

ACTA CONVENTUS
NEO-LATINI GUELPHERBYTANI

*medieval & renaissance
texts & studies*

VOLUME 53



ACTA CONVENTUS
NEO-LATINI GUELPHERBYTANI

*Proceedings of the Sixth International Congress
of Neo-Latin Studies*

Wolfenbüttel 12 August to 16 August 1985

EDITED BY
STELLA P. REVARD
FIDEL RÄDLE
MARIO A. DI CESARE

medieval & renaissance texts & studies
Binghamton, New York
1988

A generous grant from Pegasus Limited for the Advancement of Neo-Latin Studies has helped meet publication costs of this book.

© Copyright 1988

Center for Medieval & Early Renaissance Studies
State University of New York at Binghamton

Library of Congress Cataloging in Publication Data

International Congress of Neo-Latin Studies (6th : 1985 :
Wolfenbüttel, Germany)

Acta conventus neo-latini Guelpherbytani : proceedings of the
Sixth International Congress of Neo-Latin Studies : Wolfenbüttel,
August 1985 / edited by Stella Revard, Fidel Rädle, Mario
A. Di Cesare.

p. cm. — (Medieval & Renaissance texts & studies : v. 53)

1. Latin literature, Medieval and modern — History and criticism —
Congresses. 2. Latin philology. Medieval and modern — Congresses.
3. Learning and scholarship — History — Congresses. 4. Civilization,
Medieval — Congresses. 5. Renaissance — Congresses. 6. Classicism
— Congresses. 7. Humanists — Congresses. I. Revard, Stella Purce.
II. Rädle, Fidel. III. Di Cesare, Mario A. IV. Title. V. Series.
PA8002.I57 1985 870'.9 — dc19 88-11889

ISBN 0-86698-037-7 (alk. paper)

This book is made to last.
It is set in Baskerville, smythe-sewn
and printed on acid-free paper
to library specifications.

Printed in the United States of America

Contents

| | |
|---|-----|
| <i>Foreword</i> | IX |
| <i>Programm</i> | XI |
| CARL JOACHIM CLASSEN, <i>Begrüßung</i> | 3 |
| <i>1. Humanism and the Classical Tradition</i> | |
| KLAUS ARNOLD, Konrad Celtis und sein Buch über Nürnberg | 7 |
| IRENA BACKUS, Traductions latines des Oeuvres de Jean Damascène: éditions de Cologne (1546) et de Bâle (1548). Présentation du contenu et étude des deux traductions du "De duabus Christi voluntatibus" | 17 |
| PAUL M. CLOGAN, Lactantius Placidus' Commentary on the <i>Thebaid</i> | 25 |
| STEPHAN FÜSSEL, "Quo me Phoebe rapis . . ." Überlegungen zum Dichterselbstverständnis im italienischen Späthumanismus | 33 |
| JULIA HAIG GAISSER, The Catullan Lectures of Pierius Valerianus | 45 |
| EDWARD V. GEORGE, The <i>Sullan Declamations</i> : Vives' Intentions | 55 |
| ELLEN S. GINSBERG, Marc-Antoine de Muret: A Re-Evaluation | 63 |
| ROGER GREEN, Horace's Odes in the Psalm Paraphrases of Buchanan | 71 |
| MARION L. KUNTZ, The Commentary of Guillaume Postel on the Sibylline Verses of Vergil: An Example of a Renaissance Read- ing of the Classics | 81 |
| ANDREW M. MCLEAN, Thomas More's <i>Utopia</i> as Dialogue and City Encomium | 91 |
| JOHN MULRYAN, The <i>Lectioinum Antiquarum</i> of Ludovicus Caelius and the Italian Mythographers | 99 |
| COLETTE NATIVEL, Le <i>De pictura ueterum</i> de Franciscus Junius: Le Musée Imaginaire d'un Philologue | 107 |

| | |
|---|-----|
| KARL AUGUST NEUHAUSEN, De Mercurio renascentibus obvio litteris | 117 |
| HANS-GERT ROLOFF, Zu Thomas Naogeorgs <i>Satiren</i> | 127 |
| R. J. SCHOECK, On the Editing of Classical Texts before Vinet: Early Printed Editions of Ausonius before 1580 | 137 |
| JERZY STARNAWSKI, Ein unbekanntes Jesuitendrama über Ioannes Dantiscus aus dem 18. Jahrhundert | 145 |
| LÁSZLÓ SZÖRÉNYI, Neulateinische lyrische Dichtung im Ungarn des 18. Jahrhunderts und die antike Tradition | 153 |
| JOHN WALL, The Dramaturgy of Buchanan's Tragedies | 163 |
| GERHILD SCHOLZ WILLIAMS, Vergil in Wien: Bartholinis <i>Austriados</i> <i>Libri XII</i> und Jakob Spiegels Kommentar | 171 |
| DIETER WUTTKE, Beobachtungen zum Verhältnis von Humanismus und Naturwissenschaft im deutschsprachigen Raum | 181 |

2. *History and History of Science*

| | |
|---|-----|
| VIRGINIA WOODS CALLAHAN, Andreas Alciatus and Boniface Amerbach: The Chronicle of a Renaissance Friendship | 193 |
| CHRIS L. HEESAKKERS, Neulateinische Geschichtsschreibung im holländischen Humanismus des 16. Jahrhunderts | 201 |
| JOHANNES IRMSCHER, Die Stellung der neulateinischen Studien im philologisch-historischen Wissenschaftssystem | 211 |
| HOWARD JONES, Gassendi's Defence of Galileo: The Politics of Discretion | 221 |
| LEO MILLER, Hermann Mylius' Baroque Letters to Milton and Weckherlin | 233 |

3. *Literature*

| | |
|---|-----|
| <i>Plenary Lecture</i> CESARE VASOLI, Linguaggio, poesia e "maraviglia" negli scritti di Francesco Patrizi | 243 |
| ARTHUR EYFFINGER, Grotius' Drama on Joseph in Egypt in the Tradition of the Theme | 261 |
| MINNA SKAFTE JENSEN, Latin Bucolic Poetry in 16th Century Denmark | 269 |
| CLARENCE H. MILLER, Styles and Mixed Genres in Erasmus' <i>Praise</i> <i>of Folly</i> | 277 |
| FIDLE RÄDLE, Einige Bemerkungen zu Frischlins Dramatik | 289 |
| LAWRENCE V. RYAN, Baldassare Castiglione as a Latin Poet | 299 |
| PAUL GERHARD SCHMIDT, Euricius Cordus | 307 |

| | |
|--|-----|
| PEGGY MUÑOZ SIMONDS, Some Images of the Conscience in Emblem Literature | 315 |
| MALCOLM C. SMITH, Latin Translations of Ronsard | 331 |
| ALAN SOONS, Le "De matriti sordibus" de Juan de Iriarte (1702-1771) et les courants d'idées de son époque | 339 |
| THOMAS THOMSON, The Latin Psalm Paraphrases of Théodore de Bèze | 353 |
| FRIEDRICH-K. UNTERWEG, Thomas Morus, Tragoedia | 365 |
| HARRY VREDEVELD, The <i>Bucolicon</i> of Eobanus Hessus: Three Versions of Pastoral | 375 |
| HERMANN WIEGAND, Marianische Liebeskunst: Zu den Anfängen der Lateinischen Lyrik des Johannes Bisselius S.J. (1601-1682) | 383 |
| FRANCIS E. ZAPATKA, Prose Apothegms into Rime Royal: Thomas More's Translation of Pico della Mirandola's "Twelve Rules" | 395 |

