son esthétique et toute sa critique littéraire et au-delà encore toute son écriture constituée de fragments, de citations et d'auto-citations. Il affirme par exemple à propos de la littérature religieuse:

„Car si elle [la religion chrétienne] est aussi belle que le polythéisme dans le merveilleux, (...), elle a de plus une partie dramatique et morale, que le polythéisme n'avait pas.”³

„Dramatique et morale”, c'est-à-dire humaine: parce que le christianisme se distingue des autres religions par le drame de la création et de la chute de l'homme.

POESIE ET PROSE⁴

Le chant des oiseaux

En simplifiant les choses, on peut dire, d'après Jakobson, que la poésie est essentiellement métaphorique, tandis que la prose est plutôt métonymique. C'est dire que l'arrangement et la syntaxe du texte poétique reposent sur la relation analogique de la ressemblance. En revanche, la prose se définit à travers des relations logiques, linéaires, à la base d'autres relations d'identification et spatio-temporelles que la poésie.

2. Chateaubriand, Op. cit; Première partie, Livre sixième, p. 198.

3. Chateaubriand, Op. cit., Seconde partie, Livre seconde, Chapitre premier, p. 246.

4. *Génie du christianisme*. Tome I, Seconde Partie, Livre cinquième, Existence de Dieu prouvée par les merveilles de la nature, Chapitre V, Le chant des oiseaux.

Dans le *Chant des oiseaux*, on voit bien que le texte est purement métaphorique: au début, le lecteur ne conçoit même pas que ce sont des oiseaux et non pas des êtres humains dont l'auteur parle, et que le motif de la ressemblance est le rapprochement entre l'univers humain et le monde de la naturel.

„(...) On voit accourir de savants artistes avec des sonates merveilleuses, de vagabonds troubadours qui ne savent chanter que des ballades à refrain, des pèlerins qui répètent mille fois les couplets de leurs longs cantiques.”⁵

Ce rapport synthétique et organique est un des arguments de l'auteur pour démontrer la présence éternelle du Dieu chrétien. Cette présence assure à la nature son visage humain. Dans le même chapitre nous lisons un passage sur les oiseaux qui est suivi par une sorte d'explication:

„Ceux qui cherchent à déshériter l'homme, à lui arracher l'empire de la nature, voudraient bien prouver que rien n'est fait pour nous. Or le chant des oiseaux, par exemple, est tellement commandé pour notre oreille, qu'on a beau persécuter les hôtes des bois (...). L'oiseau semble le véritable emblème du chrétien d'ici-bas: il préfère, comme le fidèle, la solitude au monde, le ciel à la terre (...).”⁶

Les images poétiques cèdent leur place au traité, aux phrases subordonnées, aux conjonctions et aux verbes explicatifs; le singulier au pluriel parce que celui-ci donne un sens plus général au texte. Le principe de la manifestation et de la démonstration, en théologie se transforme ici en un parcours de contemplation suivie de réflexion.

TRAITE ET ILLUSTRATION (ROMAN)⁷

L'esthétique des ruines

Dans le *Génie du christianisme*, l'esthétique des ruines met en scène le jeu double du naturel et de l'artificiel; les monuments gothiques, dont les formes architecturales servent de base poétique et métaphorique à la représentation des paysages américains d'Atala, deviennent des beautés naturelles et sublimes, lesquelles s'ouvrent vers l'infini extérieur. Le contemplateur identifie le bâtiment et le paysage naturel.

5. Ibid. p. 159.

6. Ibid. pp. 160-161.

7. *Génie du christianisme*. Tome II, Troisième partie, Livre Cinquième, *Harmonies de la religion chrétienne avec les scènes de la nature et les passions du coeur humain*, Chapitre III, *Des ruines en général*, Atala, Classique Larousse, 1973.

„(...) Quand ces temples viennent à crouler, il ne reste que les débris isolés, entre lesquels l'oeil découvre du haut et au loin des astres, les nues, les montagnes, les fleuves et les forêts. Alors, par un jeu de l'optique, l'horizon recule et les galeries suspendues en l'air se découpent sur les fonds du ciel et de la terre.”⁸

La vue se tourne de l'intérieur vers l'extérieur et relie le ciel et la terre. Le point de vue du narrateur est exprimé à la première personne du pluriel. La thèse sur les ruines en général est au présent, puis suit le récit au passé d'une promenade près du palais de Luxembourg, enfin la contemplation du monastère suivie de la réflexion sur la mort et sur l'homme est au présent éternel de la prière. Nous assistons à une intensification des passions et des sentiments éprouvés selon le rythme du parcours dans l'espace.

„Nous entrâmes dans l'église, au moment où le prêtre donnait la bénédiction. Des pauvres femmes, des vieillards, des enfants étaient prosternés. Nous nous précipitâmes sur la terre, au milieu d'eux; nos larmes coulaient; nous dûmes dans le secret de notre coeur: (...) l'homme n'est lui-même qu'un édifice tombé, qu'un débris du péché et de la mort; (...)”⁹

L'extrait suivant tiré d'*Atala* est significatif, non seulement parce qu'il correspond, à l'envers, à l'esthétique des ruines – ici c'est la nature qui bâtit de vraies ruines –, mais aussi parce que les verbes utilisés par le poète confèrent à la nature un visage humain. Dans ce passage l'auteur recrée l'univers des forêts américaines et il donne une topographie exacte (tous les sens sont utilisés). La perception du paysage naturel suit le parcours du regard contemplant. On constate ici qu'à la description ne succède pas la réflexion. Ce texte est plutôt représentatif, on n'y procède à aucune abstraction.

„Suspendus sur le cours des eaux, groupés sur les rochers et sur les montagnes, dispersés dans les vallées, des arbres de toutes les formes, de toutes les couleurs, de tous les parfums, se mêlent, se croisent ensemble, montent dans les airs à des hauteurs qui fatiguent les regards. Les vignes sauvages, les bignonias, les coloquintes, s'entrelacent au pied de ces arbres, escaladent leurs rameaux, grimpent à l'extrémité des branches, s'élancent de l'érable au tulipier, du tulipier à l'alcée, en formant mille grottes, mille voûtes, mille portiques.”¹⁰

8. Ibid. Chapitre IV, *Effet pittoresque des ruines*, p. 42.

9. Ibid. Chapitre III, *Des ruines en générales*, pp. 41-42.

10. *Atala*, Op. cit. p. 43.

TRAITE ET PORTRAIT¹¹

Si on essaye de saisir les caractères majeurs de la poésie épique selon la conception de Chateaubriand, il suffit de lire son commentaire consacré à l'épopée de Voltaire, *La Henriade*, dans le chapitre IV du Livre premier du *Génie du christianisme*.

„Si un plan sage, une narration vive et pressée, de beaux vers, une diction élégante, un goût pur, un style correct, sont les seules qualités nécessaires à l'épopée, *La Henriade* est un poème achevé.”¹²

Apparemment Chateaubriand estime beaucoup l'épopée de Voltaire, mais il la critique malgré tout, parce que l'auteur de la *Henriade* crée son poème épique comme un philosophe et comme un historien et non comme un poète.

„Quand Voltaire s'écrit dans l'invocation de son poème: „Descends du haut des cieux, auguste Vérité!” – il est tombé dans une méprise. La poésie épique se soutient par la fable et vit de fiction.”¹³

Chateaubriand était sa critique de l'épopée voltairienne en recourant à la notion du merveilleux chrétien et au thème de la poésie comme „menterie”, – étranges pour un historien comme Voltaire. Ces notions définissent le romantisme de Chateaubriand dont l'essence se résume dans les principes du génie, de la nature et de l'originalité, qui représentent, d'une manière paradoxale, pour Voltaire également les valeurs universelles d'un chef-d'oeuvre épique.

„Si on ne connaissait le malheureux système qui glaçait le génie poétique de Voltaire, on ne comprendrait pas comment il a préféré des divinités allégoriques au merveilleux du christianisme.

Tandis que son imagination vous ravit, il fait luire une fausse raison qui détruit le merveilleux, rapetisse l'âme et borne la vue; il n'aperçoit que le côté ridicule des choses et des temps, et montre, sous un jour hideusement gai, l'homme à l'homme.

Son amour propre lui fit jouer toute sa vie un rôle pour lequel il n'était point fait, et auquel il était fort supérieur.”¹⁴ – c'est ainsi que l'auteur romantique fait le portrait du philosophe.

Si on fait la part des points communs et des différences entre les deux auteurs concernant leur théorie de l'épopée, on a une chance de pouvoir saisir le point essentiel de transition entre deux époques, celle des Lumières et celle du romantisme. Voltaire, comme Chateaubriand, élabore son esthétique en référence à la nature. Mais, tandis que l'auteur

11. *Génie du christianisme*. Tome I, Seconde partie, Livre premier, *Vue générale des Epopées chrétiennes*, Chapitre V, *La Henriade*, Op.cit.

12. Ibid. p. 238.

13. Ibid. p. 238.

14. Ibid. pp. 241-242.

de la *Henriade* parle de l'homme „naturel”, peint par Homère avec la couleur locale et avec ses dieux imaginés par lui-même, Chateaubriand évoque l'homme en harmonie avec la nature créée par Dieu. Au demeurant, ce qui est reproché par l'auteur du *Génie* à Voltaire, c'est que celui-ci ne s'intéresse pas à cette nature qui fait fonctionner l'imagination poétique dans l'espace et aussidans le temps.

„Est-ce que cette France à demi barbare n'était plus assez couverte de forêts, pour qu'on n'y rencontrât pas quelques uns de ces châteaux du vieux temps, avec des mâchicoulis, des souterrains, des tours verdies par le lierre, et pleines d'histoires merveilleuses? Ne pouvait-on trouver quelque temple gothique dans une vallée, au milieu des bois?”¹⁵

Selon Chateaubriand c'est l'imagination créatrice, qui manque à Voltaire. Et ce n'est pas seulement dans la représentation de la nature que le philosophe pêche mais aussi dans la caractérisation des personnages. Pour Chateaubriand, ce sont les personnages qui font fonctionner la machine poétique de l'épopée. Mais chez Voltaire, „on convient que les caractères dans *la Henriade* ne sont que des portraits, (...) le portrait n'est point épique; il ne fournit que des beautés sans action et sans mouvement.”¹⁶

La question du portrait fait partie de la critique de Chateaubriand selon laquelle le caractère contradictoire de Voltaire détermine ses défauts en même temps que ses mérites artistiques aussi. Le portrait à l'intérieur de l'analyse de *la Henriade* se distingue clairement quand Chateaubriand commence à parler de Voltaire lui-même (même si la rupture entre critique et portrait est moins sensible que dans le cas de la fiction et les autres genres par exemple): le jugement des autres, l'entourage, le milieu, le génie, le joueur de rôles, son humanité, son incrédulité. Cela relève plutôt du caractère que du portrait. Il n'y a aucune description du physique c'est seulement son comportement social et créateur qui est jugé, mais d'une manière générale et sans aucune référence concrète. A la fin de ce chapitre, on lit une sorte de sentence où le champs sémantique du signifié est élargi vers le général.

„(...) il a prouvé que des moeurs graves et une pensée pieuse sont encore plus nécessaires dans le commerce des Muses qu'un beau génie.”¹⁷

TRAITE ET EXTRAIT¹⁸

15. Ibid. p. 239.

16. Ibid. p. 239.

17. Ibid. p. 242.

Le lecteur comprend le raisonnement de Chateaubriand sur l'épopée d'Homère sans être obligé de lire l'*Odyssée*. Chateaubriand explicite son choix à la fin du chapitre précédent et son point de vue définit la modalité de la lecture.

Dans ce chapitre, Chateaubriand parle des caractères littéraires qui sont naturels (et non sociaux) comme les époux. L'auteur transcrit la fameuse scène de la reconnaissance dans l'*Odyssée*. Les deux parties du texte, l'extrait et l'analyse, se distinguent clairement: dans l'extrait nous avons des phrases assez courtes et aucune réflexion, dans l'analyse, les phrases deviennent composées et Chateaubriand parle en termes plus abstraits. Il est curieux de remarquer comment il voit la différence entre le poète ancien et le poète moderne.

„Il y aurait une étude intéressante à faire: ce serait de tâcher de découvrir comment un auteur moderne aurait rendu tel morceau des ouvrages d'un auteur ancien”¹⁹

MEMOIRES²⁰

Le motif générique des mémoires, c'est le temps. Le temps agence, donne une structure aux mémoires et leur assure une signification première. Parce que les mémoires visent à enregistrer les événements extérieurs d'une vie intime et à exprimer les effets du monde sur l'âme, l'auteur des mémoires se pose dans le texte comme narrateur à la première personne du singulier. Il est toujours présent, il participe aux événements rapportés ainsi qu' à l'acte d'écriture²¹. Pareil enchâssement des fonctions narratives, celle de l'écriture et celle de la narration qui englobe également narrateur (texte) et narré (événement), a des conséquences particulières sur le jeu avec le temps et l'espace dans le texte.

L'acte d'écriture diffuse la dimension du présent dans tout le système narratif. D'une part, l'intention narrative étant, dans les mémoires, nécessairement dirigée vers un passé plus ou moins éloigné, le présent de l'écriture (indiqué dans la plupart des cas d'une manière précise) s'étend lui aussi vers le passé; d'autre part, le but premier des mé-

18. *Génie du christianisme*. Tome I, Seconde partie, Livre second, *Poésie dans ses rapports avec les hommes, caractères*, Chapitre II, *Suite des Epoux*. – *Ulysse et Pénélope*, Op. cit.

19. Ibid. p. 249.

20. Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, Flammarion, 1982. Tous les extraits cités font référence à cette même édition.

21. Selon la terminologie de Gérard Genette, il est à la fois narrateur extradiégétique, extérieur au texte et narrateur intradiégétique en tant que personnage.

moires étant de se défendre contre l'oubli, le présent de l'acte d'écrire se projette également vers le futur.

Ces caractères qui définissent du genre des mémoires apparaissent très clairement, non seulement dans leur forme mais aussi dans leur élaboration, quand on lit les *Mémoires d'outre-tombe* de Chateaubriand, caractères clairs. Au sein du texte, on trouve autant de présents narratifs que de présents d'écriture et d'indications de dates ainsi qu'en témoigne l'auteur lui-même dans la *Préface testamentaire* de 1833:

„Les Mémoires de ma tête desquels on lira cette préface embrassent ou embrasseront le cours entier de ma vie; ils ont été commencés dès l'année 1811, et continués jusqu'à ce jour. Je raconte dans ce qui est achevé, et raconterai dans ce qui n'est encore qu'ébauché mon enfance, mon éducation (...)”²²

Les textes des *Mémoires*, par leur nature fragmentaire, accueillent le présent de l'écriture: „les Mémoires, divisés en livres et en parties, sont écrits à différentes dates et en différents lieux: ces sections amènent naturellement des espèces de prologues qui rappellent les accidents survenus depuis les dernières dates (...)”²³ – comme l'explique bien l'auteur lui-même. Si l'on accepte que les mémoires constituent un genre narratif – ils le sont incontestablement avec leurs relations temporelles et spatiales logiques et leurs rapports d'identification définis, il faut admettre aussi que les préfaces sont une partie organique du récit où l'écrivain indique non pas seulement ses intentions mais aussi les cadres de la narration qui suit. La *Préface testamentaire* des *Mémoires* résume et assume l'essentiel de l'écriture autobiographique; Chateaubriand y avoue que les „divers sentiments de mes âges divers, ma jeunesse pénétrant dans ma vieillesse (...) se croisant et se confondant comme des reflets épars de mon existence, donnent une sorte d'unité indéfinissable à mon travail”²⁴. Ainsi se trouvent indiqués les temps du livre, les temps de la narration et les temps du récit. D'autre part, l'auteur arrache son récit au jeu temporel de toute écriture par la projection visionnaire de la mort, destin inévitable dévolu aux hommes. Ainsi le fil des événements de sa vie se confondra avec le destin de son époque et sa vie intime deviendra symbolique.

„(...) il est probable que je ne retrouverai ce repos avant-nâître, que dans les entrailles de notre mère commune après mourir.”²⁵

MEMOIRES ET POESIE (AUTOCITATION)²⁶

22. *Mémoires*, Op. cit. p. 1.

23. Ibid. pp. 4-5.

24. Ibid. p. 5.

25. Ibid. p. 5.

Dans les *Mémoires* on retrouve des passages élaborés déjà dans *l'Essai sur les révolutions*, dans les *Voyages en Amérique*, dans *Atala*, dans le *Génie*, et dans le *Journal sans date*, recomposés et modifiés bien sur. On constate que l'auteur peut faire plusieurs descriptions également authentiques du même paysage. La chose vue dépend des yeux qui regardent. L'homme seul a des souvenirs; le fleuve en soi ne signifie rien, il ne devient quelque chose qu'en recevant par l'homme une histoire qui le singularise. Cette démarche ne met nullement la chose devant le lecteur, mais l'homme qui la regarde avec sa hantise de la fuite du temps et de l'oubli.

Et par un mouvement inverse, la vie intérieure de l'homme reste incommunicable telle quelle, et n'acquiert de la réalité que projetée hors de la conscience en devenant paysage extérieur.

Chateaubriand reprend, dans les *Mémoires*, un grand nombre de textes déjà utilisés. Ce qui fait l'originalité de ces textes par rapport aux versions antérieures et les intègre au contexte, c'est que les modifications subies répondent à une certaine conception des rapports qu'entretient l'homme avec la nature aux divers âges de sa vie. La hantise de la mort glisse du niveau de la réflexion dans la peinture de l'univers intime.

Les indications temporelles revêtent des formes spatiales et deviennent ainsi des métaphores, lesquelles jouent un rôle essentiel, à tous les niveaux (syntaxique, lexique), dans le fonctionnement du récit des *Mémoires d'outre-tombe*.

„Six heures du soir. [présent de l'écriture]

J'ai entrevu une clarté et marché vers elle [passé de l'événement]: ce champ est [présent de l'événement] un ancien cimetière indien, double solitude de la mort et de la nature. Est-il un asile où j'aimasse [futur intentionnel] mieux dormir pour toujours [présent éternel]?"²⁷

C'est toujours le même narrateur qui parle et multiplie ses apparitions dans son récit, – apparitions qui, nécessairement, ne coïncident pas avec le présent des histoires racontées. Ce narrateur rend compte non seulement de l'histoire de sa propre vie mais aussi de l'histoire de ses textes:

„Ici, j'ai écrit les *Martyrs*, les *Abencerages*, l'*Itinéraire et Moïse*; que ferai-je maintenant dans les soirées de cet automne? Ce 4 octobre 1811, anniversaire de ma fête et de mon entrée (...) Jérusalem, me

26. *Mémoires*, 1^{ère} partie, Livre huitième, 3, *Quelques feuilles d'un journal sans date*

27. Op. cit. I. p. 323.

tente à commencer l'histoire de ma vie. (...) ces Mémoires seront un temple de la mort élevé à la clarté de mes souvenirs."²⁸

L'extrait qui suit est significatif. Toute la démarche poétique de l'auteur s'y retrouve: l'écoulement du temps qui s'éternise dans l'espace infini, le rôle majeur des perceptions sensorielles dans la représentation, l'introduction de la comparaison architecturale dans la description de la nature, le visage antropomorphique conféré au décor naturel et, par le biais de l'image des fantômes, l'expression du sentiment de la mort qui arrache le récit vers un univers surnaturel. A l'évidence, ce ne sont plus les indices du temps qui commandent le journal, mais beaucoup plus les analogies sensibles, et surtout spatiales:

„Sept heures. Perdus dans ces bois, nous y avons campé. La réverbération de notre bûcher s'étend au loin. Eclairé en dessous par la lueur scarlatine, le feuillage paraît ensanglanté; les troncs des arbres les plus proches s'élèvent comme des colonnes de granit rouge; les plus distants, à peine atteints de la lumière, ressemblent à des fantômes au bord d'une profonde nuit."²⁹

MEMOIRES ET PORTRAIT³⁰

La dernière promenade du poète avec Mme de Beaumont se fait parmi les ruines de Colisée sur lesquelles poussent des fleurs différentes, ce qui forme un contraste avec la femme marquée par la mort.

Chateaubriand donne à ce portrait un contexte atemporel dans le paragraphe qui introduit le récit de la promenade. La femme devient souvenir. Dans les *Mémoires* non seulement le destin du poète mais aussi ses souvenirs sont marqués par la mort. La structure du portrait est classique; l'origine, le physique, le caractère, la société.

„Madame de Beaumont, plutôt mal que bien de figure, est fort ressemblante dans un portrait fait par Madame Lebrun. Son visage était amaigri et pâle; ses yeux coupés en amande, auraient peut-être jeté trop d'éclat, si une suavité extraordinaire n'eût éteint à demi ses regards en les faisant briller languissamment comme un rayon de lumière s'adoucit en traversant le cristal de l'eau. Son caractère avait une sorte de raideur et d'impatience qui tenait à la force de ses sentiments et au mal intérieur qu'elle éprouvait."³¹

28. Op. cit. pp. 14-15.

29. Op. cit. p.323.

30. *Mémoires*, 2^{ème} partie, Livre premier, 7, *Année de ma vie, 1801. Madame de Beaumont. Sa société*

31. Op. cit. II. p. 27.

MEMOIRES ET RECIT³²

Le revenant est une histoire fantastique où une autre histoire, celle des soeurs et du père, se trouve enchassée. Le narrateur, c'est-à-dire Chateaubriand mémorialiste raconte au passé l'histoire d'une soirée où sa mère et ses soeurs ont cherché des fantômes. Puis, il suit l'histoire des soeurs dans un passé plus lointain et cette histoire est encore suivie par le récit de l'apparition vue par le père de l'auteur. Plusieurs témoins assistent à ces événements.

„(...) j'appellais la femme de chambre, et je reconduisais ma mère et ma soeur à leur appartement. Avant de me retirer, elles me faisaient regarder sous les lits (...). Toutes les traditions du château, voleurs et spectres, leur revenaient à la mémoire.”³³

L'histoire du sire de Beaumanoir et de Johan de Tinténiac, qui vient du Moyen Age est un jeu constant avec des souvenirs et des récits au passé. Le décor est classique. Dans toutes les quatre histoires les événements surnaturels sont narrés au présent, ce qui a pour effet d'y introduire directement les lecteurs. Peut-être convient-il d'interpréter ce récit du fantôme symboliquement si nous acceptons le fait que Chateaubriand a choisi, supprimé et repris ces extraits selon les besoins de l'écriture des *Mémoires*: l'usage des fragments et les genres insérés dans les textes de l'auteur n'est jamais gratuit et sert à se défendre contre l'oubli.

32. *Mémoires*, 1^{ère} partie, Livre troisième, 4, *Voleurs et spectres*. – *Récit de ma mère: Le revenant*

33. Op. cit. p.111.

LINGUISTICA

(232.) ÜRES OLDAL

BORS EDIT

TRADUCTION EN CLASSE DE LANGUE

Bien qu'elle ait été bannie pendant longtemps de la pédagogie des langues, la traduction est cependant une activité que nous pratiquons tous naturellement. On traduit quand on voit un panneau qui nous interdit de garer notre voiture à l'emplacement visé, ou, quand nous reformulons ce que nous venons de dire si un interlocuteur nous le demande ou enfin quand face à un mot ou expression en langue étrangère, nous cherchons à comprendre la signification de tel ou tel élément de la langue. Cette distinction des trois types de traduction (*traduction intersémiotique, intralinguale et interlinguale*) faite par Jakobson peut être réalisée au niveau pédagogique afin de montrer aux élèves qu'une information peut être transmise par différents canaux. (Calza, J., 1987)

Mêmes les méthodes directes qui ont évité la traduction en classe de langue, ont gardé certaines activités de traduction intersémiotique et intralinguale.

La traduction pédagogique n'est pas rejetée non plus par *les approches communicatives*, qui à leur tour, parlent de la réhabilitation, restauration, rénovation de la traduction en classe de langue. (Cappelle, J. C., 1987) C'est à dire, la traduction peut être restaurée et rénovée en faisant un pas vers la *traduction interprétative* qui est la restitution écrite, en langue maternelle, du sens d'un texte en langue étrangère (elle se pratique donc de la langue étrangère vers la langue maternelle) Ces types d'activités devraient impliquer un travail sur le message, sur sa fonction et son organisation discursive fondé sur la connaissance que les apprenants ont d'un même message dans leur langue maternelle, ensuite, l'entraînement des apprenants à interpréter un texte lu ou entendu.

Cette étude rapportée ici fait partie d'une recherche entamée au sein du département de français de l'École Supérieure de Pédagogie d'ELTE (Université Eötvös Lóránd de Budapest), avec le soutien de la

Fondation Soros, il y quatre ans et terminée en grande partie par les enseignants de l'Université Catholique Pázmány Péter. Notre premier objectif était de réunir des matériaux d'enseignements conçus pour améliorer le niveau de langue des étudiants inscrits à la faculté et pour enrichir leurs connaissances culturelles. En raison des difficultés qui se sont posées dès l'entrée, les concepteurs ont décidé de rédiger trois recueils de textes, le premier comportant des textes pour le thème accompagnés d'exercices grammaticaux, le deuxième des textes pour la version et des textes de civilisation accompagnés d'exercices de compréhension, le troisième des textes authentiques suivis d'exercices de communication destinés à compléter les cours de langue.

Ce rapport vise à donner un aperçu des résultats de cette recherche en limitant ses investigations à la présentation du problème du thème employé essentiellement aux cours de langue comme support de l'enseignement de la grammaire.

Traditionnellement, en classe de langue, la traduction interlinguale (le thème et la version) porte non pas sur un texte pragmatique, scientifique, technique, ou sur des textes de presse mais sur un assemblage de phrases isolées ou de paragraphes constitués en vue de porter un contenu linguistique utile, par contre, à partir des textes pragmatiques (qui relèvent d'un genre connu par les élèves), on pourrait entraîner les élèves non seulement à retrouver des correspondances linguistiques, mais à rechercher des équivalences textuelles et discursives. La traduction interprétative (Lederer, M, 1994) consiste donc à comprendre le texte original, à déverbaliser sa forme linguistique et à exprimer dans une autre langue les idées conçues et les sentiments ressenties. La traduction interprétative s'oppose à *la traduction linguistique* où la traduction s'applique à des mots ou à des phrases hors contexte. Ces deux types de traduction correspondent à deux méthodes différentes: la traduction interprétative est une traduction par *équivalences* tandis que la traduction linguistique est une traduction par *correspondances*. Les correspondances s'établissent entre des éléments linguistiques, mots, syntagmes, formes syntaxiques et par contre, les équivalences s'établissent entre textes. Toute traduction comporte certes des correspondances mais elle ne devient texte que grâce à la création d'équivalences, notamment une traduction doit transmettre l'information donnée par l'original, elle doit respecter le style, elle doit être conforme au genre du texte traduit, elle doit reproduire le même effet esthétique. Mais ces affirmations ne sont valables que si les textes sont réellement des textes. Or très souvent, l'enseignant présente des „textes” préfabriqués, qu'on devrait plutôt considérer comme un assemblage de phrases isolés ou comme des textes fragmentaires, adaptés aux connaissances linguistiques et cultu-

relles des apprenants. A cet égard, cet exercice ne peut pas être assimilé à la traduction des textes authentiques. Ces textes créés artificiellement par l'enseignant se traduisent essentiellement par correspondances et si c'est inévitable, ils n'excluent pas le recours aux équivalences, surtout face à des locutions, des expressions idiomatiques, des clichés, toute sorte d'énoncés liés. (Fónagy, I., 1983)

La théorie interprétative, bien qu'elle ait une préférence pour les méthodes interprétatives, pragmatiques, communicatives, ne rejette pas le thème (traduction interlinguale), en disant que cette activité peut viser à contrôler et à affermir les connaissances grammaticales de la langue étrangère (tandis que la version est plutôt un test de compréhension de cette langue) Le thème, centré sur le vocabulaire et sur la morphosyntaxe, tout en tendant des pièges aux élèves permet le *réemploi* des éléments linguistiques déjà acquis.

Dans ce rapport, je me propose de rassembler quelques arguments pour la défense de la traduction interlinguale (notamment du thème), et de montrer comment la traduction linguistique, c'est-à-dire la traduction par correspondances peut compléter les activités de production en classe de langue.

La traduction peut être conçue comme *un support de l'enseignement de la grammaire* (Besse, H., 1991): la version est consacrée au développement de la compréhension des documents écrits en langue étrangère, le thème – *accompagné d'autres exercices de fonction similaire* – est utile dans le développement de l'expression écrite. L'ordre de la présentation des exercices est indifférent, pourtant selon le modèle traditionnel il est préférable de suivre l'itinéraire „*présentation du problème – explication-fixation – exploitation*”.

C'est cet itinéraire qu'on peut suivre en utilisant l'exercice grammaire-traduction: dans une première phase, le thème présente le problème à traiter plus tard, ensuite, dans une deuxième phase, la correction de la traduction en classe permet à l'enseignant de fournir des explications aux apprenants, dans une troisième phase, les exercices centrés sur le même problème accompagnant la traduction assurent la fixation et l'exploitation du problème en question. Ce procédé suppose des connaissances préalables de la part des apprenants, ainsi l'objectif ne peut pas être la découverte des règles, mais la redécouverte des éléments déjà acquis. Les cours de rattrapage et les cours destinés aux faux débutants pourraient certainement mettre à profit ce procédé, puisqu'il permet de corriger les fautes dues aux éventuelles interférences (p.ex. l'influence de la langue maternelle sur la langue étrangère).

En didactique des langues, ce qui est visé prioritairement, c'est l'intériorisation de la grammaire étrangère. Deux convictions opposées paraissent se partager dans l'histoire de la didactique des langues. Cer-

tains didacticiens sont convaincus que l'intériorisation d'une grammaire étrangère se fait selon des processus similaires à ceux qui assurent l'intériorisation de la grammaire de la langue maternelle. Il suffit de reproduire ou de créer en classe des conditions d'appropriation aussi proches que possible de celle des langues naturelles. Imitation, répétition, communication, interactions sont les activités principales dont se sert cette approche. D'autres sont persuadés que l'intériorisation d'une grammaire étrangère dans une classe se fait selon des procédés différents de ceux qui déterminent l'intériorisation naturelle. L'appropriation institutionnelle est nécessairement artificielle, il est donc inévitable de spéculer sur la réflexion, le raisonnement, la formation intellectuelle.

La *dichotomie acquisition / apprentissage* instaurée par S. D. Krashen (Besse, H., 1991) correspond aux processus décrits: l'acquisition serait donc un processus subconscient (c'est-à-dire l'intériorisation se fait à l'insu de l'apprenant), elle serait implicite (elle ne donne pas de savoir sur la langue) et enfin, elle donnerait à l'apprenant un sentiment de ce qui est grammaticalement acceptable, par contre l'apprentissage serait conscient (il suppose chez l'apprenant une certaine réflexion de ce qu'il fait), il serait explicite (il fait appel à des savoirs sur la langue) et il développerait une capacité de jugement grammatical, un mécanisme correctif, un contrôle linguistique conscient qu'on appelle Moniteur. (Besse, H., 1991) La méthode de la grammaire-traduction s'inspire du processus de l'apprentissage, mais il faut admettre qu'au cours de l'appropriation d'une langue, les deux sont intimement mêlés.

La notion d'apprentissage présuppose une certaine activité métalinguistique. Comme dit Jakobson: „la faculté de parler une langue implique de parler de cette langue” (Besse, H., 1991, p.77), ainsi, en classe de langue le travail de l'enseignant implique toujours une certaine réflexion sur la langue et une certaine conscience de celle-ci. Du point de vue de la traduction, c'est ce qui explique le rôle indispensable de la phase explicative, qui s'appuie sur des connaissances métalinguistiques des apprenants. Chaque apprenant a „un passé métalinguistique” qui fait surface au cours de l'apprentissage de la langue.

Ce *passé métalinguistique* peut causer des interférences, p.ex. l'influence de la langue maternelle sur la langue cible, ou l'influence d'une autre langue étudiée auparavant ou parallèlement peuvent modifier les connaissances métalinguistiques de l'apprenant. La traduction facilite la correction de la grammaire mal intériorisée à cause des interférences, en incitant à une réflexion grammaticale explicite. Le rôle le plus important de la traduction dans ce processus est de faire ressortir les connaissances mal intériorisées, de corriger les règles mal acquises, et de faire redécouvrir les connaissances perdues.

La linguistique contrastive, en tant que modèle métalinguistique, permet de prévoir les difficultés d'apprentissage qui produisent le plus de phénomènes d'interférence comme p.ex. l'ordre des mots, l'expansion du nom, procédés syntaxiques, types de phrase, subordination, emploi des temps, styles direct et indirect, concordance des temps, emploi du subjonctif, rections verbales, nominalisation, etc. Le modèle descriptif et normatif assure l'explicitation simple et claire du problème et contribue au développement de la capacité d'un contrôle conscient intérieur (fonction de Moniteur).

Les différentes activités – comme transformations ou manipulations d'énoncés sous forme d'exercices systématiques, réécriture d'énoncés écrits, expression écrite avec consignes et support, traduction de L1 en L2 – s'insèrent dans une tâche plus complexe, notamment dans celle de la production. Cette tâche n'est jamais pure, elle englobe des activités métalinguistiques et de compréhension.

Le thème est donc un exercice de production qui a pour fonction de *confronter* la langue maternelle et la langue étrangère pour mettre en évidence les connaissances grammaticales mal intériorisées. *L'analyse contrastive des fautes* permet à l'apprenant de se corriger et les exercices qui le suivent facilitent la fixation et l'exploitation du problème.

Références

- Besse, H. - Porquier, R. (1991): *Grammaire et didactique des langues*, Hatier-Didier, Paris.
Calza, J.: (1987): Les langues voisines et la traduction pédagogique, dans *Retour à la traduction, Le Français dans le monde*, p. 136-142.
Capelle, M.-J. (1987): Traduction pédagogique: réhabilitation, restauration, rénovation dans *Retour à la traduction, Le Français dans le monde*, p. 128-136.
Fónagy I. (1983): Situation et signification dans *Pragmatics and beyond*, 3:1 p.1-147.
Lederer, M. (1994): *La traduction aujourd'hui*, Hachette, Paris.

(238.) 9. KÉP

FÁBIÁN ZSUZSANNA - BENCZE ÁGNES

LÓRINC NELL'UNGHERESE E LORENZO
NELL'ITALIANO

INTRODUZIONE

Il presente lavoro è un saggio di elaborazioni simili alla qui presentata e che hanno lo scopo di documentare quale vita, quali sviluppi ulteriori può avere lo stesso nome (di battesimo) nelle diverse lingue. Già da alcuni semestri stiamo facendo delle analisi di questo tipo con studenti di italianistica dell'Università degli Studi „Eötvös” di Budapest e dell'Università Cattolica „Pázmány” di Piliscsaba; essi, che hanno voluto cimentarsi nell'onomastica, hanno già preparato una ventina di tesine sui nomi più svariati. Il nostro scopo è quello di pubblicare le suddette analisi, quando avremo a nostra disposizione già molte elaborazioni, anche in una raccolta. Invitiamo anche altri studiosi di onomastica, non essenzialmente italianisti, ad associarsi al nostro tentativo, e ad elaborare studi paralleli sui nomi nel tedesco, nell'inglese, ecc.; il risultato sarebbe una grande raccolta sulla vita dei nomi nelle diverse lingue, presso i diversi popoli.