Seminar on Didactic Poetry

| | |
|---|-----|
| HEINZ HOFMANN, Das Neulateinische Lehrgedicht | 401 |
| BERND EFFE, Die Funktionen narrativ-fiktionaler Digressionen im antiken Lehrgedicht | 403 |
| F. AKKERMAN, Auf der Suche nach dem Lehrgedicht in einigen neulateinischen Poetiken | 409 |
| GEORG ROELLENBLECK, Erzählen und Beschreiben im neulateinischen Lehrgedicht | 419 |
| MARIO A. DI CESARE, The <i>Scacchia ludus</i> of Marco Girolamo Vida: The Didactic Poem as Fictional Text | 425 |
| HEINZ HOFMANN, Zusammenfassung der Referate und Einleitung zur Diskussion | 433 |

4. *Rhetoric and Linguistics (including Philology and Epistolography)*

| | |
|---|-----|
| <i>Plenary Lecture</i> JEAN-CLAUDE MARGOLIN, La bataille des "latiniseurs" et des "helléniseurs" au XVIIe siècle à propos du P. Philippe Labbe et du <i>Jardin des Racines Grecques</i> | 437 |
| LISE BEK, Thomas More on the Double Portrait of Erasmus and Pierre Gillis: Humanist Rhetoric or Renaissance Art Theory? | 469 |
| GÜNTER BERGER, Rhetorik und Leserlenkung in der Aithiopika-Epitome des Martin Crusius | 481 |
| MARIE-MADELEINE DE LA GARANDERIE, Un Vrai Dialogue: Le <i>De Philologia</i> de Guillaume Budé | 491 |
| HUBERTUS SCHULTE HERBRÜGGEN, Artes dictandi und erasmische Theorie in More's lateinischen Briefen | 503 |

| | |
|---|-----|
| KRISTIAN JENSEN, The Latin Grammar of Philipp Melanchthon | 513 |
| JAMES J. MURPHY, Ciceronian Influences in Latin Rhetorical Compendia of the 15th Century | 521 |
| DAVID PRICE, Nicodemus Frischlin's Rhetoric | 531 |
| PAUL R. SELLIN, The Proper Translation of <i>constitutio</i> in Daniel Heinsius' <i>De tragoediae constitutione</i> and Some Implications of the Word for Seventeenth-Century Literary Theory | 541 |
| FRANCESCO TATEO, La raccolta delle epistole di Antonio De Ferrariis Galateo | 551 |

5. Philosophy / Law / Theology

| | |
|---|-----|
| UWE BAUMANN, Logische Exempla und ihre Funktion in der <i>Responsio ad Lutherum</i> des Thomas Morus | 563 |
| PAUL RICHARD BLUM, Science and Scholasticism in Melchior Cornaeus SJ | 573 |
| AUGUST BUCK, Überlegungen zur moralistischen Literatur des italienischen Renaissance-Humanismus | 581 |
| JACQUES CHOMARAT, Fausto Sozzini source du <i>Pari de Pascal</i> ? | 597 |
| ROBERT GINSBERG, Strategy and Principle in John Locke's <i>Epistola de Tolerantia</i> | 609 |
| ARNOLD L. KERSON, Enlightened Thought in Diego José Abad's <i>De Deo, Deoque Homine Heroica</i> | 617 |
| PAUL GRIMLEY KUNTZ, Leibniz's Theory of Order | 625 |
| THOMAS LOSONCY, Philosophical Notions of Certitude and Identity in Leibniz | 635 |
| BARBARA MARX, "Propositio vel inaudita et modis omnibus ab- surda" Humanistische Philologie, Bibelexegese und utopische Literatur | 641 |
| C. MATHEUSSEN, Das Ringen des J. L. Vives um eine humanistische Bildung: 1514–1519 | 653 |
| ELIZABETH MCCUTCHEON, Margaret More Roper's Translation of Erasmus' <i>Precatio Dominica</i> | 659 |
| PHILLIPS SALMAN, Mazzoni and Bacon: The Mind and Natural Philosophy | 667 |
| ROGER T. SIMONDS, "True Philosophy" in the Continental Legal Tradition | 675 |
| <i>Index</i> | 683 |

Foreword

The sixth triennial Congress of the International Association for Neo-Latin Studies took place August 12-17, 1985, at the Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel. Under the able chairmanship of Professor Walther Ludwig of the University of Hamburg, and thanks also to the gracious hospitality of the Arbeitskreis für Renaissanceforschung and officials of the Library, the Congress was a great success.

With this volume, the IANLS Publications Committee chaired by Professor Richard Schoeck has broken with the previous custom of burdening the organizer of the Congress with the task of editing the entire volume of *Acta*. Instead, at the Sixth Congress, the Association agreed to the proposition that an editorial team should share the burden. It is worth recording here that Professor Stella Revard, accepting the responsibility for the English-language papers, had obviously the largest share of work; and that Professor Fidel Rädle had charge of all the German-language papers. The publisher acted as coordinating editor, assuming responsibility for the remaining papers and for numerous other aspects of publication. The papers in this volume, however, have been organized by subjects (and alphabetically within these categories), generally following the Association's own taxonomy set forth at the business meeting in Wolfenbüttel.

Inevitably, some inconsistencies remain. We have not attempted to regularize all documentation, insisting only that there be consistency and a kind of logic in individual papers or groups. Given the size and variety of this volume, we have been similarly accommodating to varieties of indexing procedures; the coordinating editor accepts responsibility for whatever problems may have arisen thanks to our ambitious attempt to create a full *index nominum*.

MARIO A. DI CESARE

FIDEL RÄDLE

STELLA P. REVARD

Programm

Organisationskomitee des Kongresses

- Prof. Dr. Dietrich Briesemeister, Mainz, Treasurer
Prof. Dr. August Buck, Marburg, Vorsitzender des Wolfenbütteler Arbeitskreises für Renaissanceforschung, Gastmitglied
Mr. Roger P. H. Green, St. Andrews, Secretary
Prof. Dr. Walther Ludwig, Hamburg, Second Vice President, Vorsitzender des Organisationskomitees
Prof. Dr. Alain Michel, Paris, President
Prof. Dr. Lawrence V. Ryan, Stanford, First Vice President
Prof. Dr. Richard Schoeck, Boulder, Chairman of Publications Committee
Priv.-Doz. Dr. Walter Sparr, Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Stellvertretender Leiter des Bereichs Forschung und Kultur, Gast

Vortrags- und Seminarräume

Der Kongreß findet in den Räumen der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel statt. Im Programm gebrauchte Abkürzungen:

- Raum A = Augusteerhalle, Bibliotheca Augusta
- Raum B = Bibelsaal, Bibliotheca Augusta
- Raum C = Großer Seminarraum, Zeughaus
- Raum D = Kleiner Seminarraum, Zeughaus
- Raum E = Saal des Anna Vorwerk-Hauses

Für die Titel, Adressen und Universitätsaffiliationen der Referenten und der Diskussionsleiter ist das Teilnehmerverzeichnis des Kongresses zu vergleichen. Die Namen der Vorsitzenden der einzelnen Veranstaltungen sind mit der Abkürzung 'V' bezeichnet.

Montag, 12. August 1985

9.15-11.00 Uhr

- Raum A Eröffnung des Kongresses durch den Präsidenten der International Association for Neo-Latin Studies

Grüßworte

des Direktors der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Prof.
Dr. Paul Raabe

des Resident Fellow der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel,
Prof. Dr. Peter Ganz

des Ersten Vorsitzenden der Mommsen-Gesellschaft des Ver-
bandes der deutschen Forscher auf dem Gebiet des griechisch-
römischen Altertums, Prof. Dr. Carl Joachim Classen

Begrüßung durch den Vorsitzenden des Organisationskomitees

Eröffnungsvortrag: A. Buck, Überlegungen zur moralistischen Liter-
atur des italienischen Renaissance-Humanismus; V: W. Ludwig

14.00-14.50 Uhr

Sektion I L. V. Ryan, Baldassare Castiglione as a Latin Poet;
Raum A V: I. Kajanto

Sektion II G. M. Logan, *Utopia* and Political Oratory;
Raum B V: C. J. Classen

Sektion III G. Marc'hadour, *Pontifex* and *Sacerdos* in Erasmus, Fisher, and
Raum C More; V: C. M. Murphy

Sektion IV F. Tateo, La raccolta delle Epistole di Antonio De Ferrariis Galateo
Raum D

15.00-16.50 Uhr

Sektion I J. Irmscher, Die Stellung der neulateinischen Studien im
Raum A philologisch-historischen Wissenschaftssystem

J. IJsewijn, Bemerkungen zum neuen *Companion to Neo-Latin Literature*:
Erfahrungen und Probleme

15.00-15.50 Uhr

Sektion II M. M. de La Garanderie, Un vrai dialogue: le *De philologia* de Guil-
Raum B laume Budé; V: J. Chomarat

Sektion III U. Baumann, Logical Problems in More's *Responsio ad Lutherum*;
Raum C V: C. M. Murphy

Sektion IV H. B. Norland, Dramatic Theory in the Terentian Commentaries;
Raum D V: A. R. Baca

16.00-16.50 Uhr

Sektion III F. E. Zapotka, Prose Apophthegms into Rhyme Royal: Thomas
Raum C More's Translation of Pico della Mirandola's *Twelve Rules*;
V: C. M. Murphy

Sektion IV P. R. Sellin, The proper Translation of *constitutio* in Daniel Hein-
Raum D sius' *De tragoediae constitutione* and the Implications of the Word for
Seventeenth-Century Literary Theory; V: A. R. Baca

17.00–17.50 Uhr

- Sektion I A. Mazzocco, Antiquarian Trends in Medieval and Renaissance
Raum A Europe; V: J. IJsewijn
- Sektion IV C. C. Schlam, Celio Calcagnini's *De imitatione*; V: A. R. Baca
Raum D
- Abends: Geselliges Beisammensein im Leibniz-Haus-Restaurant oder anderen
Restaurants der Stadt

Dienstag, 13. August 1985

9.00–9.50 Uhr

- Raum A J. C. Margolin, La bataille des "latiniseurs" et des "helléniseurs" au
XVII^e siècle (A propos du P. Labbe et du Jardin des racines
grecques); V: A. Michel

10.00–12.00 Uhr

- Raum A Seminar: Vom Manuskript zum Buch; V: F. R. Hausmann
Referate:
R. J. Schoeck, The First Half-Century of the Printing and Editing
of Ausonius: The Principles and Achievements before Vinet
M. E. Milham, Between Manuscript and Book: The Textual Gap
D. Wuttke, Handschriftliche Bücher deutscher Humanisten. Conrad
Celtis und Pangratz Bernhaupt
M. C. Woods, Commentaries to the *Poetria nova* of Geoffroi de Vin-
saut

10.00–10.50 Uhr

- Sektion I E. J. Polak, The *Ars dictandi* after 1300; V: J. J. Murphy
Raum B
- Sektion II C. H. Miller, Der Stil der *Moria* des Erasmus; V: G. Marc'hadour
Raum C
- Sektion III J. Starnawski, Jesuitendramen über Johannes Dantiscus aus dem
Raum D 18. Jahrhundert

11.00–11.50 Uhr

- Sektion I J. Lindhardt, *Ars dictaminis*—The Change from Oral to Literary
Raum B Rhetoric; V: J. J. Murphy
- Sektion II K. J. Wilson, The *De consolatione philosophiae* of Boethius and More's
Raum C *Dialogue of Comfort*; V: G. Marc'hadour
- Sektion III H. Wiegand, Johannes Bisselius, S.J., und seine lateinische Lyrik
Raum D

14.00-14.50 Uhr

Sektion I K. A. Neuhausen, *De Mercurio renascentibus obvio litteris*; V: J.
Raum A IJsewijn

Sektion II M. L. Kuntz, Guillaume Postel's Commentary on Vergil's Messianic
Raum B Eclogue; V: P. Salman

Sektion III H. Schulte Herbrüggen, *Artes dictandi* and Erasmian Theory in
Raum C More's Latin Letters; V: C. H. Miller

Sektion IV A. Eyffinger, Grotius' Drama on Joseph in Egypt in the Tradition of
Raum D the Theme; V: R. T. Simonds

15.00-15.50 Uhr

Sektion I G. Costa, Giovanni Pontano and the Orpheus Myth: Poetry and
Raum A Magic in the Age of Humanism; V: G. Tournoy