Sia *Lőrinc* sia *Lorenzo* che trovano, nelle rispettive lingue, come nome di battesimo, e anche cognome; in toponimi, in locuzioni e possono essere diventati anche nomi comuni. La struttura del nostro lavoro rispecchia l'ordine qui tracciato.

LÓRINC NELL'UNGHERESE

1. *Lőrinc* come nome di battesimo

Il nome di battesimo *Lórinč* appare nell'ungherese nel periodo della diffusione del cristianesimo, è un tipico „nome ecclesiastico” o „nome cristiano”¹, uno di quei tanti che avevano arricchito notevolmente l'antico patrimonio onomastico della nostra lingua. (Per quel che riguarda l'etimologia dell'originario *Laurentius*, v. sotto.) Tra i più di venti santi e beati che portano questo nome, il più noto è quel San Lorenzo (*Szent Lórinč*) che patì il martirio sotto Valeriano, a Roma, nell'agosto del 258; appunto per questo il giorno 10 agosto è dedicato a lui.² La sua venerazione, la sua popolarità contribuirono alla diffusione del nome in tutta l'Europa, così anche in Ungheria, dove il nome *Lórinč* (*Leurenche*, *Neurenche*) appare per la prima volta nel 1211³, e più precisamente nei registri prediali dell'Abbazia di Tihany.⁴

Per quel che riguarda i cambiamenti fonetici *Laurentius* > *Lórinč* (*Nórinč*), le diverse fasi sono ben attestabili e ricche di letteratura specifica. La scomparsa dell'*-ius* finale dei nomi latini è un fenomeno molto diffuso nell'ungherese; secondo Benkő questa scomparsa avvenne, forse, in due fasi successive (prima *-us*, e solo più tardi anche *-i*)⁵. – La consonante finale *-c*, essendo affricata, appartiene a quei fonemi che l'ungherese antico aveva ancora (se non all'incontro di altri fonemi, p.es. *t* + *sç*: *tetsçik*)⁶. La sua assenza è testimoniata anche dal fatto che nei primi tempi in alcuni prestiti è sostituita ancora da *t* (*nembcb* > *német* 'tedesco'). L'affricata *c* divenne familiare nell'ungherese molto presto, prima di tutto per influsso straniero (v. per esempio i nomi *Tiborc* < *Tiburtius*, *Pongrác* < *Pancratius*). Con tutto ciò si osserva un'oscillazione tra le forme con sostituzione con *t* e tra le forme con l'affricata *c*, p.es. *Ingác* ~ *Ignat*, e anche *Lórinč* ~ *Lórint* (quest'ultimo oggi solo in forme cristallizzate, per esempio in toponimi). La resa grafica dell'affricata avvenne, all'inizio, con *ch* (v. sopra le prime attestazioni); più tardi si aveva anche *cç* e *tç*⁷ oggi esiste la sola *c*. – Per quel che riguarda invece la consonante iniziale, anche qui esisteva una volta una oscillazione, questa volta tra *l* e *n*: abbiamo già citato le prime forme attestate *Leurinche* e *Neurinche*. L'equivalenza e l'oscillazione tra le due consonanti era possibile, nell'antico ungherese,

1. Kálmán: A nevek világa (Il mondo dei nomi), Gondolat, 1973, Budapest, 25.

2. La Stella: Santi e fanti. Zanichelli, 1993. Bologna. 225; Dizionario dei nomi e dei santi. Gremese Editore, 1988. Roma. 140-141.

3. Melich, Magyar Nyelv (= MNy.), LIV (1958), 431.

4. Bárczi-Benkő-Berrár: A magyar nyelv története /Storia della lingua ungherese/. Nemzeti Tankönyvkiadó, 1996¹⁰, Budapest, 41, 379.

5. Benkő: MNy. XLV (1949), 77-78.

6. Bárczi-Benkő-Berrár: op. cit. 112.

7. Dal sec. XV ebbe prevalenza *cç*, dal XVI invece si conosce anche *tç*. È interessante notare che dopo la diffusione del protestantesimo si osservano differenze di scrittura tra le opere cattoliche e quelle protestanti; per quel che riguarda la nostra affricata, i cattolici usavano *cç*, i protestanti invece *tç* per contrassegnarla.

in tutte le posizioni (v. *tanál* ~ *talál* ‘trova’; *Venezze* ~ *Velence* ‘Venezia’; oggi sono in uso, in ambedue i casi, i secondi).⁸ Tra *Lőrinc* ~ *Nőrinc* oggi abbiamo solo il primo, però nelle forme vezzeggiative esistono anche le varianti, rare, comincianti per *n-*. – Nel vocalismo richiede una spiegazione il cambiamento *-au* > *-ő*. In questo caso si tratta di un’assimilazione „reattiva”, governata dalla vocale alta, palatale della seconda sillaba, regolare nell’ungherese (*-au* > *-üü* > *-öü* > *-ő*).⁹

Tra le varianti diminutive-vezzeggiative odierne¹⁰ del nome, il più noto e usato è *Lőri*, ed ha una certa notorietà, in ambienti più colti, anche *Lóci*¹¹. Notiamo che le varianti di un nome nell’ungherese non sono mai tanto numerose come nell’italiano; anche in questo caso le varianti possibili del *Lorenzo* italiano sono decine e conosciutissime, mentre quelle ungheresi sono poche e rare. La frequenza del nome, oggi, non è elevata, ma non lo è mai state; nel periodo dei re degli Árpádi, Benkő lo colloca soltanto nel terzo gruppo di frequenze¹²; nel Settecento raggiunge appena l’1 % dei nomi, e questa percentuale scende ancora nell’Ottocento, nel Novecento non raggiunge nemmeno lo 0,5 %¹³. Va inoltre notato che nell’ungherese non esiste un corrispondente femminile del nome.

2. *Lőrinc* come cognome

Come cognome *Lőrinc* e le sue varianti appaiono nell’ungherese dal Trecento in poi¹⁴: abbiamo le varianti grafiche *Leurinch* (1420), *Levrinch* (1453), *Levryncz* (1475) per il cognome nella forma base; variante è ancora *Lőrint*. I derivati invece con diversi suffissi patronimici (*-e*, *-i*) sono *Lőrince/Lőrinte* (1366), *Lőrinci* (1459). Abbiamo varianti anche con i temi lessicali *-fi*, *-fia* ‘figlio di’ (*Lőrincfi*, *Lőrincfia*). *Lőrincpál* è invece un esempio per un cognome doppio con l’elemento in questione (*Pál* /*Paolo*/). Pochi vezzeggiativi e diminutivi sono diventati cognomi, tra

8. Benkő: MNy. XLVIII (1952), 203-204.

9. Fludorovits: MNy XXVI (1930), 198.

10. Léka, Lena, Lenca, Lenci, Lóci, Lőri(ke), Nőri(ke), Nörke; Ladó: Magyar utónévkönyv /Nomi di battesimo ungheresi/. Akadémiai Kiadó, 1972, Budapest, 187. In Ladó-Bíró: Magyar utónévkönyv. Vince Kiadó, 1998, Budapest, 87 troviamo invece *Lőrincke*, *Lóci*, *Lőke*, *Lörke*, *Lőri(ke)*, *Lenci*.

11. Un poeta ungherese della prima metà di questo secolo, Szabó Lorinc (1900-1957) dedicò varie sue poesie al figliolo omonimo, chiamato appunto *Lóci*, cioè *Lorenzino*.

12. Benkő: Árpádkori személyneveink /I nostri nomi nel periodo degli Árpádi/. Magyar Nyelvőr, 74 (1950), 18-23.

13. Kálmán: op. cit. 55.

14. Kázmér: Régi magyar családnevek szótára /Dizionario degli antichi cognomi ungheresi, sec. XIV-XVII/. Edizione della Società di Linguistica Ungherese, 1993, Budapest, 685.

questi ricordiamo *Lőrő*, *Lóri*, *Lóre*. Oggi le varianti grafiche più frequenti del cognome sono *Lőrinc*, *Lőrincz*, *Lőrincz*, *Lőrincze*; senz'altro più raro è *Lőrincz*; sull'elenco telefonico del 1997 degli abbonati di Budapest (2 voll.) c'è un unico *Lőry* e un unico *Lóre*. I pur frequenti cognomi *Lőrinci*, *Lőrinczi*, *Lőrinczy* sono da considerarsi derivati (con il suffisso frequentissimo che indica provenienza *-i*) dai toponimi rispettivi (v. sotto).

3. *Lőrinc* in toponimi

Il nome *Lőrinc* entra anche in toponimi. Da una parte possono esserci dei toponimi che prendono il nome da un antico proprietario, si tratta cioè di nomi prediali. Abbiamo infatti toponimi come *Lőrinci* (dove il suffisso *-i*, originariamente *-é*, indica appartenenza); *Lőrincfalva*, *Újlőrincfalva*, *Lőrincfa* (con l'abbreviazione di *-falva* in *-fa*)¹⁵; *Lőrincpuszta*; *Lőrincvágása*; *Lőrincréve* in cui i secondi elementi indicano diversi tipi di insediamenti o formazioni geografiche anche artificiali (risp. 'paesotto'; 'casale'; 'radura'; 'traghetto'), il nome *Lőrinc* allude invece al proprietario (il genitivo con desinenza 0 è preposto, si tratta di uno specificatore possessivo). Si conosce anche il toponimo *Lőrinte(puszta)*, coniato dalla variante del nome già vista sopra. – Dall'altra parte invece una località può ricevere la denominazione dal nome del santo a cui la chiesa del posto è intitolata; in questo caso si tratta di agiotoponimi.¹⁶ In questi casi i due elementi compositivi del nome del santo (*Szent* 'santo' + *Lőrinc*) saranno riuniti in un unico nesso, segnalando anche nella scrittura il cambiamento (referenziale) di significato. I primi toponimi di questo tipo (*Szentlőrinc*) appaiono sporadicamente già nella seconda metà del Duecento, poi, con maggiore abbondanza, nel Trecento. Per quel che riguarda una distribuzione geografica dell'agiotoponimo, esso si trova per lo più nella parte occidentale del nostro Paese¹⁷, essendo Lorenzo un santo che si lega al cristianesimo occidentale. Spesso l'agiotoponimo è specificato da un elemento che serve per l'identificazione della località (*Ószentlőrinc* 'San Lorenzo Vecchio'; *Kiszentlőrinc* 'San Lorenzo Piccolo/Minore'; *Zalaszentlőrinc* 'San Lorenzo nella regione Zala'; *Pestszentlőrinc* 'San Lorenzo vicino a Pest'). In un unico toponimo è il nome del santo ad essere specificatore esso stesso: *Szentlőrinckáta*; qui la testa del sintagma è il toponimo *Káta* che è nome gentilizio diventato più tardi anche nome prediale; entro il grande feudo medievale dei *Káta* hanno differenziato

15. *Kázmér*: MNy. LXI (1965), 339.

16. *Mező*: *A templomcím a magyar helységnevekben / Agiotoponimi ungheresi, sec. 11-15/*. METEM-Könyvek, 1996, Budapest, *Szent Lőrinc*: 144-146.

17. *Mező*: *op. cit.* 227.

le diverse parti del proprio territorio specificandole appunto con i titoli delle diverse chiese.

4. *Lőrinc come nome comune*

Come nome comune la parola appare soltanto nei dialetti. Dai dialetti¹⁸ nord-occidentali abbiamo *lőrinc* (Burgenland: Oberwart, ungh. Felsőőr) e *lőrinclepke* (Slovacchia: Čučma, ungh. Csucsom) per indicare 'libellula'. Nel Transdanubio si conosce un tipo di pera chiamata *lőrinckörte* 'pera Lorenzo', lo stesso nella Transilvania (Cluj, ungh. Kolozsvár) *lőrinckovácskörte* 'pera del fabbro Lorenzo'; il nome allude un'altra volta al giorno di San Lorenzo, in quanto si tratta di un frutto la cui maturazione avviene attorno al 10 agosto. Ricordiamo infine il pur transilvano *lőrince* 'trepiede con manico e boccuccia per prepararci l'acquavite', forma in cui è evidente il suffisso diminutivo-vezzeggiativo *-ke*. Anche questo sviluppo semantico sarà da attribuire al giorno di San Lorenzo, quando molte frutta sono già mature, quindi adatte alla preparazione di acquavite.

5. *Lőrinc in locuzioni*

Il nome *Lőrinc* appare anche in alcune locuzioni. Tra quelle riportate nei più rinomati dizionari dei modi di dire e proverbi ungherese¹⁹ ricordiamo prima quella nota anche oggi: *Lőrinc van a dinnyében* /Lorenzo è, è entrato nell'anguria/; il detto sta chiaramente in connessione con il giorno di San Lorenzo, perché secondo l'esperienza popolare le angurie non sono più buone, gustose dopo il 10 agosto, la loro polpa comincia ad andare a male. Esistono anche varianti più volgari, quindi gergali del detto.²⁰ Da quest'uso abbiamo anche un aggettivo, usato esclusivamente riferito ad angurie, con il suffisso denominale *-os,-es*: *lőrinces* 'non più buona; farinosa, putrefatta'.

Sono molto meno conosciuti perché dialettali *ráül a Lőrinc a derekára* /Lorenzo siede sulla sua schiena/ 'ha mal di schiena per aver zappato molto' e *jön-megy, mint Lőrinc a csizmában* /va e viene, come Lorenzo negli stivali/ 'cammina sempre'. Il primo sta un'altra volta in connessione con il giorno di San Lorenzo, perché appunto in agosto c'è molto lavoro nella vigna, tra l'altro anche quello di zappare, aspettando le eventuali piogge che

18. *Új magyar tájszótár* /Nuovo dizionario dialettale ungherese/. 3. Akadémiai Kiadó, 1992, Budapest, 908-909.

19. Margalits: *Magyar közmondások és közmondásszerű szólások* /Proverbi e locuzioni proverbiali ungherese/. Ristampa anagrafica. Akadémiai Kiadó, 1995, Budapest, 514; O. Nagy: *Magyar szólások és közmondások* /Modi di dire e proverbi ungherese/. Gondolat, 1976, Budapest, 446.

20. *Belepisült/belefosott Lőrinc a dinnyébe* 'Lorenzo ha pisciato/cacato dentro l'anguria'.

servirebbero alla buona vendemmia. Una spiegazione per il secondo, per ora, non possiamo darla. Czuczor-Fogarasi conoscono anche il detto, „popolare”, *Lőrincz belebugyozik a vízbe /Lorenzo piscia nell'acqua/* e ne dà il significato che sarebbe ‘dopo il 10 agosto le acque cominciano a raffreddarsi, quindi bisogna abbandonare i bagni’.²¹ (Chissà perché, nei detti dialettali-popolari a Lőrinc si collega l'idea, l'atto dell'urinare?)

6. Connotazioni del nome Lőrinc per gli Ungheresi

Per l'ungherese medio la connotazione più evidente collegata al nome *Lőrinc* riguarda l'anguria e la sua maturazione, nei modi che abbiamo visto sopra. Anche altri usi (dialettali) del nome mettono in primo piano il giorno di San Lorenzo, quindi il 10 agosto, per la maggior parte dei casi in connessione con la maturazione di certi frutti e il cambiamento del tempo: dalla metà di agosto si avvertono i primi segnali dell'arrivo dell'autunno.

LORENZO IN ITALIANO

1. Lorenzo come nome di battesimo

Lorenzo è un nome abbastanza diffuso e popolare in Italia, perciò il numero delle persone chiamate così è assai alto; in proporzione alla diffusione ungherese, l'italiano *Lorenzo* viene scelto più frequentemente per denominare i bambini. Secondo una data dell'anno 1995 in Italia vivevano 118.000 persone battezzate col nome *Lorenzo*. Inoltre esistono anche varianti di *Lorenzo*: *Laurenzo* (20), *Laurenzio* (50), *Laurento* (20); o alterati: *Lorenzino* (700), *Laurentino* (150), *Lorentino* (100); e anche abbreviati: *Renzo* (121.000), *Rienzo* (250), *Rienzi* (100), *Arienzo* (100), *Renzino* (50). La frequenza del nome di battesimo *Lorenzo* è dovuta anche all'esistenza della variante femminile *Lorenza* (23.000 donne battezzate con questo nome nel 1995), anche essa presente – come si è visto nel caso dell'equivalente maschile – non solo nella sua forma originale (cioè *Lorenza*), ma anche in forme variate, alterate e abbreviate. Le varianti: *Laurenza* (150), *Laurenzia* (100); gli alterati: *Lorenzina* (7.000), *Laurentina* (80), *Lorentina* (100); e infine gli abbreviati: *Renza* (4.000) e *Renzina* (250).²²

Le numerose forme di *Lorenzo* sono dunque varianti o nomi alterati e abbreviati. La forma originale latina da cui derivano è

21. Czuczor-Fogarasi: *A magyar nyelv szótára /Vocabolario della lingua ungherese/. Vol. III. Emich, 1865, Pest, 1558.*

22. De Felice: *Dizionario dei nomi italiani. op. cit. 238.*

LAURENTIUS, il quale ha più significati: può continuare l'antico gentilizio latino con il senso 'cittadino di Laurento', cioè di LAURENTUM, antica città del Lazio.²³ L'altro significato che è collegato alla forma latina LAURUS 'alloro',²⁴ è possibile anche perché LAURENTUM secondo l'etimologia popolare deriva da LAURETUM, 'bosco di lauri'.²⁵

Le diverse varianti attestano l'etimologia latina del nome, e presentano le diverse fasi della trasformazione secondo i cambiamenti regolari avvenuti tra il latino volgare e l'italiano. La scomparsa della consonante *-s* è molto diffusa, già nel latino arcaico, nel secolo IV a. C. troviamo esempi come CORNELIUS > CORNELIO²⁶. La *-u* in posizione finale si apre in *-o* in tutte le parole italiane. Il dittongo AU della forma latina diventa *o* aperta, quindi monottongo, in certe parti dell'Italia (nel Sud) invece rimane il dittongo originale, e in Sardegna diventa ancora più aperta, diventa *a*: per es. LAURU²⁷ > *alloro* (nel sardo *lari*). La palatalizzazione al contatto con la semivocale /j/ è un fenomeno panromanzo, attestato già nel secolo II dalle diverse grafie: per es. VINCENZUS per VINCENTIUS²⁸. La semivocale /j/ palatalizza la /t/ la quale si trova davanti a essa, e infine la /j/ scompare, fondendosi totalmente nella consonante precedente.

Le varianti del nome *Lorenzo* – come si è visto – sono numerosissime. La distribuzione delle diverse forme riflette la loro popolarità che cambia da regione a regione: p. es. *Laurento* è presente innanzitutto nel Centro-Nord e in Abruzzo, mentre le varianti aferetiche *Rienzo* e *Rienzi* appaiono soprattutto in Emilia-Romagna e in Toscana²⁹, il che è interessante, perché il nome *Rienzo* è ripreso dal tribuno e capopopolo romano, Cola di Rienzo, vissuto nel XIV secolo.

Oltre alle varianti diminutive-vezzeggiative del nome di *Lorenzo* (e di *Lorenza*) che possono essere date ufficialmente, esistono naturalmente anche tante altre forme, composte con i generali suffissi diminutivi, o nate in seguito al successo di qualche personaggio famoso o opera popolare. Ad es. la variante *Lola*, come nome ipocoristico di *Lorenza*, esisteva già precedentemente in Sicilia, ma è diventata più frequente dopo la diffusione della canzone le cui prime parole sono „*Lola, cosa impari a scuola...*”, composta per il ballo di origine statunitense *charleston*; ma la sua popolarità può essere spiegata anche con il nome

23. De Felice: *Dizionario dei nomi italiani*. op. cit. 238.

24. La Stella: op. cit. 225.

25. De Felice: *Dizionario dei nomi italiani*. op. cit. 238.

26. Tamás: *Bevezetés az összehasonlító neolatin nyelvtudományba / Introduzione alla filologia romanza*/. Tankönyvkiadó, 1978, Budapest, 58.

27. Tamás: op. cit. 51.

28. Tekavčić: *Grammatica storica dell'italiano*. Il Mulino, 1982, Bologna, I, 251-252.

29. De Felice: *Dizionario dei nomi italiani*. 238.

della protagonista della *Cavalleria Rusticana* di Giovanni Verga, o con il nome della danzatrice scozzese, ma creola per parte materna, Lola (Dolores) Montez³⁰.

2. Lorenzo nei cognomi

Abbiamo visto la ricchezza delle varianti di *Lorenzo*; lo stesso si nota nel caso della formazione dei cognomi con questo nome di battesimo. Elenchiamo le diverse forme del cognome derivato dal nome *Lorenzo*, esaminandone alcune in seguito.

Le forme attestate nei differenti dizionari sono le seguenti:

- *Lorenzi* e le sue varianti *Laurenzi*, *Laurenti*, *Laurentis*;
- *De Lorenzo* e *Di Lorenzo* con le varianti *De Lorenzis*, *De Laurenzis* e *De Laurentis*;
- le forme alterate e derivate: *Lorenzetti* e *Lorenzetto*, *Lorenzini* e *Lorenzen*, *Lorenzoni* e *Lorenzon*; *Lorenzato*, *Lorenzutti* e *Lorenzuti*;
- le forme abbreviate: *Renzi* e *De Renzi* o *De Renzis*; *Rensi*; *Renzo* e *Renza*; *Renzetti*, *Renzini*, *Renzoni*, *Renzulli* e *Renzullo*.³¹

Tra i cognomi elencati alcuni sono diffusi in tutta l'Italia, altri invece sono presenti solo in certe regioni (quelle forme che erano state modificate secondo le caratteristiche fonetiche regionali). I cognomi più frequenti tra quelli che si trovano in tutte le parti del paese sono *Lorenzi* e *Renzi*, tra i quali il primo appare in un maggior numero nella parte settentrionale (Veneto, Emilia-Romagna e Toscana). Le varianti *Lorenzen*, *Lorenzon*, *Lorenzato*, *Lorenzutti* e *Lorenzuti* sono di origine veneta.³² Ad es. *Lorenzato* è un cognome creato con il suffisso tipicamente veneta *-ato*, il cui valore funzionale può essere definito „derivato”; anche *Lorenzon* è una forma veneta (che similmente a tanti altri cognomi piani veneti finisce in consonante, quindi è tronco, come per es. *Zambón*) in cui si osserva molto chiaramente l'indebolimento della vocale finale postonica e infine la caduta di essa.³³ Le varianti latineggianti di *Lorenzi*, quindi *Laurenzi* e *Laurenti* appaiono soprattutto nel Lazio, e *Laurentis* nel Trentino. Tra le varianti della forma abbreviata *Renzi*, la forma *Rensi* è presente soprattutto al Nord, mentre *Renzulli* a Napoli. I patronimici formati con la preposizione possessiva *di* e con la variante latineggiante *de* (*Di Lorenzo*, *De Lorenzo*, ecc.) si trovano prima di tutto nell'Italia meridionale.³⁴

30. Pellegrini: *Toponomastica italiana*. Hoepli, 1990, Milano, 155.

31. De Felice: *Dizionario dei cognomi italiani*. Mondadori, 1978, Milano, 154.

32. De Felice: *Dizionario dei cognomi italiani*. op. cit. 154.

33. De Felice: *I cognomi italiani*. Il Mulino, 1980, Bologna, 222.

34. De Felice: *Dizionario dei cognomi italiani*. op. cit. 154.

3. Il nome di Lorenzo in toponimi

Tra i toponimi formati con il nome di *Lorenzo* ne troviamo vari tipi. Tra essi alcuni sono formati da un solo vocabolo (quindi sono derivati dell'originale nome di battesimo), altri invece sono costituiti da più parole, il che si deve al fatto che molti di essi ricordano il nome del santo.

Tra le forme derivate troviamo naturalmente nomi prediali, cioè toponimi che probabilmente alludono all'antico proprietario del territorio. Ad es. *Lorenzana*, nome del borgo delle colline pisane (attestato nel sec. X), la cui etimologia è la connessione dell'antroponimo latino LAURENTIUS e del suffisso aggettivale -ANUS, -ANA, che indica appartenenza.³⁵ Con lo stesso nome, ma in forma latineggiante troviamo anche un altro luogo in Italia, chiamato *Laurenzana*, in cui quindi non avvenne la monotongazione del dittongo AU. Questo toponimo indica un centro, nei dintorni di Potenza. L'etimologia è uguale a quella di *Lorenzana*, è interessante però, che in certi documenti apparve la forma maschile *Laurenzano*, dovuta all'incertezza della resa grafica della *-e* finale della variante locale pronunciata *laurenzànè*.³⁶ Il toponimo *Laurenzana* si trova anche vicino a Napoli.³⁷ A questo gruppo appartiene anche il toponimo *Loranze*, località al nord di Torino, il cui primitivo nome romano era *Pedanea*, citato come sede di una *corte*, più tardi però al luogo fu dato un altro nome, *Laurodonum*, il quale, con il passare del tempo, ebbe diverse modificazioni (vengono attestate anche delle forme come *Laurenciacum* o *Lorenzaio*, ecc., e pochissime volte anche con il suffisso -ANUS), sempre comunque con il significato '(fondo) appartenente a Lorenzo'.³⁸ Altri esempi per i toponimi prediali sono *Lorenzaso* e *Lorenzago di Cadore* (in ambedue troviamo il suffisso prediale), quest'ultimo chiamato fino al 1940 semplicemente *Lorenzago* (si trova nei dintorni di Belluno), poi si è aggiunta la parola *Cadore*, i che è un composto gallico (*catu-bri(g)um*) col probabile significato 'roccaforte'.³⁹

Troviamo numerosi agiotoponimi, cioè toponimi che derivano dal nome di un santo: probabilmente perché la chiesa del luogo porta il suo nome. In Italia esistono agiotoponimi composti dal solo nome del santo: *San Lorenzo* in Reggio Calabria (San Lorenzo è anche il patrono

35. *Dizionario di toponomastica*. UTET, 1990, Torino, 361.

36. *Dizionario di toponomastica*. op. cit. 346.

37. *Pellegrini: Toponomastica italiana*. op. cit. 315.

38. *Dizionario di toponomastica*. op. cit. 361.

39. *Dizionario dei nomi geografici italiani*, TEA „I Dizionari” UTET, Editori Associati S.p.A., 1992, 274.

della città), *San Lorenzello* nei dintorni di Benevento (anche in questo caso si tratta del patrono del paese) nel nome del quale venne aggiunto il diminutivo per distinguerlo dal luogo intitolato *San Lorenzo Maggiore* della stessa provincia.⁴⁰ Vediamo che nell'italiano, a differenza dell'ungherese, non avviene la fusione dei due elementi (*san* e *Lorenzo*) in un unico nesso. Troviamo invece eccezioni, come per es. il toponimo *Sanluri* a Catania la cui etimologia è però discussa, perché può essere la forma dialettale di 'San Lorenzo', e può anche risalire al fitonimo *seddorù* < *sellorù* 'sedano'.⁴¹

Tra gli agiotoponimi troviamo alcuni che designano le diverse caratteristiche fisiche del luogo. Si vedano gli esempi già citati, quindi i due luoghi di Benevento, *San Lorenzello* e *San Lorenzo Maggiore*: nel caso del primo il diminutivo indica il territorio piccolo, minore dell'altro posto che dall'altra parte è confermato anche dall'aggettivo *Maggiore*. Dunque, la specificazione della grandezza serve per distinguere i due luoghi.

Altri agiotoponimi invece sono specificati dall'indicazione della posizione. Ad es. *San Lorenzo al Mare* (in riva al Mar Ligure), *San Lorenzo del Vallo* (a Cosenza, su un rilievo prospiciente la valle del Crati), *San Lorenzo in Campo* (a Pesaro), *San Lorenzo Isontino* (a Gorizia, in territorio isontino, così detto perché prossimo al fiume Isonzo).⁴²

Tra i toponimi composti con il nome di *San Lorenzo* possiamo scoprire alcuni che indicano il tempo di costruzione del luogo. Ad esempio, nei dintorni di Viterbo troviamo un posto chiamato *San Lorenzo Nuovo*, costruito tra 1775-1779 (quindi solo in quegli anni poteva essere considerato nuovo), al fine di realizzare un agglomerato urbano per le persone che avevano lasciato la città di San Lorenzo Vecchio a causa della malaria.⁴³

Un altro esempio in cui troviamo una specificazione è *San Lorenzo in Banale*, nel caso del quale *Banale* deriva forse da BANNUM 'distretto o giurisdizione' che con il suffisso -ALIS sta ad indicare l'appartenenza ad un BANNUM, circoscrizione feudale.⁴⁴

È interessante notare che – come si è visto nell'unico caso del toponimo ungherese in cui lo specificatore è *San Lorenzo* stesso (*Szent-lórinckáta*) – esistono alcuni esempi anche in Italia: *San Lorenzo Bellizzi* (a Cosenza) nel cui caso la testa del sintagma è il nome di un'antica famiglia⁴⁵ (probabilmente la quale possedeva un tempo il territorio); e *San Lorenzo di Sebato* il cui nome attuale esiste solo dal 1939, formato

40. *Dizionario di toponomastica. op. cit. 581.*

41. *Pellegrini: op. cit. 399.*

42. *Dizionario di toponomastica. op. cit. 581.*

43. *Dizionario di toponomastica. op. cit. 581.*

44. *Dizionario di toponomastica. op. cit. 581.*

45. *Dizionario di toponomastica. op. cit. 581.*

dall'agionimo e da *Sebato* che con molta probabilità indica il nome romano e la cittadina di *civitas Saebatum* (un etnico?).⁴⁶

4. Nomi comuni formati con il nome Lorenzo

Esistono solo pochissimi nomi comuni derivati dal nome di *Lorenzo*. L'aggettivo *laurenziano* ha più significati, perché deriva dal nome di *Lorenzo* che indica non solo il santo, ma anche il famoso Lorenzo de' Medici. Il primo significato, dunque, è 'di San Lorenzo', per esempio nelle connessioni *basilica laurenziana*, *Biblioteca Laurenziana*.⁴⁷ Il secondo significato è 'di Lorenzo de' Medici' o 'della famiglia Medici', per esempio nel nesso *poesia laurenziana*. Il terzo significato della parola deriva dal nome del fiume San Lorenzo dell'America Settentrionale, dall'aggettivo inglese *laurentian* italianizzato, il quale significa dunque 'del fiume di San Lorenzo' e da cui nella connessione *periodo laurenziano* abbiamo anche il senso 'il periodo più antico dell'era arcaica'.⁴⁸ Da non confondere con il nome precedente il sostantivo *laurenzìo*, raramente anche *laurencio*, *lorenzìo*, e anche *lawrencio*, *lawrenzìo*: essi possono essere considerati solo parenti lontani del nostro nome; si tratta infatti di un „elemento chimico radioattivo dal simbolo Lr”,⁴⁹ il cui nome risale a quello del fisico americano E. D. Lawrence († 1958).

Oltre all'aggettivo menzionato prima abbiamo trovato altre due parole, molto meno usate nel linguaggio quotidiano, anzi, molto probabilmente vengono utilizzate solamente dagli esperti: Il sostantivo femminile *lorenzénite* è il nome di un minerale, è una varietà di ramsayite contenente zirconio. Deriva anche esso dal nome di un personaggio famoso, dal mineralista danese J. Lorenzen. L'altro sostantivo invece viene dal campo della fitologia: *lorenza* (s. f.) deriva dal nome di *San Lorenzo*, e designa la pianta detta comunemente *bugola* o *bugula*⁵⁰ (pianta erbacea delle Labiate con stoloni, foglie ovate opposte e fiori blu-violetti⁵¹) e denominata in latino *Aiuga reptans*. Il sostantivo *lorenza* può essere usato anche come aggettivo nella connessione *erba lorenza*⁵².

5. Lorenzo in locuzioni

46. *Dizionario di toponomastica. op. cit.* 585.

47. „Biblioteca statale di Firenze situata nel complesso monumentale della basilica di San Lorenzo” (Sabatini-Coletti: DISC. Giunti, 1997, Firenze, 1375.

48. Zingarelli: *Vocabolario della lingua italiana*. Zanichelli, 1995, Bologna, 981.

49. DISC. *op. cit.* 1375.

50. In ungherese: 'infű'

51. Zingarelli: *op. cit.* 257.

52. *Dizionario Enciclopedico Italiano*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, 1970, Roma, 124.

Non troviamo invece – al contrario del caso dell'equivalente ungherese *Lórin*c – locuzioni fisse formate con questo nome, benché esistano alcune associazioni che si devono al fenomeno avvenente durante la notte di San Lorenzo. Sebbene quest'ultima forma di apparizione non appartenga al nostro studio basato su forme esistenti, presenti nei diversi dizionari, la menzioniamo, dato che con il passare del tempo potrà trovarsi anche in locuzioni fisse.

6. *Le connotazioni di Lorenzo per gli Italiani*

Il 10 agosto, giorno di San Lorenzo, per gli Italiani è accoppiato in primo luogo ad un fenomeno di astronomia: durante la notte del 10 agosto a volte è possibile vedere stelle cadenti, e siccome tutto ciò avviene proprio nel giorno di festa del santo, queste stelle simboleggiano le lacrime cadenti di San Lorenzo. Inoltre esiste anche una superstizione, secondo la quale chi vede una stella cadente può desiderare qualcosa. La notte di San Lorenzo è, quindi, in un certo senso il simbolo della speranza e del pianto.

I fratelli Taviani hanno realizzato nel 1982 un film intitolato *La notte di San Lorenzo* che parla della guerra contro i Tedeschi. La scelta del titolo è senz'altro per esprimere la speranza degli Italiani.

Anche il pianto è rappresentato artisticamente in una delle poesie di Giovanni Pascoli. Nella conosciutissima *X agosto*, giorno appunto in cui il padre del poeta fu ucciso in un'imboscata, la prima e l'ultima strofa incorniciano il drammatico paragone con la famiglia della rondine, collegando metaforicamente le stelle cadenti e lo sconere delle lacrime:

*„San Lorenzo, io lo so perché tanto
di stelle per l'aria tranquilla
arde e cade, perché sì gran pianto
nel concavo cielo sfavilla.*

(...)