Sektion II H. Jones, Pierre Gassendi's Defence of Galileo: The Politics of Dis-
Raum B cretion; V: P. Salman

Sektion III E. McCutcheon, Margaret More Roper's Translation of Erasmus'
Raum C *Precatio Dominica*; V: C. H. Miller

Sektion IV M. S. Jensen, Latin Bucolic Poetry in 16th-Century Denmark;
Raum D V: J. Lindhardt

16.00-18.00 Uhr

Raum B Seminar: Leibniz; V: P. G. Kuntz

Referate:

P. G. Kuntz, Leibniz's Pythagorean Metaphysics of Harmony

T. A. Losoncy, Philosophical Notions of Certitude and Identity in
Leibniz

P. Redpath, The Nature of God and the Perfection of the World for
Aquinas and Leibniz

16.00-16.50 Uhr

Sektion I C. Vecce, Sannazaro tra filologia e poesia; V: G. Tournoy
Raum A

Sektion III B. Marx, Biblexegese und humanistische Philologie; V: J.-C. Mar-
Raum C golin

Sektion IV J. Mulryan, The *Lectioinum antiquarum libri* of Ludovicus Caelius
Raum D Rhodiginus and the Italian Mythographers; V: A. Mazzocco

17.00-17.50 Uhr

Sektion I J. H. Gaisser, The Catullan Lectures of Pierius Valerianus;
Raum A V: G. Tournoy

Sektion III B. M. Hosington, Mary Basset's Translation of More's *De tristitia*
Raum C and its Relationship to Tudor Translating Practices; V: C. H. Miller

Sektion IV D. Carlson, Court Poems for the Birth of Prince Arthur
Raum D

18.30 Uhr Empfang durch den Direktor der Herzog August Bibliothek im
Zeughaus

Mittwoch, 14. August 1985

9.00–9.50 Uhr

Raum A C. Vasoli, Linguaggio, poesia e "maraviglia" nella *Poetica* di Francesco Patrizi; V: D. Briesemeister

10.00–12.00 Uhr

Raum C Seminar: Thomas Morus und John Fisher; V: C. M. Murphy
Referate:

H. Holeczek, Die Stellungnahmen des Erasmus zum Märtyrertod von Thomas Morus und John Fisher

F. Unterweg, Thomas Morus *Tragoedia*

10.00–10.50 Uhr

Sektion I D. E. Price, The Rhetoric of Praise and Vituperation in the Literary
Raum A Theory of Nicodemus Frischlin; V: S. Füssel

Sektion II K. Stawecka, "Instar Dei poeta" chez Sarbievius et chez sources
Raum B anciennes; V: J. Starnawski

Sektion III R. T. Simonds, True Philosophy in the Continental Legal Tradition;
Raum D V: A. Eyffinger

Sektion IV C. Matheussen, Das Ringen des Juan Luis Vives um eine humanistische
Raum E Bildung: 1514–1519; V: E. S. Ginsberg

11.00–11.50 Uhr

Sektion I F. Rädle, Bemerkungen zu Frischlins Dramatik; V: S. Füssel
Raum A

Sektion II L. Szörenyi, Neulateinische lyrische Dichtung im Ungarn des 18.
Raum B Jahrhunderts und die Tradition der Antike; V: J. Starnawski

Sektion III S. Rowan, The *Opera omnia* of a German Jurist: The Reception and
Raum D Survival of Ulrich Zasius; V: A. Eyffinger

Sektion IV E. V. George, Declamation and Vives' Development;
Raum E V: E. S. Ginsberg

14.00–14.50 Uhr

Sektion I L. Gualdo Rosa, Leonardo Bruni et son public: pour un census des
Raum A manuscrits de ses epistolae familiares (paper read by M. M. de La Garanderie); V: M. M. de La Garanderie

Sektion II P. G. Schmidt, Euricius Cordus; V: L. W. Forster
Raum B

Sektion III T. Thomson, The Latin Psalm Paraphrases of Théodore de Bèze;
Raum C V: C. A. Soons

Sektion IV J. R. Clark, Roger Bacon and Marsilio Ficino's *De vita longa*;
Raum D V: P. G. Kuntz

15.00-15.50 Uhr

Sektion I M. C. Smith, Latin Translations of Ronsard; V: M. M. de La
Raum A Garanderie

Sektion II H. Vredeveld, The *Bucolicum* of Eobanus Hessus: Three Versions of
Raum B Pastoral; V: L. W. Forster

Sektion III E. S. Ginsberg, Marc-Antoine de Muret: A Reevaluation;
Raum C V: C. A. Soons

Sektion IV P. Salman, Mazzoni and Bacon, the Mind and Natural Philosophy;
Raum D V: P. G. Kuntz

16.00-16.50 Uhr

Sektion I J. Chomarat, Fausto Sozzini, source du Pari de Pascal?;
Raum A V: M. M. de La Garanderie

Sektion II H. G. Roloff, Thomas Naogeorgs *Satiren*; V: L. W. Forster
Raum B

Sektion III A. L. Kerson, Enlightened Thought in Diego José Abad's
Raum C (1727-1779) *De Deo, Deoque Homine Heroica*; V: T. Thomson

Sektion IV R. Ginsberg, Strategy and Principle in John Locke's *Epistola de tole-*
Raum D *rantia*; V: P. G. Kuntz

17.00-17.50 Uhr

Sektion I C. Nativel, Le *De pictura veterum* de Franciscus Junius (1589-1677);
Raum A V: M. M. de La Garanderie

Sektion II W. Kühlmann, Poetische Sinnlichkeit im eisernen Zeitalter
Raum B – Dichtung im Zeichen Anacreons bei den deutschen Neulateinern
um 1600; V: L. W. Forster

Sektion III C. A. Soons, The Latin Poetry of Juan de Iriarte (Tenerife
Raum C 1702-Madrid 1771); V: T. Thomson

Sektion IV P. R. Blum, Melchior Cornaeus zwischen Scholastik und Natur-
Raum D wissenschaft: Ein jesuitisches Lehrbuch der Philosophie (1657);
V: P. G. Kuntz

Donnerstag, 15. August 1985

9.00-9.50 Uhr

Raum A B. Vickers, Valla's Ambivalent Praise of Pleasure: Rhetoric Serving
Christianity; V: L. Ryan

10.00–12.00 Uhr

- Raum B Seminar: Cicero and Neo-Latin Rhetoric; V: J. J. Murphy
 Referate:
 J. J. Murphy, Ciceronian Influences in Latin Rhetorical Compendia of the 15th Century
 J. S. Freedman, Cicero in 16th- and 17th-Century Rhetoric Instruction
 J. R. Henderson, The Triumph of Ciceronianism in Renaissance Epistolography