*E tu, Cielo, dall'alto dei mondi
sereni, infinito, immortale,
oh! d'un pianto di stelle lo inondi
quest'atomo opaco del Male!”*

CZÖNDÖR KLÁRA

EL PAPEL DE LA TRADUCTOLOGÍA EN ESPAÑOL EN LOS PROGRAMAS DE LAS ESCUELAS SUPERIORES PARA LA FORMACIÓN DE PROFESORES

I. ASPECTOS GENERALES: ESTRUCTURACIÓN DE LA ASIGNA- TURA DE TRADUCTOLOGÍA

En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica „Péter Pázmány” la enseñanza de la traductología en lengua española abarca un periodo de cuatro semestres y se efectúa en dos clases semanales.

En el primer semestre el objetivo de dicha asignatura es introducir a los alumnos en los aspectos teóricos de la misma: nos ocupamos detalladamente de la función de la traducción, de la tipología de textos en la traducción y de las condiciones básicas de la enseñanza de la traductología. Además, en esta fase inicial resumimos los problemas gramaticales y estructurales de la traducción y tratamos del uso de los diccionarios.

Durante el primer año académico ponemos mayor énfasis sobre la traducción del español al húngaro y, sólo en el segundo año cobra más importancia la traducción del húngaro al español. Asimismo tratamos de no perder de vista la observación del principio de la gradación en el aprendizaje, en función del cual los alumnos primero traducen frases sueltas o textos breves y simples; para luego seguir con artículos más extensos, en lenguaje más complicado; y por fin traducimos cuentos y otros textos literarios o técnico-científicos.

Ya desde el primer momento es muy importante llamar la atención de los alumnos sobre el doble papel de la traducción: por una parte, la calidad del resultado demuestra el entendimiento del texto traducido; por otra parte, la capacidad misma del traductor para expresarse de una manera inteligible en su lengua materna. La mayoría de las veces es en este doble papel donde radican las dificultades de nuestros alumnos.

II. CONTENIDOS DE LA PROGRAMACIÓN DE LA ASIGNATURA

1. Modelos de traducción

El primer problema que se plantea es si traducir literalmente o de una manera más libre. Esta última también tiene sus límites, puesto que la traducción libre no significa traducción incorrecta. Por consiguiente, nuestra respuesta es que se debe traducir libre pero correctamente, de modo que el texto traducido refleje el contenido del original y, en lo posible, también su estilo. Otro aspecto que tenemos que tomar en consideración cuando traducimos es para quién lo hacemos y con qué objetivo.

Entonces se plantea la pregunta de cómo se puede responder a ambas condiciones. Quizás lo mejor es observar cómo lo hacen los expertos de la traducción. Para ello hemos elegido la primera parte del cuento de Julio Cortázar, „La noche boca arriba” y su versión húngara traducida por el profesor Attila Csép. Como podemos ver en los textos presentados a continuación, los mismos fragmentos están subrayados y llevan el mismo número en ambos textos. Por consiguiente, se nos presenta la posibilidad de comparar minuciosamente la versión húngara con el texto original:

J. Cortázar: *La noche boca arriba* (fragmento)

A mitad del largo zaguán del hotel pensó *que* (0) debía ser tarde, y *se apuró a salir* (1) a la calle y sacar la motocicleta del rincón donde el portero de al lado *le permitía guardarla* (2). En la joyería de la esquina vio que eran las nueve menos diez; *llegaría con tiempo sobrado a donde iba* (3). El sol se filtraba entre los altos edificios del centro, él – porque *para sí mismo, para ir pensando* (4), no tenía nombre – montó en la máquina *saboreando* (5) el paseo. La moto ronroneaba entre sus piernas y un viento fresco le agitaba los pantalones.

Dejó pasar los ministerios y *la serie de* (6) comercios con brillantes vitrinas de la calle Central. Ahora entraba en la parte más agradable del trayecto, *el verdadero paseo* (7): una larga calle bordeada de árboles con poco tráfico y amplias villas que *dejaban venir los jardines* (8) hasta las aceras, *apenas demarcadas por setos bajos* (9). Quizás algo distraído, pero corriendo sobre la derecha *como correspondía* (10), se dejó llevar por la tersura, por la leve crispación de ese día apenas empezado. Tal vez su involuntario relajamiento *le impidió prevenir* (11) el accidente. Cuando vio que la mujer parada en la esquina se lanzaba a la calzada *a pesar de las luces rojas* (12), ya era tarde *para las soluciones fáciles* (13). Frenó con el pie y la mano, (14) *desviándose* (15) a la izquierda; oyó el grito de la mujer, y *junto con el choque* (16) *perdió la visión* (17). Fue como dormirse de golpe.

Volvió bruscamente del desmayo. Cuatro o cinco hombres jóvenes lo *estaban sacando* (18) de debajo de la moto. Sentía gusto a sal y sangre, le dolía una rodilla, y cuando lo alzaron, gritó, porque no podía soportar *la presión en el brazo derecho* (19). *Voces que no parecían* (20) *pertenecer a las caras suspendidas sobre él lo alentaban con bromas y seguridades* (21). *Su único alivio fue* (22) la confirmación de que *había estado en su derecho* (23) al cruzar la esquina. Preguntó *por la mujer* (24), *tratando de dominar* (25) la náusea que le ganaba la garganta. Mientras lo llevaban *boca arriba* (26) hasta una farmacia próxima, supo que la causante del accidente *no tenía más que rasguños en las piernas* (27).

La ambulancia policial llegó a los cinco minutos, y subieron a una camilla blanda donde pudo tenderse a gusto. Con toda lucidez, *pero sabiendo* (28) *que estaba bajo efectos* (29) de un shock terrible, dio sus señas *al policía que lo acompañaba* (30). El brazo casi no le dolía; *de un corte en la ceja goteaba* (31) sangre por toda la cara. Una o dos veces se lamio los labios para *beberla* (32). Se sentía bien, era un accidente, *mala suerte* (33); *unas semanas quieto* (34) y nada más. El vigilante de dijo que la motocicleta no parecía muy *estropeada* (35). El vigilante le dio la mano *al llegar al hospital* (36) y le deseó buena suerte. *Ya la náusea volvía poco a poco* (37); mientras lo llevaban en una camilla de ruedas hasta un pabellón del fondo, cerró los ojos y deseó *estar dormido* (38) o *anestesiado* (39). Pero lo tuvieron largo rato en una pieza *con olor a hospital* (40), *llenando una ficha* (41), *quitándose* (42) la ropa y *vistiéndolo* (43) con una camisa grisácea y dura. Le movían cuidadosamente el brazo, *sin que le doliera* (44). Las enfermeras bromeaban todo el tiempo, y si no hubiera *sido por las contracciones del estómago* (45), *se habría sentido muy bien, casi contento* (46).

Lo llevaron a la sala de radio, y veinte minutos después pasó a la sala de operaciones. *Alguien de blanco, alto y delgado* (47) se le acercó y se puso a mirar la radiografía. Manos de mujer le acomodaban la cabeza, sintió que lo pasaban de una camilla a otra (48). El hombre de blanco se le acercó otra vez, *sonriendo* (49), *con algo que le brillaba* (50) en la mano derecha. Le palmeó la mejilla e hizo una señal a *alguien parado atrás* (51).

Éjszaka, hanyatt fekvé

A szálloda hosszú folyosójának közepén arra gondolt, hogy *már* (0) késő lehet, *sietősen kilépett* (1) az arcára hogy előhossa a motorkerékpárját a kukából, ahol a szomszéd *bázmester engedélyével tartotta* (2). A sarki ékszerboltban látta, hogy tíz perc múlva lesz kilenc, még *bőven odaér* (3). A napfény beszűrődött a belváros magas épületei közé, és ő – *nevezzük így, mert gondolataiban nem volt neve a maga számára* (4) – felült a motorra, *élvezte* (5) az utat. A gép zümmögött a két térde közt, nadrágját friss szél lebegtette.

Maga mögött hagyta a minisztériumokat és a Central utca fénylő *kirakatait* (6). Most érkezett az út legkellemesebb szakaszához, mely *igazi sétamotorozást ígért* (7): fákkal szegélyezett hosszú út, gyér forgalom, tágas villák, a *járdáig lenyúló kertekkel* (8), a kertek végét csak az *alacsony sövények jelezték* (9). Talán kissé szórakozottan, *de szabályosan* (10) a jobb oldalon haladva, hagyta, hogy az épp csak felvirradt reggel ragyogása, a könnyű vibrálás magával sodorja. Talán akaratlan elernyedése *akadályozta meg, hogy megelőzze* (11) a balesetet. Mikor meglátta, hogy a sarkon álló asszony a piros jelzéssel *nem törődve* (12) az úttestre lép, már késő volt, hogy *egyszerű megoldást keressen* (13). Fékezett kézzel és lábbal *is* (14), *kitért balra* (15); hallotta az asszony sikoltását, és az ütközéssel *egy időben* (16) *elsötétült előtte a világ* (17). Mintha egyszeriben elaludt volna.

Ájultából hirtelen tért magához. Négy vagy öt fiatalember *bízta ki éppen* (18) a motor alól. Só és vér ízét érezte, az egyik térde fáj, s amikor megemelték, felkiáltott, mert nem tudta elviselni, hogy *megszorítják a jobb karját* (19). *Tréfás, bátorító hangok, melyek mintha nem* (20) is a fölé hajló *emberektől származnának* (21). *Egyedül az vigasztalta* (22), hogy *amit hallott, az őt igazolta, azt ugyanis, hogy szabályosan baladt át a keresztelésében* (23). Megkérdezte, hogy *mi történt az asszonnyal* (24), s *közben igyekezett legyűrni* (25) a torkát fojtogató hányingert. Mialatt a közeli gyógyszerárba vitték (26), megtudta, hogy a baleset okozója *megúsztatta néhány karcolással a lábán* (27).

A rendőrségi mentőautó öt perc múlva ért oda, puha hordágyra fektették, melyen kedvére végignyúlhatott. A *kísérő rendőrnek* (30) teljes szababattal diktálta be az adatait, *de közben tudta* (28), hogy *borzalmas soké hatása alatt áll* (29). A karja szinte nem is fáj; a *szemöldöke viszont felbasadt* (31), s a szivárgó vér végigcsurgott az arcán. Egyszer-kétszer megnyalta az ajkát, hogy lenyelje a *vért* (32). Jól érezte magát, baleset történt, *nem volt szerencséje* (33); *néhány hétig fekiüdni fog* (34), ennyi az egész. Az ügyeletes elmondta, hogy a *motornak szemmel láthatóan nem történt* (35) különösebb baja. *Amikor megérkeztek a kórházhoz* (36), az ügyeletes kezét nyújtott, és jó szerencsét kívánt. *Lassan újból elfogta az émelegés* (37); miközben egy kerek hordágyon egy hátsó pavilonba vitték, lehunyta a szemét, és azt kívánta, hogy *bár elaludna, vagy elaltatnák* (38) *kloroformmal* (39). De még jó darabig egy *kórházszagú* (40) szobában tartották, *közben kitöltöttek egy kartotékot* (41), *a ruháját levették róla* (42), és szürkés színű *kemény inget adtak rá* (43). A karját óvatosan mozgatták, *hogy ne fájjon* (44). Az ápolónők szünet nélkül tréfálgoztak vele, s ha a *gyomrát nem szorongatta volna a görcs* (45), *szinte elégedettnek érezte volna magát* (46).

Röntgenre vitték, és húsz perccel később a műtőbe került. *Egy fehérbe öltözött magas, sovány alak* (47) lépett hozzá, és szemlélni kezdte a felvételt. Női kezek igazították meg a fejét, és érezte, hogy a hordágyról

átteszik egy másik fekhelyre. *Majd* (48) ismét odalépett a fehér ruhás, *mosolygott* (49), s a *jobb kezében megcsillant valami* (50). Megveregette az arcát, és intett valakinek, *aki a fejénél állt* (51).

2. PROCEDIMIENTOS DE LA TRADUCTOLOGÍA

Empezamos a analizar los textos referidos en la primera clase y tratamos de agrupar los cambios efectuados por el traductor, los cuales a grandes rasgos fueron los siguientes:

muchas veces el traductor cambió la estructura gramatical del texto original (1, 2, 4, 5, 8, 9, 10, 11, etc.)

a menudo completó el texto o con una sola palabra o a veces con más (7, 14, 16, 18, 24, etc.)

algunas veces omitió o contrajo algunas palabras (3, 6, 8, 37)

unas veces utilizó términos más generales; otras veces más concretos que los textos en original; e incluso utilizó antónimos en la traducción (31, 33, 35).

Esta comparación bastante detallada hizo posible que los alumnos se dieran cuenta de que, cuando traducimos un texto, siempre nos vemos obligados a hacer cambios y transformaciones parecidos a los enumerados. Estos cambios, o mejor dicho procedimientos de la traductología, no se efectúan al azar, sino según el contexto lingüístico-cultural en que se hallen.

Una vez aclaradas las transformaciones a efectuar, las analizamos punto por punto. Las más importantes se detallan a continuación:

A. Cambios

1. *Cambios gramaticales*

2. *Cambios léxicos*

B. Complementación, omisión, contracción y disgregación

C. Reordenación

Centrémonos en cada una de dichas transformaciones:

A. Cambios

1. *Cambios gramaticales*

Estos cambios, por lo general, se llevan a cabo de una manera automática. En el caso de los sustantivos utilizamos plural en vez del singular y al revés; la voz activa en lugar de la voz pasiva. Un fenómeno muy frecuente es cuando cambiamos la categoría de las palabras, p.ej. utilizamos el verbo en vez del sustantivo y al revés:

Elegido el presidente, se pasó al nombramiento de los consejeros.

Az elnök megválasztása után a tanácsosok kinevezésére került sor.

2. Cambios léxicos

Recurrimos a este método cuando según el contexto o nuestros conocimientos socio-culturales, generalmente utilizamos palabras que reflejan mejor el contenido del texto:

Entretanto siguieron bebiendo cerveza después de la sopa, con los entremeses vino ligero que el viejo mezcló con agua mineral.
Közben folyton ittak, a leves után sört, az előételhez finom homoki bort, amit az öreg parádi vízzel kevert.

Entre estos cambios los más importantes son:

los cambios léxicos realizados en expresiones, modismos y fraseología – en estas construcciones las palabras a menudo pierden su significado original, y por lo tanto, no deben traducirse palabra por palabra:

hozni	–	traer
döntést hozni	–	tomar una decisión

concretización y generalización:

A testvérem tanár.

En este caso tenemos que saber si „testvér” es varón o hembra:

Mi hermano /a es profesor/a.

En español frecuentemente utilizamos sustantivos de significado más general, como p.ej.: „cosa, asunto, hecho, persona”. Al traducir estas palabras, muchas veces las sustituimos con palabras más concretas, con pronombres o las omitimos:

Habrían hecho cualquier cosa, con tal de no deteriorar su imagen en ese mercado.

Bármit megtettek volna annak érdekében, hogy arculatuk ne károsodjon ezen a piacon.

Adaptación – utilizamos este método, cuando traducimos unas palabras o expresiones difíciles o intraducibles con términos parecidos y que mejor correspondan al contexto. Esta transformación es muy frecuente en la traducción de expresiones, modismos, refranes y denominaciones de distinto ámbito cultural:

No me quedan sino diez pesetas.
Csupán tíz pezetám maradt.

Sin que dijéramos nada, ya sabíamos qué tenemos que hacer.
Anélkül, hogy mondott volna valamit, tudtuk, mit kell tennünk.

B. *Complementación, omisión y disgregación – Complementación*

A lo largo de la traducción muchas veces añadimos unas palabras, expresiones o frases que no aparecen en el texto original; y que sin embargo, resultan indispensables, ya que lo que traducimos no son sólo palabras y frases sino textos. Esta agregación siempre depende del contexto mismo. A veces nos ayudan nuestros conocimientos exteriores al texto, tales como civilización, grado de conocimiento del tema tratado:

...casas y pueblos callejeros fueron pasto de las llamas...
 ...házak és utcai bódék váltak a tűz martalékává...

A su llegada al hospital, se encontró con que la abuela ya había muerto.
 A kórházba érve az a hír fogadta, hogy a nagymama már meghalt.

He oído cosas semejantes.
 Már hallottam ilyesmiről.

el Ebro	–	az Ebro folyó
a Tisza	–	el río Tisza
islas estratégicas	–	stratégiai fontosságú szigetek

Esta región fue la más amenazada.
 A természeti csapás ezt a területet sújtotta a legjobban.

Omisión

Cuando traducimos algún texto, podemos omitir elementos o palabras que desde el punto de vista del contexto no contienen información de relevante importancia y cuya traducción sería torpe.

A menudo es indispensable la omisión, puesto que el mismo texto original está lleno de palabras expletivas, carentes de información alguna:

Los datos enviados a la Tierra por un módulo espacial indican que en el planeta Venus se encuentran gigantes volcanos activos.
 Azok az adatok, amelyeket egy űrszonda továbbított a Földre, arra utalnak, hogy a Vénuszon hatalmas, működő vulkánok vannak.

Contracción y disgregación

Cuando traducimos algún texto, ocurre con frecuencia que el mismo significado expresado con una sola palabra en una lengua se expresa con varias en la otra y viceversa:

Tiene nueve hermanos y hermanas.
 Kilenc testvére van.

Como consecuencia de las lluvias abundantes, los campos fueron inundados.
Az esőzések miatt víz alá kerültek a földek.

Reordenación

Esta transformación corresponde al cambio del orden de algunas palabras, expresiones u oraciones del texto original. La reordenación puede ser obligatoria o libre:

bajo la influencia del alcohol	–	alkohol hatása alatt
secretario general	–	főtitkár
los países en cuestión	–	a szóban forgó országok

Estos ejemplos representan cambios obligatorios.

Las siguientes formas, por lo general, se anteponen en la traducción húngara, mientras que en español aparecen al final de las noticias:

...según el parte médico facilitado ayer.
A tegnap közzétett orvosi jelentés szerint...
...según informa Efe..
Az Efe hírügynökség jelentése szerint...

También podemos cambiar el orden de las oraciones en los periodos condicionales:

Me habría gustado hacer un poco de yoga si hubiera tenido tiempo.
Ha lett volna időm...

Los ejemplos dados en los puntos anteriores sólo sirven para ilustrar algunos casos, sin constituir una enumeración exhaustiva del fenómeno en cuestión.

III. PROBLEMAS QUE SE PLANTEAN DURANTE EL PROCESO DE LA TRADUCCIÓN

1. El contexto

Como ya hemos mencionado antes, no son palabras o frases aisladas lo que traducimos sino textos. Cada texto forma un conjunto coherente cuyas partes pueden ser incomprensibles sin conocer todo el texto o el contexto. Por consiguiente, podemos traducir correctamente sólo si toma-

mos en consideración las correlaciones dentro del texto, es decir el contexto mismo. De ello se desprende que, antes de empezar a traducir, es indispensable leer todo el texto completo. El contexto, por extensión, también abarca su correlación con otros textos (hipertextos); con el idioma en cuestión y con la cultura correspondiente. De ahí que, a menudo, el conocimiento de todo el texto tampoco sirva para lograr la traducción adecuada, pues hay que conocer el contexto en el sentido más amplio de la palabra, es decir, la situación socio-cultural a la que el texto corresponde.

La civilización como disciplina forma parte integrante de la traductología. Tenemos que disponer de unos conocimientos básicos y de actualidad, tales como p.ej. en el caso de España, su historia, su forma de estado, el partido gobernante actual, su tradición literaria, sólo por mencionar unos cuantos.

2. Los problemas estructurales de la traducción

Dentro de este punto nos hemos ocupado de una serie de cuestiones que se plantean a cada paso durante el proceso de la traducción, y que quizás presenten las mayores dificultades para los alumnos.

Cuando traducimos un texto, el primer paso es, después de leer el texto completo, dividirlo en partes y establecer la relación entre ellas. La división siempre se hace tomando como base el contexto. Con su ayuda se capta el significado total del texto. El siguiente paso es reflejarlos en la traducción misma.

3. Elementos gramaticales que garantizan la coherencia del texto

El contexto, la coherencia entre los componentes oracionales se asegura por distintos medios gramaticales y léxicos. Aquí quisiéramos ocuparnos de los primeros, que serían los siguientes:

Los pronombres – que dentro del texto hacen referencia a antecedentes en distinta posición. En caso de un pronombre, cuyo antecedente es un sustantivo, es aconsejable traducirlo con la repetición del mismo:

El ladrón dejó a la mujer en su cuarto, después de que ella se lo había rogado varias veces.

A tolvaj az asszonyt a szobájában hagyta, miután a nő ezt többször is kérte tőle.

Las conjunciones – El texto traducido depende, en grado considerable, del uso adecuado de las conjunciones. El español utiliza menos conjunciones, por consiguiente, cuando traducimos algún texto español al

húngaro, tenemos que utilizar muchas estructuras conjuncionales. (Véase los números 25 y 31 en el texto adjunto).

4. Problemas gramaticales de la traducción

La voz pasiva – se traduce de las siguientes formas:

a. con la misma voz pasiva:

El libro va a ser publicado dentro de poco.
A könyv hamarosan kiadatik.

Pero esta forma sólo se utiliza en textos arcaizantes.

b. con la voz activa:

Este libro fue escrito por Delibes.
Delibes írta ezt a könyvet.

c. con una forma impersonal:

La carta fue enviada por correo aéreo.
A levelet légipostán küldték el.

d. cambiando el sujeto de la oración:

Los resultados figuran en el dibujo No 1.
Az eredményeket az 1. ábra szemlélteti.

e. con la voz activa, utilizando un verbo intransitivo:

En Hungría pocos monumentos históricos se han conservado.
Magyarországon kevés műemlék maradt fenn.

Desde luego hay también otras soluciones; ahora nos hemos limitado a presentar las más frecuentes.

Construcciones atributivas – En el idioma húngaro el atributo, generalmente, va antepuesto, es decir precede al sustantivo a que se refiere. En español el atributo adjetival normalmente va postpuesto:

los cables de deshecho

– hulladék huzalok

el madroño que aparece en el escudo

– a címeren látható/található szederfa

el municipio mejor dotado en superficies verdes

– a zöldterülettel legjobban ellátott város

Al traducir estas construcciones oracionales tenemos que, en primer lugar, recurrir al cambio del orden de palabras, de la estructura gramatical y añadir complementos. A continuación vamos a presentar algunas formas típicas de dichas operaciones:

Atributo sustantivo con preposición – al traducirlo al húngaro se nos ofrecen las siguientes soluciones:

a. en la traducción utilizamos adjetivos compuestos:

una muchacha de ojos azules – egy kékszemű kislány

b. sustantivos compuestos:

máquina de escribir – írógép

c. estructura atributiva compleja:

una estatua de mármol – márványból készült szobor/márványszobor

d. atributo posesivo:

el coche de tu padre – az apád autója

Construcciones atributivas con participio – Podemos utilizar en la traducción dos formas: o transformamos la construcción en frase subordinada o bien utilizamos el mismo participio:

La factura comercial legalizada por el cónsul...

A konzul által hitelesített kereskedelmi számla.../ A kereskedelmi számla, amelyet a konzul hitelesített...

Construcciones atributivas a modo de aposición – Algunos adjetivos, que generalmente rigen preposición, y van postpuestos a los sustantivos, se traducen igual que las construcciones de participio:

... efectos peculiares del proceso de traducción...

... a fordítás folyamatára jellemző hatások/olyan hatások, amelyek a fordítás folyamatára jellemzőek...

Si la construcción con participio recibe mayor énfasis, se coloca al principio de la frase. O se traduce como si ocupara su lugar habitual o con una frase de complemento circunstancial de tiempo:

Dicha su opinión, no volvió a pronunciar ni una palabra.

Miután elmondta a véleményét, többet egy szót sem szólt./Egy szót sem szólt, miután.../Véleménye elmondása után...

El infinitivo – En español el uso del infinitivo es más frecuente y más variado que en húngaro. Puede servir:

– para abreviar la frase subordinada de finalidad, de tiempo, condicional, etc. En húngaro, por lo general, se traduce con una frase subordinada:

Voy a casa para echarme la fiesta.

Azért megyek haza, hogy sziesztázzak.

De no llegar puntualmente...
Ha nem érkeznék meg pontosan,...

– para sustantivar el verbo:

Estudiar así no tiene sentido.
Nincs értelme így tanulni.

El gerundio – también sirve para abreviar oraciones circunstanciales de tiempo, de causa, etc. En húngaro, o se traduce con la frase subordinada correspondiente o con el mismo gerundio:

Se cayó subiendo por las escaleras.
Miközben felfelé ment a lépcsőn, elesett./A lépcsőn felfelé menve.../menet...
Habiendo sido despedido, empezó a buscar otro puesto.
Mivel/miután/elbocsáttatván/elbocsátása után... /Elbocsátották, ezért állás után nézett.

El participio – puede servir para abreviar oraciones circunstanciales de tiempo, causa, etc. Es aconsejable traducir estas construcciones con la frase subordinada correspondiente, para evitar torpezas estilísticas:

Reparados los coches, seguimos la aventura.
Miután megjavítottuk/megjavították az autókat...,
Se calló asustada ante lo sucedido.
Elhallgatott, mivel megijedt a történeteket látva/hallva.

Negación – En español hay toda una serie de estructuras afirmativas o negativas que se traducen al húngaro con antónimos o con construcciones de sentido opuesto:

en mi vida – soha életemben
en absoluto – egyáltalán nem
Ahora estudia más que nunca.
Most többet tanul, mint valaha.
No me quedan más de diez pesetas.
Csak/csupán tíz pezetám maradt.

5. Problemas léxicos de la traducción y el uso de los diccionarios

Dentro de la traductología en español, los problemas léxicos de la traducción y el uso de los diccionarios forman un capítulo aparte. Es muy importante, ya desde el comienzo, que los alumnos entiendan y tengan

siempre presente que las palabras de dos idiomas nunca se corresponden perfectamente, tal como las escribimos a veces en nuestro vocabulario:

la mesa	–	asztal
la silla	–	szék

La correspondencia de las palabras es siempre parcial y la igualdad arriba mencionada resulta falsa. La palabra „mesa” también significa „fennsík, feladat, munkakör, lépcsőforduló, lépcsőpihenő”, al mismo tiempo la palabra „asztal” puede corresponder a palabras como „escritorio, mostrador, banco, tablero, etc.”.

Un diccionario bilingüe no puede presentar todos los matices de significado de todas las palabras, no sólo debido a límites cuantitativos, sino por el simple hecho de que la palabra siempre puede cobrar un nuevo significado, desconocido en el momento de compilar el diccionario.

Es muy importante llamar la atención de los alumnos sobre el hecho de que no deben ceñirse tanto al significado dado en el diccionario. El problema radica en la creencia de que el significado, las connotaciones que corresponden al contexto se encuentran recogidos puntualmente en el diccionario; y desde luego esto no es así. El significado de la palabra debe determinarse libre y flexiblemente, por supuesto, según el significado dado en el diccionario, pero siempre atendiendo al contexto.

Los diccionarios monolingües son muy útiles para determinar el significado de las palabras desconocidas. Partiendo de las definiciones dadas en estos diccionarios, a veces obtenemos mejores resultados que mediante los bilingües.

Algunas palabras no figuran en el diccionario, pero atendiendo a los componentes de la misma, sí podemos determinar su significado. P. ej., si sabemos que la palabra „sobrecargar” significa „túlterhel”, entonces ya sabemos que las palabras cuyo prefijo es „sobre-”, significarán „túl-, felül-”, etc. P.ej.: „sobrepagar” – „túlfizet”.

La analogía de las palabras a veces es tan fuerte, que su significado se reconoce sin utilizar el diccionario. Si sabemos el significado de la palabra „vecino”, el complemento circunstancial de lugar „en la vecindad” significará, sin duda alguna, „a szomszédban, a közelben, nem messze innen”.

Al enseñar a los alumnos la metodología de la traducción, tenemos que advertirles de los siguientes errores que suelen someter al consultar el diccionario:

– que no utilicen diccionarios de bolsillo en lugar de los diccionarios amplios,

- a veces no prestan la debida atención y confunden las palabras formalmente semejantes (pegar - pagar, plan - plano, etc.),
- en el caso de expresiones formadas por varios elementos (por si acaso, sin embargo, por añadidura,...) tratan de traducirlas palabra por palabra,
- confunden los homónimos, pues no toman en consideración su género: „el/la parte, el/la orden”, etc.

6. *La problemática de la polisemia*

La polisemia es la manifestación más evidente de la divergencia léxica entre dos idiomas. La mayoría de las palabras posee varios significados. Las palabras de dos idiomas distintos se corresponden, tal como hemos visto en el caso de la palabra ‘mesa’. Se corresponden en uno o dos de sus significados, pero en los demás las equivalencias se establecerán con otras palabras. Es un error muy corriente entre los alumnos el inclinarse a elegir el primer significado de la palabra; o incluso ni la consultan, suponiendo que conocen su significado, mientras que sólo conocen uno de ellos. Por consiguiente, si nos encontramos con una palabra desconocida, que no nos resulta familiar, o no cuadra con nuestro texto, es aconsejable leer todo el escrito y fijarnos especialmente en las expresiones y modismos, ya que en estos últimos la palabra muchas veces pierde su significado original.

Sin aspirar a dar un análisis completo de la cuestión, a continuación quisiéramos enumerar algunos puntos que también merecen mencionarse en relación con el mismo tema:

- traducción de palabras que carecen de equivalente en el idioma de llegada,
- traducción de modismos, refranes, expresiones, locuciones, giros y fraseología en general,
- traducción de carteles, anuncios, avisos...,
- traducción de expresiones que normalmente no parecen tales, especialmente en el caso de verbos que rigen preposición o en construcciones formadas por adjetivos y sustantivos:

dar por	–	valaminek tekint
cambios profundos	–	mélyreható változások
pasar por alto	–	figyelmen kívül hagy

- traducción de sinónimos y nombres propios.

CONCLUSIÓN

Sin intentar ofrecer un análisis detallado sobre la traductología en español, hemos querido llamar la atención sobre aquellos puntos y cuestiones que mayor dificultad plantean a los alumnos húngaros, cuando realizan traducciones del español al húngaro. Hace un año que nuestros alumnos cursan la asignatura de traductología en español, de ahí que necesitemos más tiempo para elaborar y compilar un manual de traductología español-húngaro, teniendo a la vista el análisis contrastivo de los dos idiomas en cuestión. Con esto ayudaremos a nuestros alumnos a superar sus dificultades en la actividad de traducción, nada fácil para ellos.

(266.) ÜRES OLDAL

RECENSIONES

(268.) ÜRES OLDAL

Paola Mildonian, ed. *Parodia, pastiche, mimetismo. Atti del convegno internazionale di letterature comparate. ICLA/AICL, Venezia 13-15 ottobre 1993*. Roma, Bulzoni ed. 1997; pp.458

Il presente volume raccoglie trentasette articoli dedicati alla parodia letteraria e ai suoi più prossimi dintorni come il pastiche e il mimetismo. Paola Mildonian, curatrice attenta e appassionata dell'edizione e del convegno veneziano, ci introduce alla lettura dei saggi con una premessa chiamata „Il gioco necessario”, in cui si insiste sulle ragioni della permanenza di tali procedimenti tra moderno e postmoderno. Inoltre, il riferimento al gioco è una costante di tutti gli interventi, al di là dei loro più disparati interessi o specifiche aree di studio.

Apri la serie degli articoli Carlos Garcia Gual, dell'Università Complutense di Madrid, che traccia una breve carrellata sulla favola esopica de „La Volpe e il Corvo” e sulla sua tradizione nella letteratura occidentale (La Fontaine, Lessing, Samaniego e R. J. Crespo, un favolista spagnolo meno noto del XIX secolo). Il saggio di M. T. Cacho analizza la „battaglia” tra il sacro e il profano, presente nei testi medievali spagnoli; un'altra studiosa spagnola M. R. Quintanilla scrive sull'esistenza di testi parodici che mettono in discussione il rigido codice amoroso dell'amor cortese nella poesia occitanica. Procedendo oltre l'epoca medievale, Holger Klein si sofferma sull'analisi di alcune liriche di John Donne in rapporto con la tradizione occidentale dell'anagramma

parodico (procedimento usato, tra gli altri, dal Tasso, dal Berni, da Du Bellay). M. Gsteiger, dell'Università di Losanna, propone l'idea della formazione di un nuovo canone durante l'età dei Lumi, che sottolineava la forte relazione tra le traduzioni letterarie e i processi di imitazione stilistica attraverso l'esempio della libera versione poetica del „Télémaque” di Fénelon ad opera di Benjamin Neukirch. Lo studioso rumeno Paul Cornea dedica la sua attenzione ad un'opera rumena poco conosciuta, la *Tsigane-iade*, un complesso poema eroicomico di I. Budai Deleanu, che permette di essere letto sia come allegoria politica che come parodia della produzione rumena dell'Illuminismo; a partire dall'influenza della „Secchia rapita” (1621) di Tassoni, Cornea definisce la *Tsigane-iade* un'opera di fondamentale importanza non solo per la letteratura rumena, ma anche per tutta la romanistica, e osa darne, con brillanti conclusioni, un'affascinante lettura postmoderna. Segue poi l'interessante saggio di H. Van Gorp, dedicato all'intertestualità e alla parodia nel romanzo gotico: è solo un esempio del fatto che la parodia e il pastiche si affermano attraverso la ricezione testuale e tutta una serie di metatesti (critica letteraria, traduzioni, adattamenti, imitazioni, serializzazioni). Un altro saggio intorno alla parodia del romanzo del terrore è offerto da André Lorant con una divertente e precisa analisi di un'opera giovanile di Honoré de Balzac, „L'Héritière de Birague”, in cui il grande scrittore francese si firmava con uno pseudonimo, Lord R'Hoone, che altro non è che l'anagramma del suo cognome.

Per restare in ambito teorico, D. Suvin parla del fenomeno parodico come di una „percezione decentralizzata e demistificata del testo originale, che nega la centralità e la fissità dell'opera prima: una serie infinita, perciò, di letture, interpretazioni, riscritture dell'originale è possibile; a proposito di questa „manipolazione e appropriazione” del testo originale, Suvin dà un'incisiva e sintetica denominazione con il termine „cannibalizzazione” del testo letterario.

S. Sondrup dedica il suo lavoro a Goethe, soffermandosi sulle sottili e complesse influenze parodiche e letterarie che animano „I dolori del giovane Werther” e le „Ultime lettere di Jacopo Ortis”. A. Prete legge la „Storia del genere umano” con cui si aprono le „Operette morali” di Leopardi come riscrittura profana della Genesi, trasformando così un tentativo di traduzione in una vera e propria parodia metafisica. Il soggetto dell'articolo di Remo Ceserani è la relazione tra ricezione testuale e la parodia attraverso la lettura di alcune novelle di Maupassant e di Pirandello, che hanno in comune un elemento narrativo bizzarro: il naso. P. Fasano sottolinea nel suo articolo la presenza nascosta (il „palinsesto”, cioè) di Dante in cinque sonetti di Guido Gozzano scritti in età giovanile che rappresentano una burlesca e divertita *lectura Dantis*. A. de Vaucher indaga su Montesquieu e sulla sua influenza letteraria nelle „Lettres d'une autre” della scrittrice franco-canadese Lise Gauvin. M. Valdés presenta un parallelo parodico tra „Amor y pedagogía” di Miguel de Unamuno e un romanzo

dello scrittore nordamericano John Updike. D. Tanteri scrive su una parodia italiana di „1984” di Orwell firmata da Luigi Malerba e intitolata, per l'appunto, „4891”. La studiosa portoghese Margarida Losa, purtroppo recentemente scomparsa, fissa la sua attenzione sugli elementi archetipici del motivo di Don Juan ben evidenti nell'opera del romanziere contemporaneo lusitano Almeida Faria, *O conquistador* (1990).