10.00–10.50 Uhr

- Sektion I J. V. Mehl, Hermann von dem Busche's *Vallum humanitatis* (1518):
 Raum A A German Defence of the Renaissance studia humanitatis;
 V: W. Kühlmann
 Sektion III G. Scholz-Williams, Vergil in Wien: Bartolinis *Austriados libri XII*
 Raum D and Jakob Spiegels Kommentar; V: F. Rädle

11.00–11.50 Uhr

- Sektion I D. Wuttke, Humanismus und Naturwissenschaft im deutschen
 Raum A Sprachgebiet; V: W. Kühlmann
 Sektion II J. A. Parente, The Bombastic Decline of Biblical Tragedy: The
 Raum C Dramas of Lummenaeus a Marca (1570–1629); V: M. A. Di
 Cesare
 Sektion III S. Füssel, *Quo me Phoebe rapis . . .* — Dichterselbstverständnis in den
 Raum D Werken des Riccardus Bartholinus Perusinus (1475–1529);
 V: F. Rädle

14.00–14.50 Uhr

- Sektion I L. W. Forster, Lessing und das Neulatein; V: W. Ludwig
 Raum A
 Sektion II I. Kajanto, On *imitatio* as a Principle of Renaissance Epigraphy;
 Raum B V: F. Tateo
 Sektion III A. M. McClean, More's *Utopia* as a Dialogic City Encomium (paper
 Raum C read by R. Schoeck); V: C. M. Murphy
 Sektion IV M. Mund-Dopchie, Apport et influence des *Historiae poetarum tam*
 Raum D *graecorum quam latinorum dialogi decem* de Lilio Giraldi; V: I. Backus
 Sektion V C. L. Heesakkers, Neulateinische Geschichtsschreibung im hollän-
 Raum E dischen Humanismus des 16. Jahrhunderts (paper not read but
 submitted to the Congress); V: P. R. Sellin

15.00–17.00 Uhr

- Raum A Business Meeting of the Association; V: A. Michel

19.00–20.00 Uhr

Raum A Öffentlicher Vortrag: C. J. Classen, Cicero orator inter Germanos redivivus

Anschließend Bibliotheksführungen

Freitag, 16. August 1985

9.00–9.50 Uhr

Sektion I J. B. Dillon, The Latin Verse of Abraham Cowley (1618–1667);
Raum A V: C. Revard

Sektion II M. C. Woods, Renaissance Attitudes toward a Medieval Art of
Raum B Poetry: Reactions to the *Poetria nova* in the Sixteenth and Seventeenth Centuries; V: C. J. Classen

Sektion III W. Lackner, Erasmus von Rotterdam als Editor und Übersetzer des
Raum C Johannes Chrysostomos; V: J.-C. Margolin

Sektion IV R. P. H. Green, Horace's Odes in the Psalm Paraphrases of
Raum E Buchanan; V: I. D. McFarlane

10.00–12.00 Uhr

Raum B Seminar: Neulateinisches Lehrgedicht; V: H. Hofmann

Referate:

B. Effe, Die Funktionen narrativ-fiktionaler Digressionen im antiken Lehrgedicht

F. Akkerman, Das Lehrgedicht in einigen neulateinischen Poetiken

G. Roellenbleck, Beschreiben und Erzählen im neulateinischen Lehrgedicht

M. A. Di Cesare, Vida's *Scacchia ludus*: The Didactic Poem as Fictional Text

10.00–10.50 Uhr

Sektion I S. P. Revard, The Greek Anthology and the Latin Poems of
Raum A Andrew Marvell; V: C. Revard

Sektion III I. Backus, Les traductions latines des oeuvres de Jean Damascène:
Raum C éditions de Cologne (1546); V: J.-C. Margolin

Sektion IV P. C. Dust, A Translation of Buchanan's *Baptistes*: Is it John
Raum E Milton's? V: I. D. McFarlane

11.00–11.50 Uhr

Sektion I J. P. Carley, John Leland's Encomiastic Verse: The Unpublished
Raum A Remains; V: C. Revard

Sektion III P. M. Clogan, The Praise of the City of Thebes; V: P. G. Schmidt
Raum C

Sektion IV J. Wall, Tragic Heroism in the Plays of George Buchanan
Raum E (1506-1582); V: I. D. McFarlane

14.00-14.50 Uhr

Sektion I M. Lentzen, Die Verherrlichung Mailands im Quattrocento. Zu Pier
Raum A Candido Decembrios *De laudibus Mediolanensium urbis in comparationem Florentiae panegyricus*; V: P. G. Schmidt

Sektion II K. Jensen, The Latin Grammar of Philip Melanchthon
Raum B

Sektion III B. G. Kohl, Petrarch and Giovanni Conversini da Ravenna: Inspi-
Raum C ration and Affinities; V: H. L. Eaker

Sektion IV G. Berger, Rhetorik und Leserlenkung in der *Aithiopika-Epitome* des
Raum D Martin Crusius; V: J. H. Gaisser

15.00-15.50 Uhr

Sektion I K. Arnold, Konrad Celtis und sein Buch über Nürnberg;
Raum A V: P. G. Schmidt

Sektion II R. Keen, The Letter of Recommendation as an Epistolary Form:
Raum B The Example of Philip Melanchthon

Sektion III L. Piepho, Mantuan's Eclogues: Newly Discovered Portions of the
Raum C Lost First Edition; V: H. Vredeveld

Sektion IV V. W. Callahan, Andreas Alciati and Boniface Amerbach—The
Raum D Chronicle of a Renaissance Friendship; V: J. H. Gaisser

16.00-16.50 Uhr

Sektion I L. Manley, Venceslaus Clemens, Jan Sictor, Johannes Adamus, and
Raum A the Praise of Stuart London; V: P. G. Schmidt

Sektion II L. Miller, The Baroque Neo-Latin Letters of Herman Mylius
Raum B

Sektion III J. R. C. Martyn, Echo Poems in Ovid and Renaissance Lyric
Raum D Poetry; V: H. Vredeveld

Sektion IV L. Bek, Thomas More on the Double Portrait of Erasmus and
Raum C Pierre Gilles—Humanist Rhetoric or Renaissance Art Theory?;
V: M. C. Woods

17.00-17.50 Uhr

Sektion I W. Ludwig, Lovatos Versepistel über die Dichtkunst—das erste
Raum A humanistische Manifest; V: A. Buck

Sektion III P. M. Simonds, Emblems and the Theme of 'Conscience';
Raum C V: M. C. Woods

18.00 Uhr

Raum A Abschluß des Kongresses

Raum A Schlußwort des Präsidenten der International Association for Neo-
Latin Studies

20.00 Uhr Abschiedsessen im Restaurant Kaffeehaus, Wolfenbüttel

ACTA CONVENTUS
NEO-LATINI GUELPHERBYTANI

Begrüßung

Carl Joachim Classen

Als erstem Vorsitzenden des Verbandes der Forscher auf dem Gebiete des griechisch-römischen Altertums ist es mir eine besondere Freude und Ehre, hier anlässlich der Eröffnung der ersten Tagung der internationalen Gesellschaft für neulateinische Studien in der Bundesrepublik Deutschland ein Grußwort zu sagen. Zwar trägt unser Verband den Namen "Mommsen-Gesellschaft," doch befassen sich seine Mitglieder nicht nur mit der klassischen Antike, und so haben sie vor neun Jahren beschlossen den Verbandsnamen zu erweitern: die Gesellschaft heißt seither "Verband der Forscher auf dem Gebiete des griechisch-römischen Altertums einschließlich seiner Wirkungsgeschichte."