Naturalmente non è questa la sede per sintetizzare gli altri interessanti e curiosi articoli riguardanti tematiche non direttamente collegate alla romanistica.

Il volume si chiude con due saggi di Earl Miner e di Ziva Ben-Porat che affrontano considerazioni generali e teoretiche sulla parodia: Miner afferma l'esigenza di chiarificazione e distinzione del termine „intertestualità” in relazione all'uso di un'altra gamma terminologica che prevede parole quali „allusione” e „emulazione”; la Ben-Porat difende invece l'esistenza di un'autentica parodia postmoderna rispetto alle definizioni del critico statunitense Frederic Jameson che parla piuttosto di pastiche postmoderno.

BIAGIO D'ANGELO

Federica Casadei: Metafore ed espressioni idiomatiche – Uno studio semantico sull'italiano

Il libro dell'autrice romana, uscito nel 1996 presso Bulzoni Editore (Roma) e il frutto di una ricerca accurata sulla natura semantica dell'idiomatico, particolarmente delle espressioni idiomatiche italiane come buttare la

spugna, cominciare la casa dal tetto, non tenere un cece in bocca etc. Nel suo insieme è un prezioso lavoro di avanguardia nell'ambito delle ricerche semantiche relative all'argomento, almeno per due motivi:

Il corpus su cui è stato condotto il lavoro è assai ampio: comprende circa 3000 (3.064) espressioni idiomatiche risultanti dallo spoglio di grandi opere lessicografiche, repertori italiani di modi di dire come Lapucci, Pittano, Quartu, il corpus di espressioni idiomatiche pubblicato da Vietri; Il Grande Dizionario Garzanti della lingua Italiana (1987), Il Nuovo Zingarelli (11 ed., 1988).

La dote più grande dell'opera consiste nella scelta della teoria applicata, e cioè del modello della linguistica cognitiva.

Questa seconda nota ritengo sia di notevole importanza, perché considerando la storia della linguistica, si potrebbe affermare che il fenomeno idiomatico in generale è stato spesso trattato come anomalia linguistica, e come tale, trascurato o addirittura scartato e considerato privo di interesse per la linguistica a causa della sua natura difficilmente descrivibile in modo unitario. (Ovviamente ciò non vuol dire che non ci siano stati dei tentativi miranti ad affrontare l'analisi semantica di questi fenomeni linguistici un po' particolari e, che ciascun linguista abbia considerato questi fenomeni casi di 'lessicalizzazione' e integrati nel sistema della lingua come tali. In questa sede non ho intenzione di scendere in particolari, vorrei solo accennare a un approccio generativista, a quello di Cinque (Grammatica generativa e metafora, 1972), il quale ritiene che in questi

casi particolari difatti si tratti di 'violazione di regole di selezione').

Il maggior contributo che costituisce lo sfondo teorico del lavoro di Casadei nell'analisi semantica delle espressioni idiomatiche e la teoria cognitivista della metafora. Di metafora in passato avevano già scritto letterati, filosofi, linguisti, a partire da Aristotele fino a Eco, però la maggioranza di questi approcci trattava la metafora come un fatto esclusivamente letterario che non incide sul funzionamento della lingua comune. L'autrice rompe con questa tradizione offrendoci una teoria nuova della metafora di grande interesse, esplicitata da Lakoff e collaboratori. Essi ritengono che la metafora sia un fatto principalmente concettuale e non linguistico: esistono varie metafore concettuali che prendono forma in diverse espressioni metaforiche. Questa teoria nasce dall'osservazione che i parlanti di una lingua per parlare di un dominio usano spesso espressioni provenienti da un altro. Ad. es. Esperire e Assaggiare, e una metafora concettuale che si realizza 'in superficie' in espressioni metaforiche come le seguenti: lasciare la bocca buona, prendere gusto, fare stomaco, bere il calice amaro/dell'amarezza etc., cioè si parla dell'esperire nei termini del gusto dove la metafora a sua volta è costituita da proiezioni di conoscenze relative a un 'dominio origine' (source domain) su un 'dominio oggetto' (target domain) Fra i due domini ci devono essere corrispondenze, cioè la condizione necessaria per l'esistenza di una metafora concettuale e la presenza di corrispondenze sistematiche tra i due

domini. Qui di seguito, attenendoci all'esempio dell'autrice, si osservi il funzionamento di una metafora concettuale.

Esperire e Assaggiare (dominio origine ~ dominio oggetto): Persona che assaggia ~ Persona che esperisce; Cibo, cosa assaggiata ~ Cosa esperita; Sapore buono ~ Impressione positiva; Sapore cattivo ~ Impressione negativa etc.

La poderosa quantità di espressioni idiomatiche analizzate da Casadei richiede evidentemente una partizione, e così essa distingue questa massa di dati in quattro sezioni: lo spazio, il movimento e le forze, il corpo, i domini culturali.

1. Lo spazio. In questa sezione l'autrice analizza espressioni legate a metafore spaziali tra cui ne menzionerei alcune: Positivo e Destra; Negativo e Sinistra. Queste metafore si ritrovano in molte lingue tra cui l'italiano dove destro significa 'abile' 'buono' 'affidabile' (essere il braccio destro di qualcuno), invece sinistro significa 'malevolo' (un tiro mancino). (Si vedano i seguenti esempi anche in ungherese: valakinek a jobbkeze; balfácán, balul üt ki a dolog).

2. Il movimento e le forze. Questa sezione è dedicata in parte alle metafore spaziali ma in particolare al movimento. L'autrice esamina quelle espressioni idiomatiche 'nella cui semantica emerge come elemento centrale la relazione fra la collocazione nello spazio, il movimento, e le forze che lo determinano o condizionano.' Ad.es. Le Azioni/Gli Eventi sono Percorsi. Si vedano le seguenti espressioni: fare vela, fare i primi passi, farsi strada.

3. Il corpo. La terza sezione comprende l'analisi di quelle metafore concettuali che sono legate al corpo e 'riguardano in particolare l'espressione di stati psichici ed emotivi in termini di stati fisici e percettivi.' Le Emozioni Intense sono Calore. A questa metafora possono essere ricondotte parecchie espressioni idiomatiche: fare fuoco e fiamme, fare scintille, essere una testa calda .

4. I domini culturali. È una 'etichetta di comodo' come afferma l'autrice, che riunisce in quest'ultima sezione l'analisi di quelle espressioni idiomatiche che riguardano il dominio origine del gioco, della guerra, del teatro, della caccia. Ad.es. Le Situazioni/Attività Rischiose sono Giochi d'Azzardo. A questa metafora si riconducono numerose espressioni idiomatiche: giocare d'azzardo, essere in gioco, puntare su un cavallo vincente/perdente etc.

L'Appendice (Il Corpus) inserita alla fine del libro riunisce in sé in ordine alfabetico tutte le espressioni idiomatiche prese in esame, la lista è così ampia che potrebbe fungere da punto di partenza per altri lavori, mentre nell'Indice sono elencate le metafore e metonimie risultanti in base all'analisi eseguita.

Il libro è completato da un'ampia bibliografia aggiornata che sicuramente sarà apprezzata da tutti gli studiosi che si occupano di semantica e si sentono interessati o portati a questo campo di ricerca linguistica.

Per concludere possiamo dire che l'applicazione del modello cognitivista della metafora è risultata molto fruttuosa, e l'autrice del libro è riuscita a dare prova della possibilità del metodo proposto, analizzando le espressioni idiomatiche italiane dal

punto di vista semantico e trattandone in modo unitario un numero consistente.

BOCZ ZSUZSANNA

Simone Weil, Oeuvres, coll. Quarto, Gallimard, 1999, 1276 p.

La collection „Quarto” de Gallimard se destine aux lecteurs intellectuels non-spécialistes qui veulent avoir une vue d'ensemble d'une oeuvre où d'une période d'auteur. A la recherche du temps perdu de Proust a été publié récemment ainsi en un seul volume. Le format des livres de série est maniable et les livres ont un prix abordable. Néanmoins, publier en un seul volume l'oeuvre de Proust est une entreprise hardie: le tome avec ses 2048 pages est devenu trop volumineux.

Le livre consacré à Simone Weil occupe une place importante dans cette série de Gallimard. Contrairement à ce qu'on pourrait croire vu son titre: Oeuvres, ce volume de „Quarto” englobe pas tous les écrits de son auteur, cette erreur de présentation est commise par certains comptes rendus (p.ex. La Lettre des Grands Lecteurs du Club n°5). Nous signalons que l'édition critique des oeuvres complètes est en cours chez Gallimard, elle prévoit dix-sept volumes, dont six ont vu le jour. Vue l'ampleur de l'oeuvre, il était nécessaire de faire une sélection. Ce „Quarto” consacré à Simone Weil est très important parce qu'il nous permet pour la première fois d'avoir une vue d'ensemble d'une oeuvre dont l'édition connut une histoire difficile. La difficulté est du au fait que pratiquement toute l'oeuvre de SW est posthume, d'autre part

Simone Weil est morte pendant la guerre, ses papiers furent éparpillés en fuyant l'occupation hitlérienne: à Paris, à Marseille, à New York et à Londres. Elle laissa ses écrits aux mains des différentes personnes qui après la guerre les publièrent sans conception préalable. Ainsi virent le jour entre 1949 et 1969 onze tomes qui incorporent en gros toute l'oeuvre de son auteur mais dans un désordre relatif. Par exemple les textes concernant des analyses sur la Grèce antique ou les méditations mystiques sur l'existence de Dieu furent l'objet de livres parallèles édités par des propriétaires différents (Intuitions pré chrétiennes chez Fayard, La Source grecque chez Gallimard ou Attente de Dieu éd. Vieux Colombier, Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu chez Gallimard). Simone Weil n'établit pas de philosophie systématique, elle développa sa pensée sous différentes formes d'écriture: articles de journal, essais, lettres, commentaires de textes dont uniquement deux atteignirent la longueur d'un livre (Réflexion sur la cause de la liberté et sur l'oppression sociale, L'Enracinement). En plus de la difficulté à réunir les écrits détenus par les différents propriétaires, la variété de la forme d'expression rendit le travail éditorial encore plus délicat. Vu toutes ces difficultés on peut mieux comprendre l'importance du livre „Quarto” dans l'histoire de l'édition. Ce livre donne une vue d'ensemble proportionnée de tous les domaines de la pensée weilienne en se basant sur toutes les éditions parues. Faire le choix avec justesse d'un ensemble d'écritures importante, insérer des textes les plus révélateurs dans un seul livre s'avère été une tâche complexe qui ne peut être surmontée que

par une personne compétente. Florence de Lussy, l'auteur de ce volume est docteur ès-Lettres, responsable du fond Simone Weil à la Bibliothèque Nationale en tant que conservateur général, elle dirige avec André A. Devaux l'édition des oeuvres complètes en cours. Comme but principal de son travail, elle prévoit dans son introduction de démontrer la cohérence de l'oeuvre weilienne: „Peut-être est-on en mesure, quelque cinquante ans après sa disparition, d'embrasser le tout d'une vie et d'une oeuvre foisonnante et d'en dégager la cohérence, laquelle doit se révéler dans toute sa force.” (P. 12) La tâche accomplie est unique dans la série de „Quarto” I les différents numéros servent à la présentation d'une période d'un auteur, ou à la publication intégrale d'une seule oeuvre ou à des textes thématiques, tâche qui demande en général un travail purement éditorial. L'introduction du livre permet à Florence de Lussy de développer les grands mouvements de la pensée weilienne, elle décrit les concepts de base que rencontrera le lecteur non-initié. Dans le choix des textes elle présente avec une impartialité égale la femme militante, la philosophe et la mystique. On ne peut que féliciter cette objectivité qui souvent fait défaut dans les études sur Simone Weil ou l'importance de la période militante remporte sur les écrits mystiques de la fin de sa vie ou bien les commentateurs des écrits mystiques négligent dans leurs analyses cette avant-période militante. Les textes choisis sont regroupés dans onze chapitres, chacun traite une problématique différente. Le premier chapitre comporte des textes philosophiques de la jeunesse, influencés par son

maître Alain et un texte inédit de 1941, intitulé Quelques réflexions autour de la notion de valeur. Il est suivi par des écrits concernant le domaine du travail et la vie syndicaliste. Le troisième chapitre réunit les articles sur le totalitarisme allemand et russe, et le texte intégral de son „grand oeuvre”: Réflexion sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale. Un chapitre plus court présente la période anarchiste, sa participation à la guerre en Espagne puis le cinquième nous fait connaître Simone Weil anticolonialiste. Le chapitre six, consacré à la guerre montre à quel point Simone Weil est préoccupée par cette question depuis 1933 et comment elle arrive à théoriser l'idée centrale de la guerre, la notion de la force dans un de ses écrits majeurs en 1940: L'Iliade ou le poème de la force. Ce chapitre est suivi de celui sur le renouveau de la pensée scientifique, les trois articles sont écrits pendant la guerre, la période la plus féconde de l'écriture weilienne. Le plus long chapitre est consacré à l'expérience de Dieu où différentes questions sont abordées dans les sous-chapitres, telles que les civilisations inspirées, la notion du malheur et de joie, le rôle du mythe et de la poésie et nous trouvons la transcription de deux cahiers: celui du numéro six écrit à Marseille et celui de numéro trois, écrit à New York. Les trois derniers chapitres présentent l'antijudaïsme de Simone Weil, l'intégralité de son testament politico-spirituel: L'Enracinement et finalement ses dernières lettres écrites à Londres.

Cette simple énumération montre la diversité de la pensée weilienne, elle permet d'avoir un aperçu de l'ensemble de l'oeuvre par des no-

tions-clé. Le lecteur désireux d'approfondir la réflexion du sujet traité, trouve quelques pages introductives en tête de chaque chapitre qui le guident vers d'autres textes concernés.

Ce choix de textes très soignés est complété par une biographie illustrée avec des photos inédites. Elle présente d'une façon très intéressante et dynamique cette courte vie très mouvementée. La vie de Simone Weil même est une oeuvre par la beauté de ses actes. Cette biographie met en avant le rapport de l'oeuvre et de la vie avec une grande rigueur.

Ce volume comble une lacune dans les éditions de Simone Weil. Il résume l'essentiel de l'oeuvre avec un grand équilibre conformément à l'esprit de Simone Weil pour qui l'établissement de la proportion et de l'équilibre étaient le but de chaque dépense d'énergie.

GUTBROD GIZELLA

Giorgio Tourn: Italiani e protestantesimo. Un incontro impossibile?
Torino, 1997, Claudiana Ed., pp.256

Spesso siamo portati a credere che esistono solo minoranze etniche in un dato contesto politico, e che i problemi che eventualmente sorgono dall'esistenza di una minoranza religiosa siano esclusivamente di natura teologica. Difatti non è mai stato così, e il presente libro è un'ulteriore dimostrazione del fatto che l'appartenenza ad un Credo religioso ha delle connessioni con quasi tutto lo scibile umano ed ha un'enorme influenza su tutto il pensiero.

E' una tematica sempre interessante questa, soprattutto se si considera che, come sostiene lo stesso Tourn su queste pagine, per la maggioranza degli italiani la

questione non si pone affatto – o quasi. Lo spunto delle riflessioni – perché si tratta „semplicemente” di riflessioni o di *osservazioni*, vista la vastità e la complessità dell'argomento – è per l'appunto una considerazione di un intellettuale italiano (preso *uno per tutti*) come Giorgio Bocca, il quale sostiene che „Il liberismo è come il protestantesimo: in Italia non c'è stato e non ci sarà.” Ci sarebbe però anche un altro modo di vedere, che a dir la verità è quasi peggio: quest'ultimi infatti, conoscendo un po' meglio la storia della Penisola italiana, sanno che il protestantesimo c'era e continua ad esserci – ma ritengono che sia (stato) un fenomeno contingente di pochissima rilevanza, che riguarda un'entità storico-politico-geografico – religiosa tanto specifica (si tratta cioè dei *valdesi*) che non vale la pena di occuparsene. Ecco perché il lettore si trova davanti a questa situazione strana: a discutere della questione, quasi senza interlocutori, sono quegli stessi che si sentono coinvolti perché *italiani* e *protestanti* nello stesso tempo.