Das Interesse der klassischen Philologen für die spätere Literatur, die byzantinische und die spätere lateinische, ist alt. Es war ein Göttinger klassischer Philologe, Wilhelm Meyer aus Speyer, der dem Mittellatein eine ebenbürtige Stellung verschafft hat, und auch für die neulateinische Literatur haben die klassischen Philologen immer ein gewisses Interesse gezeigt — wie etwa die Bestände der Göttinger Universitätsbibliothek zeigen, die für lange Zeit von klassischen Philologen geleitet wurde — sie kennt sogar eine eigene Signatur für die *poetae graeci et latini recentiores*. Zugegebenermaßen ist dieses Interesse immer ein wenig zufällig und sporadisch gewesen, nicht systematisch, und es ist daher vielleicht nicht unangebracht, wenn ein klassischer Philologe kurz ein paar grundsätzliche Überlegungen zu den neulateinischen Studien anstellt.

Wo sich klassische Philologen für das Nachleben der antiken Literatur interessiert haben, sind sie in der Regel den Spuren einzelner Autoren nachgegangen — Aristophanes und die Nachwelt, Horaz in der Neuzeit, der Einfluß Senecas; sie haben einzelne Imitationen oder Zitate registriert und dem bald lauterem, bald leiseren Echo der antiken Dichter oder Prosaiker in späteren Jahrhunderten bis auf unsere Zeit gelauscht. Auch das ist sinnvoll und notwendig, vor allem bei den Autoren, die für Bildung und Ausbildung grund-

legend sind und deren Kenntnis daher allgemein vorauszusetzen ist. Aber so wenig die römische Literatur nur Nachleben der griechischen ist, mag sie auch vielfältig von ihr beeinflußt worden sein, so wenig ist die byzantinische, die mittellateinische oder die neulateinische nur Nachleben der antiken; die späteren Literaturen haben ihr Eigenleben. In den letzten Jahren hat man es vielfach vorgezogen, von Rezeption zu sprechen — aber auch das erscheint mir unbefriedigend; denn auch damit wird nur ein Aspekt der späteren Literatur erfaßt, ein wichtiger zwar, aber doch nicht das Ganze; und wenn man gar von Sallustrezeption oder von Horazrezeption spricht, wird der Blick wiederum eingeengt auf einen Teilbereich, gleichsam einen Teil der Voraussetzungen der neulateinischen Literatur, nicht diese selbst. Was das Studium der neulateinischen Literatur erfordert, ist, die Vielfalt der wirkenden Faktoren und deren Zusammenspiel zu erfassen, d.h. einerseits die Wirkung der antiken Tradition bzw. das Traditionsverständnis der neulateinischen Autoren und damit die Wirkung der mittellateinischen ebenso wie der volkssprachlichen Traditionen und schließlich die Zeitströmungen und den Zeitgeschmack, d.h. die sich jeweils wandelnden Erwartungen, die man an ein Gedicht, ein Drama, ein Geschichtswerk stellt.

Es genügt nicht, ein paar Reminiszenzen an Horaz oder Juvenal, an Statius oder Claudian zu registrieren, wenn wir den neulateinischen Autoren gerecht werden wollen; es genügt ebensowenig, wenn wir sie interpretieren, ohne die Imitationen oder Anspielungen auf die Vorbilder zu bemerken, von denen der einzelne Autor erwarten konnte, daß seine Leser im 15. oder 16. oder 17. Jahrhundert sie sofort hören würden. Deswegen ist die Mitwirkung der klassischen Philologen unentbehrlich. Neulateinische Literatur ist im Zusammenhang ihrer vielfältigen Tradition, ihrer eigenen Entwicklung und ihrer Verflechtung mit der eigenen Zeit zu studieren und dabei ist das jeweils aus der Tradition Übernommene, aber auch das Vernachlässigte zu berücksichtigen, und zwar aus der früheren Literatur und aus der literarischen, d.h. rhetorischen und poetologischen Theorie, und schließlich die Einflüsse der volkssprachlichen Literatur und die Tendenzen der jeweiligen Zeit, der Zeitgeschmack. Daraus ergibt sich die Forderung nach der Zusammenarbeit zwischen den klassischen Philologen und den Neuphilologen ebenso wie zwischen den Philologen und den Historikern, Philosophen und Theologen — um nur diese zu nennen, eine Zusammenarbeit, wie wir Altertumswissenschaftler sie seit Generationen pflegen und wie sie ihre Früchte am reichsten dort trägt, wo der einzelne ohne Voreingenommenheit zum Geben und Nehmen bereit ist.

In diesem Sinne darf ich dem Kongreß einen guten Verlauf, uns allen fruchtbare, arbeitsreiche, aber auch ergebnisreiche Tage wünschen.

1

HUMANISM
AND THE
CLASSICAL TRADITION

Konrad Celtis und sein Buch über Nürnberg

Klaus Arnold

In seinem *Libellus de origine, situ, moribus et institutis Norinbergae* hat Konrad Celtis den in den *Laudes urbium* häufig wiederkehrenden Topos, wonach eine Stadt von Ceres und Bacchus in besonderem Maße begünstigt ist, nicht allein im Hinblick auf Nürnberg wiederholt, er hat in diesem Zusammenhang der Wirkung von Bier und Wein recht weitgespannte und offenkundig zeitlose Überlegungen gewidmet: So beschäftigt er sich im 15. Kapitel der *Norinberga* unter anderem mit der Verfälschung des Weins und fordert für die Übeltäter eine harte Bestrafung: "Diese Verfälschung," meint der Autor,

hat sich, wie vieles andere auch, unser Zeitalter ausgedacht und diese Panscherei erfunden, die sich nicht allein in Deutschland, sondern auch . . . in anderen Ländern als ein Verbrechen eingenistet hat; wobei man die Farbe, den Geschmack, den Geruch, die Stärke und Reinheit und selbst die Herkunftsbezeichnung verfälscht. . . . Der ewigen Verdammnis sollte anheimfallen, wer dieses Geschenk der Natur zur krankmachenden und todbringenden Substanz macht. . . . Große Mengen Schwefel—vermischt mit weiteren schädlichen und giftigen Stoffen, die hier nicht aufgeführt sein sollen—, werden den Weinen beigefügt, ehe die Gärung beendet ist. Auf diese Weise wird die Natur verfälscht; und solches Gift kaufen wir. . . .

Celtis, ein sichtlich betroffener Kenner der Materie, endet mit dem Appell an den Nürnberger Rat, dieses Gift in den Fluß zu schütten und alle Weinpanischer auf den Scheiterhaufen werfen zu lassen.¹

Auch über die Wirkung des Bieres hat sich der Humanist auf seinen Wanderungen durch Deutschland seine Gedanken gemacht: Unmäßig genossen, versetzt es den Trinker in einen tumben und trunkenen Zustand, während es ansonsten ein bekömmliches und durstlöschendes Getränk darstellt. Allerdings hat Celtis bei seinen Aufenthalten in Sachsen und in der norddeutschen Küstenregion auch beobachtet, daß sogar die beim Brauvorgang anfallenden

Trebern, noch lauwarm auf den Straßen gelagert, selbst Rinder, die ihre Dämpfe einatmen, zu wutentbranntem Kampf reizten.²

Bevor wir abschließend noch einmal Celtis zu Wort kommen lassen wollen, erscheinen einige Bemerkungen zu Leben und Werk des "deutschen Erzhumanisten,"³ über Entstehung und Überlieferung der *Norinberga*, sowie ein kurzer Blick auf die Gattung des Städtelobs und den Inhalt dieses Beispiels geboten:

Auf der Burg von Nürnberg wurde Konrad Celtis am 18. April 1487 als der erste Deutsche von Kaiser Friedrich III. mit dem Dichterlorbeer gekrönt. Vor ihm waren — neben anderen — Francesco Petrarca im Jahr 1341 und Enea Silvio Piccolomini 1442 dieser Würde eines *poeta laureatus* teilhaftig geworden.⁴ Für Celtis, der dies stets als den entscheidenden Einschnitt in seinem Leben ansah und etwa seinen Briefwechsel nach den "Jahren des Lorbeers" anordnete, war das Ereignis der Dichterkrönung letztlich Anlaß für die Abfassung des *Libellus de origine, situ, moribus et institutis Norinbergae*.⁵

Geboren wurde Conradus Celtis Protucius — wie viele aus der ersten Generation des deutschen Humanismus — aus kleinbäuerlichen Verhältnissen am 1. Februar 1459 als Sohn eines Winzers im würzburgischen Dorf Wipfeld am Main. Als *pauper* bezog er 19jährig — noch unter seinem Familiennamen "Bickel" — die Universität Köln; er hat ihn später latinisiert zu "Celtis" nach einem Hapax legomenon der Bibel (*Vulg. Job 19, 24*): *celte* — "Meißel" — was zu allem Unglück noch aus *certe* verderbt ist.⁶

1484 hielt Celtis sich für ein Jahr in Heidelberg auf, knüpfte Kontakte zu Rudolf Agricola und zu Johannes von Dalberg, dem Kanzler der Universität. Danach nimmt er ein unstetes Wanderleben auf, das ihn nach Erfurt, Rostock und Leipzig und schließlich nach Italien führt, wo er die wichtigsten Vertreter des italienischen Renaissancehumanismus (Laetus, Ficinus, Beroaldus, Guarinus und Manutius) persönlich kennenlernt. Bald nach seiner Rückkehr erfolgt, auf Fürsprache des sächsischen Kurfürsten Friedrich des Weisen, dem er sein Erstlingswerk, die *Ars versificandi et carminum*, gewidmet hatte, die Dichterkrönung.

In den folgenden Jahren hat Celtis sich Deutschland regelrecht erwandert; auf der Suche nach Material für eine *Germania illustrata*, die er sein Leben lang geplant hat.⁷ Allenthalben findet er Schüler und Gleichgesinnte seines humanistischen Lebensideals, versucht gelehrte Gesellschaften (*sodalitates*) zu etablieren nach dem Vorbild des Pomponius Laetus. Endlich mündet sein Weg in ruhigere Bahnen: 1492 wird er Professor für Poetik und Rhetorik an der Universität Ingolstadt und 1497 schließlich an der Universität Wien; dort ist er am 4. Februar 1508, noch nicht fünfzigjährig, gestorben.

Ergebnis von Celtis' Wanderjahren waren die 1502 im Druck erschienenen *Quattuor libri Amorum secundum quattuor latera Germaniae*, die an Horaz, Ovid und Vergil anknüpfen und im Anhang auch die Beschreibung von Nürnberg überliefern. Mit Ausnahme seiner frühen *Dichtkunst*, einer griechischen Gram-

matik, seiner Ingolstädter Antrittsvorlesung von 1492 – und eben der *Norinberga* – erscheinen die Hauptwerke des Humanisten in poetischem Gewand: Fünf Bücher *Epigramme*, die 1513 posthum erschienenen *Libri odorum quattuor* und die *Ludi*, Theaterstücke, an deren Aufführung der Dichter selbst mitwirkte.

Daneben hat Celtis Ausgaben von Seneca, Apuleius, Tacitus sowie Nicolaus von Cues betreut und mit Einleitungen versehen. Und Celtis hat die Werke der Hrotsvith von Gandersheim und des Ligurinus, die er in den Klöstern Ebrach und St. Emmeram in Regensburg entdeckte, vor dem Vergessen bewahrt und zum Druck gebracht.

Des Celtis früher Tod hat seine Pläne nicht reifen lassen; vieles blieb lediglich Anregung: neben der nicht ausgeführten *Germania* die Ausgabe seiner Briefe und eine wohl für das Epochenjahr 1500 geplante Gesamtausgabe seiner Werke.⁸ Letztere zumindest soll nunmehr durch den Plan einer neuen lateinisch-deutschen Edition seiner *Opera omnia* doch noch Wirklichkeit werden. Diese achtbändig konzipierte "Erste Celtis – Gesamtausgabe" wird unter der Aegide von Dieter Wuttke vorbereitet; als Band 2 ist die Neuauflage der *Norinberga* vorgesehen.