L'Autore, Giorgio Tourn è un pastore valdese, nato nel 1930, ha fatto i suoi studi di teologia a Roma ed a Basilea (qui allievo di Karl Barth e di Oscar Cullmann), oltre ad essere pastore è un personaggio di rilievo nel mondo valdese, ha ricoperto vari incarichi (Società di Studi Valdesi, Centro Culturale Valdese), inoltre è autore di innumerevoli saggi e libri divulgativi (come, nelle sue intenzioni anche questo). Tourn quindi conduce la sua ricerca in due direzioni (1) „gli italiani” e (2) „il Protestantesimo in Italia”

La prima pista si articola in questo modo: Tourn cerca di

individuare (con geniale sarcasmo) i caratteri fondamentali di una cultura italiana – piaccia o meno – profondamente radicata nel cattolicesimo romano, ponendoli a confronto con la ventata di modernità che il protestantesimo altrove ha portato e probabilmente anche in Italia avrebbe potuto portare. Quindi come si rapportano i protestanti italiani al contesto nazionale che li circonda – dai due punti di vista: religioso e politico? Per capire questo bisogna ripercorrere la storia della Penisola almeno a partire dai tempi in cui gli effetti della Riforma di Lutero e di Calvino sono stati in Italia per prima soffocati nel sangue. Per ripassare poi quasi tutti i capitoli successivi della storia d'Italia (non tanto l'Illuminismo, né Napoleone, quanto piuttosto il Risorgimento, l'Unificazione, e il Ventennio di Mussolini), capitoli in cui le varie forme del protestantesimo presenti in Italia hanno veramente avuto una loro parte di non poca importanza. Resta tuttavia di fatto che queste istanze protestanti (battisti, metodisti, calvinisti, luterani, e denominazioni più recenti come pentecostali, avventisti e così via) non hanno *inciso* nella cultura e nella mentalità degli italiani, né nel secolo XIX né nel nostro. Al massimo – dice Tourn – la loro pura presenza avrebbe potuto riflettere su questioni come la libertà religiosa, il dialogo ecumenico (problematica in cui il ruolo dei protestanti italiani potrebbe e dovrebbe essere quello di porsi da specchio davanti alla Chiesa cattolica, per quanto concerne la sua fedeltà al Vangelo).

Per seguire Tourn su queste due piste vi proporrei alcuni suoi

sottotitoli e termini. Il libro, articolato sui due interrogativi sopra accennati si suddivide in cinque capitoli. Nel primo, in cui, come si è detto si parte con considerazioni di tipo storico, l'Autore tra l'altro azzarda una risposta sua sulla domanda inevitabile di sempre del *perché non c'è stata o comunque è fallita la Riforma protestante in Italia*. Successivamente prova a dare due nuove definizioni al fenomeno della *Contro-riforma*, naturalmente in relazione alla Riforma stessa: „aggiornamento” e „riforma-contro”. Poi riflette su come e quanto la Controriforma abbia inciso sull'Italia, sulla sua storia e infine sulla Riforma stessa in Italia. In seguito analizza le radici e la spiritualità della Controriforma italiana, e l'incidenza di queste sulle libertà: La Riforma quidi – conclude Tourn il capitolo – risulta una *parentesi* nella storia della penisola, in breve tempo è diventata *superata*, un *fatto storico* e un *riferimento temporale*.

Nel secondo capitolo viene vivisezionata l'Italia su questa scia rinata cattolica: dai punti di vista della natura chiusa e tradizionalista della sua cultura, della sorte dell'individuo in questo contesto, della sfortuna della borghesia di stampo rinascimentale, della filosofia del lavoro e della vecchia-nuova concezione dello Stato (e ovviamente del princeps machiavellico che ne è a capo). I sottotitoli e i concetti-base che Tourn usa qui sono: „Italia e modernità – cultura tradizionale”, parla della „fine della ricerca” e della figura del religioso, della trasformazione dei letterati-intellettuali e della „morte della biblioteca”.

„Ai potenti il palazzo, ai preti la sacrestia, ai signori eruditi il libro, al

popolo la piazza, ai primi la spada, ai secondi il breviario, ai terzi la filosofia inglese e Pulcinella a tutti” stila l’elenco Tourn non risparmiando nessuno – neanche Umberto Eco che da quando aveva ritratto in *quel* modo i valdesi medievali nel suo romanzo-cult, è diventato un po’ un’ avversario: „È un caso – chiede l’Autore – che *Il nome della rosa* sia costruito su un libro e su una biblioteca che brucia?”

Nel terzo capitolo viene fuori la vena sarcastica di Tourn, laddove sposta il mirino sulle radici della cultura cattolico-romana: parla dell’Italia „romana”, di *religio* e di *superstitio*, quindi degli strumenti della Controriforma: retorica, teatro e famiglia (nel senso di clan, tutt’e tre di chiara origine romana).

Neanche le strutture della Chiesa romano-cattolica vengono risparmiate: la cattolicità nel suo conglobamento viene paragonata all’Imperium Romanum, il ruolo del papa a quello dell’ antico Pontifex Maximus (del quale non a caso si è tenuto il nome), infine le funzioni politico-sociali della religiosità pagana imperiale diventano l’archetipo dell’imperialismo ideologico e culturale della „Roma di adesso”.

Come saranno allora gli italiani, soggetti di tutto ciò (ma secondo lo stereotipo *brava gente*)? Per designare il comportamento tipico del homo italicus Tourn ricorre a termini come trasformismo, delega, maschera, il *particolare* e infine „la mamma”...

Il quarto capitolo, di un respiro più serio, ripercorre le vicende dei protestanti italiani in questo contesto, a partire dall’Italia del Risorgimento, o come dice l’Autore l’Italia di Metternich e di Corinne, dei „fratelli d’Italia” e di Renzo e Lucia.

Qui noteremmo che i protestanti italiani continuano a rifarsi a Sismondi, che nel suo famoso carteggio con Manzoni ha delineato le possibilità di un’Italia che si apre verso il protestantesimo e la modernità. Il cattolicesimo liberale (quindi non i neoguelfi oppure un Pio IX) invece con De Sanctis e Manzoni ha scartato quest’ ipotesi, e – nota Tourn stupito – hanno costruito il programma del rinnovamento dell’Italia su modelli alquanto curiosi: è un caso che *I promessi sposi* è ambientato nella Milano del periodo della guerra dei Trent’ anni, che abbia come protagonista-modello un San Carlo Borromeo? Se ha ragione Benedetto Croce, il romanzo può essere considerato la divulgazione dell’opus *Sulla morale cattolica*...

Invece nello scontro sorto poi all’interno del cattolicesimo politico gli stessi cattolico-liberali hanno dovuto accettare l’aiuto dei loro confratelli protestanti: di questi ce n’erano tra i Mille di Garibaldi e tra i volontari dell’esercito di Carlo Alberto e di Vittorio Emanuele. Tourn a questo punto illustra attraverso varie storie di vita come i protestanti italiani abbiano contribuito a costruire un’Italia laica, moderna, pluralista, democratica e tollerante – e che nonostante ciò è stato molto difficile aprire la strada verso un nuovo tipo di sensibilità religiosa nell’Italia di fine secolo. Tourn analizza poi un altro capitolo dell’Italia a noi poco noto: l’avvento di Mussolini ha portato non pochi problemi al protestantesimo italiano.

In quanto sia simbolo di *questa* Italia quel Viale della Conciliazione con il quale, anche a prezzo della demolizione di un’intera borgata lo spirito fascista ha riaperto la strada

verso una Chiesa cattolica controriformista, tanto „romana” da essere rimasta rinchiusa nel suo splendido isolamento nel Vaticano, per ristabilire l'antico patto tra trono e altare – è da discutere. Ma di fatto sta che il Concordato ha allontanato i protestanti italiani per un periodo molto lungo dalla scena politica. Anche perché saranno le spaccature create ad adesso a condizionare la vita politica del secondo dopoguerra. E in un contesto di muraglie, tra DC e PCI i protestanti italiani faticano molto a farsi riconoscere.

Nel capitolo conclusivo, traendo le somme, Tourn cerca di delineare chi sono in realtà i protestanti italiani adesso, cosa vogliono e cosa possono. Per „l'Imperium” sono barbari, al massimo integrati o integrabili nel contesto. Per loro stessi dovrebbero riavere la loro storia, i loro spazi, in quanto (1) fanno parte della stessa cristianità, in lotta per gli stessi ideali, anche se non cattolici e (2) italiani nell'Unione Europea, testimoni potenziali di nuove tolleranza e libertà. E soprattutto vorrebbero dialogo, su temi molto importanti. Così la storicità della Chiesa – non quella Apostolica Romana bensì quella del credo Apostolico – la missione, la laicità, l'ecumenismo, le riforme, e così via.

Concludendo possiamo solo ripetere che il paradosso esiste: questo stesso libro potrebbe contribuire ad un dibattito in corso. Ma il dibattito difatti non esiste e il presente tentativo non è sufficiente per aprirlo. (Se il dibattito ci fosse, non ci sarebbe stato neanche lo spunto che ha generato il libro stesso.) Quindi un libro importante, molto specifico, ma comunque

curioso e veramente divertente. Oltretutto ha l'enorme vantaggio di aver presentato problemi anche acuti in maniera comprensibile ai più.

HÁJNÓCZI KRISTÓF

Lingua e letteratura per la Sardegna sabauda. Tra Ancien Régime e restaurazione. A cura di Elena Sala Di felice e Ines Loi Corvetto. Carocci, Roma, 1999. pp. 144.

Il volume offre al lettore una nuova opportunità di conoscere alcune problematiche complesse di un particolare periodo della storia della Sardegna. Aspetti vari, conseguenze ed effetti tangibili della politica culturale dei Savoia, ben disegnata al fine dell'integrazione dell'isola nell'area italiana, sono stati studiati in campi diversi, e vengono presentati attraverso numerose testimonianze dirette ed indirette in quattro saggi.

Nel primo studio, *Avventure e storia per la Sardegna sabauda*, Elena Sala Di Felice analizza due romanzi di un medico piemontese, Carlo Varese, ambientati in Sardegna: *Il Proscritto* (1830), *Preziosa di Sanluri* (1832), nei quali storia e descrizione del territorio sardo vengono manipolate in funzione d'una duplice finalità. L'isola rinasce, tra le mani d'un autore che non l'aveva mai visitata, come un luogo seducente, i cui paesaggi ameni, vicende storiche romantiche, costumi e tradizioni esotici sono capaci di suscitare l'interesse dei lettori continentali mentre tale metamorfosi può lusingare, nello stesso tempo, i lettori isolani con il riconoscimento delle specificità e peculiarità storico-

culturali della loro terra. I brani citati, integrati ampiamente con commenti e spiegazioni dell'autrice, rivelano esplicitamente gli indizi dell'intento del romanziere il quale corrisponde in tutto a quello politico dei sovrani piemontesi.

Ines Loi Corvetto nel suo saggio *La Sardegna plurilingue e la politica dei Savoia* indaga gli indirizzi principali della politica linguistica della corte sabauda, attuata in Piemonte a partire dalla seconda parte del secolo XVI ed estesa pure alla Sardegna dopo l'annessione dell'isola al Regno, attraverso l'esame degli interventi, prima realizzati nelle provincie piemontesi poi anche in quelle sarde, e dei provvedimenti emanati per l'italianizzazione linguistica dell'isola fino al 1774, questi ultimi secondo come vengono presentati nel 1775 da Sanna Lecca (la cui opera, visto che una parte notevole dello studio si basa su essa, avrebbe forse meritato di essere menzionata con il suo titolo intero non solo nella bibliografia). Lo studio – malgrado la sua struttura non del tutto logica e la ripetizione monotona degli stessi dati, degli stessi concetti, delle stesse informazioni – riporta numerose notizie di grande importanza sulla situazione linguistica della Sardegna settecentesca, sul passaggio progressivo dal multilinguismo all'italofonia, sia nel contesto piemontese che in quello sardo.

Anna Mura Porcu nel suo saggio *Aspetti linguistici del „Giornale di Sardegna” (1795-96)* prende in esame linguistico una delle prime pubblicazioni giornalistiche uscite a Cagliari alla fine del Settecento. L'analisi sincronica, la quale si concentra soprattutto nel lessico, dei numeri dell'annata 1795 del „Giornale

di Sardegna” mira a rilevare le tendenze più significative della prassi scrittoria afferrabili nel linguaggio del periodico. Dalla ricorrenza con frequenza varia nei testi, accanto alle forme della tradizione letteraria, di neologismi formali e semantici, di forestierismi e di dialettismi, l'autrice constata un notevole cambiamento nella struttura del lessico. Il saggio, seguito da una ricca bibliografia, presenta una testimonianza evidente dell'italianizzazione in corso in Sardegna contribuendo anche alla conoscenza dell'italiano settecentesco.

Nel secolo dei lumi, i periodici costituivano un importante ponte culturale e scientifico tra i grandi centri europei. Un interesse fondamentale della politica culturale dei Savoia era di aprirsi verso tali centri ma, nello stesso tempo, anche di sorvegliare attentamente la circolazione delle idee europee nel Regno per poter poi regolare e governare fra l'altro la diffusione delle idee nuove, l'orientamento culturale e scientifico, l'istruzione pubblica con particolare riguardo agli studi universitari, lo sviluppo dell'opinione dei sudditi. Nel quarto saggio, *Una finestra sull'Europa. Periodici stranieri dall'Ancien Régime al periodo rivoluzionario nelle biblioteche del Regno di Sardegna*, Laura Pisano esamina le collezioni dei periodici stranieri presenti nelle biblioteche universitarie di Sassari, di Cagliari e di Torino per disegnare le linee principali di tale politica riformatrice e delimitatrice. La breve ma essenziale presentazione storico-tematica dei periodici trattati, oltre a smorzare la monotonia inevitabile dei nomi, dei titoli e dei dati elencati, invita il lettore a farsi un'idea sugli

orientamenti prevalsi nelle istituzioni culturali del Settecento.

Ciascuno dei quattro saggi contribuisce da sé alla scomparsa d'una piccola macchia bianca presente sul quadro da ricostruire della politica culturale dei Savoia; il volume nel suo insieme contribuisce a far scomparire una macchia decisamente più grande.

SOMOGYI JUDIT

(280.) ÜRES OLDAL

A VERBUM második számának ARTES rovata nagy részben az egyetemünkön 1997-ben megtartott „A szerzetesrendek és a Felvilágosodás” című konferencia anyaga. PAUL RICHARD BLUM bevezetője mellett angolul olvashatunk JEFFREY GARRETT-től a szerzetesi könyvtárak sorsáról Közép-Európában 1780-1810 között. A konferencia anyagának fennmaradó része német nyelven olvasható a folyóiratban: JAN CZERKAWSKI a XVIII. századi ferences filozófiáról, STANISLAW JANECZEK a lengyelországi, DALIA STANCIENE a litvániai felvilágosodásról, ANDREAS SCHEIB a jezsuita és világi filozófia kölcsönhatásáról ír. A továbbiakban egyes filozófusokról olvashatunk: MARTIN POKORNÝ Franz Azzoniról, PAUL RICHARD BLUM Andreas Gordonról, TEREZA SAXLOVÁ és MATTHIAS FRITSCH Sigismund von Sorchenauról, míg CONSTANCE BLACKWELL Honoré Fabriról értekezik. A fentiekhez kapcsolódik még az ILDAR KHARISOV és ALEXANDRE KOUDRIAVTSEV által készített tanulmány a keleti szláv himnuszok történetének egy szakaszáról.

Ugyancsak az ARTES rovatban kapott helyet még ALESSANDRA TARA-BOCHIA CANAVERO tanulmánya, amely a XV-XVI. századi Ficino-kiadásokkal foglalkozik.

A CRITICA rovatban MARTONYI ÉVA folytatja elemzését Balzac képi kultúrájával kapcsolatban. MICHEL BRIX, a namuri egyetem tanára Nervalról közöl cikket, CSUDAY CSABA pedig Jorge Luis Borges születése 100. évfordulójának állít emléket. BIAGIO D'ANGELO Umberto Eco legújabb regényéről értekezik, ÁDÁM ANIKÓ pedig Chateaubriand művének értelmezését adja.

Nyelvészeti rovatunkban két, fordítástechnikával foglalkozó cikk kapott helyet: BORS EDIT a francia, CZÖNDÖR KLÁRA a spanyol nyelvvel kapcsolatban adja közre gondolatait. FÁBIÁN ZUSZSANNA és BENCZE ÁGNES közös cikke a magyar Lőrinc és az olasz Lorenzo név történetét göngyöli fel.

E számunkat Domokos Gábor spanyolországi rajzaival díszítettük.

VERBUM

A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
BŐLCSÉSZETTUDOMÁNYI KAR
ÚJLATIN NYELVI ÉS IRODALMI KUTATÓCSOPORTJÁNAK FOLYÓIRATA

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG:

MARTONYI ÉVA

CSUDAY CSABA

HAJNÓCZI GÁBOR

FŐSZERKESZTŐ:

DOMOKOS GYÖRGY

KIADJA A PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
BŐLCSÉSZETTUDOMÁNYI KARA, PILISCSABA

FELELŐS KIADÓ: MARÓTH MIKLÓS

TÖRDELÉS: HUSZTHY ÁDÁM

TIPOGRÁFIA: FAZEKAS ZSUZSA

ANYANYELVI LEKTOROK: SYLVIE PASQUET, MARIA BRUNA ROMITO

KÉSZÜLT A JETPRINT NYOMDÁBAN

FELELŐS VEZETŐ: JÁGER LÁSZLÓ

ISSN 1585-079X

VERBUM

ANALECTA NEOLATINA

STUDIA AD PHILOLOGIAM NEOLATINAM
PERTINENTIA QUÆ IN ÆDIBUS
UNIVERSITATIS CATHOLICÆ DE PETRO PÁZMÁNY
NOMINATÆ REDIGUNTUR

SERIEM EDENDAM CURAT

GEORGIUS DOMOKOS

HOC VOLUMEN REDEGERUNT

EVA MARTONYI

CSABA CSUDAY

GABRIEL HAJNÓCZI

CORRECTURA

SYLVIE PASQUET, MARIA BRUNA ROMITO

PILISCSABÆ

ANNO MCMXCIX