In der Stadt Nürnberg hat sich Celtis nach seiner Dichterkrönung 1487 und zwischen seinen Wanderungen durch Deutschland vielfach aufgehalten; verstärkt seit dem Herbst des Jahres 1491; in den folgenden Monaten scheint sein Aufenthalt zwischen Ingolstadt, Regensburg und Nürnberg in kurzen Abständen zu wechseln. In Nürnberg tritt er in engere Verbindung zu Sebald Schreyer, dem Kirchenmeister von St. Sebald, zu dem Juristen und Patrizier Sixtus Tucher, zu den Lehrern an der Lateinschule, Peter Danhauser und Johann Griening, zu Willibald und zu Caritas Pirckheimer und natürlich zu dem Arzt und Chronisten Hartmann Schedel.

Erste Hinweise auf eine im Entstehen begriffene Arbeit über Nürnberg gibt es 1492 in einem Brief des Astronomen Johannes Tolophus (*Noriburgii fata seu situm moresque te designasse scribis. . .*), wofür Tolophus in diesem Zusammenhang Stellungnahmen über die für Nürnbergs Geschicke wichtigen Konstellationen der Sterne sowie über mögliche etymologische Deutungen abgibt.⁹ Daß Celtis im Herbst des Jahres 1493 sich länger in Nürnberg aufhielt – oder dies doch vorhatte – geht aus einem Vertrag hervor, den er, "Cunnradus Celtis Poeta," mit "Sebolt Schreyer Burger zu Nurmberg" unter dem Datum des 23. November über eine durch ihn vorzunehmende Überarbeitung der Schedelschen Weltchronik abschloß; die Sache ist wegen des schlechten Absatzes der ersten Auflage des Prachtwerks freilich nicht zustande gekommen.¹⁰

Anfang 1494 war die *Norinberga* beendet: Bald nach dem 30. Januar erbittet der Autor von Sixtus Tucher die Rücksendung seines Werkes nach Ingolstadt;¹¹ und der Titel mit dem Incipit erscheint bereits in dem 1494 gedruckten Schriftstellerkatalog des Johannes Trithemius *De scriptoribus ecclesiasticis*.¹² Diese Erstfassung der *Norinberga* ist nicht erhalten geblieben; wie auch sonst

kein auf Celtis unmittelbar zurückgehendes Zeugnis dieses Textes. Lediglich Spuren der Existenz einer solchen Fassung lassen sich in einem aus Schedels Besitz stammenden Münchner Codex sichern.¹³ Eine weitere Redaktion aus dieser Zeit wird durch eine neu entdeckte Prager Überlieferung faßbar.¹⁴ Der Autor arbeitete und feilte weiter an seinem Text; zuweilen unter widrigen Umständen: einmal klagt er über den Verlust seines Exemplars, dessen Einzelteile er aus einer Latrine klauben und unter großen Mühen rekonstruieren mußte.¹⁵

Der Versuch wird erfolgreich gewesen sein, denn im März 1495 dediziert der Poet sein Werk dem Nürnberger Rat; es wird der Ratsbibliothek einverleibt. Auf das (undatierte) Begleitschreiben des Autors hat der Rat unter dem 9. Juli 1495 geantwortet; eine mehrfache Enttäuschung für den Dichter: nicht nur, daß von einer Anerkennung in klingender Münze keine Rede war; Lateinkenntnisse waren – zumindest unter den Nürnberger Ratsherrn – schon damals Mangelware: Celtis, der *poeta laureatus*, mußte einen Affront darin erkennen, daß sein Sprachkunstwerk zuerst einmal ins Deutsche übertragen werden sollte; noch dazu von Georg Alt, dem Ratsschreiber, der sich – mehr schlecht als recht – schon an Schedels Weltchronik versucht hatte.¹⁶

Wie die Erstfassung ist auch das Widmungsexemplar verloren. Als ein Relikt hat sich in anderem Überlieferungszusammenhang das Widmungsbild erhalten: Die farbig angelegte Zeichnung zeigt den lorbeerbekränzten Dichter bei der Überreichung seines Werkes an zwei Nürnberger Ratsherrn, die durch die beigegebenen Wappen als die Losunger Paul Volckamer und Gabriel Nützel zu erkennen sind; am Fuß des Blattes ist des Celtis eigenes, monogrammartiges Wappen zu erkennen.¹⁷ Ebenfalls im Original verloren, doch in zwei guten Handschriften, Autographen Hartmann Schedels und Sebald Schreyers, überliefert ist die Übersetzung des Georg Alt.¹⁸ Die Handschrift der lateinischen Fassung hat Celtis 1497 vom Nürnberger Rat zur erneuten Überarbeitung erbeten, ohne sie je wieder zurückzugeben.¹⁹ Nur das dritte Kapitel über den Hercinischen Wald – den Deutschland damals noch überziehenden Waldgürtel – wurde leicht überarbeitet 1500 von Celtis seiner Edition der *Germania* des Tacitus hinzugefügt.²⁰

Im Jahr 1502 erschien schließlich, vom Autor überwacht und von ihm selbst sicherlich als endgültig angesehen, in Nürnberg die Druckausgabe der *Norinberga*. Als leicht veränderte Variante der Stadtansicht in Schedels Weltchronik ist dem *Amores*-Druck eine Vedute der Stadt von Südwesten beigegeben.²¹

Die bisher maßgebende Ausgabe der *Norinberga* von Albert Werminghoff, erschienen 1921 in Freiburg, versuchte in typographisch wenig glücklicher Weise die beiden Versionen in eins zu arbeiten. Für einen Vergleich zwischen der älteren Fassung von 1495 und der endgültigen von 1502 und damit für eine Untersuchung der Arbeitsweise des Autors bietet dieses Verfahren immerhin einen Vorteil: So ist bei einer Analyse der Änderungen zu erken-

nen, daß diese in der Mehrzahl (in 97 Fällen) stilistischer Art sind, sowie (in 88 Fällen) sachliche Ergänzungen darstellen. Hinzu kommen 28 nicht sachlich begründbare Hinzufügungen bzw. Weglassungen und in elf Fällen die Einfügung griechischer Wendungen, die vorher nicht vorhanden waren.

Die geplante Neuedition wird neben einer überlieferungsgeschichtlichen Einleitung die vom Autor selbst als die endgültige angesehene und im Druck betreute Fassung des *Amores*-Drucks von 1502 mit einem Variantenapparat, Zitatnachweis sowie Sachanmerkungen und einer Parallelübersetzung ins Neuhochdeutsche enthalten. Vorangestellt wird jedoch auch — wiederum im Paralleldruck — die Edition der ersten greifbaren lateinischen Fassung von 1495 mit der aus ihr hervorgegangenen frühneuhochdeutschen Übertragung Georg Alts, beide nach der Münchner Leithandschrift aus dem Besitz Hartmann Schedels.

Nach Inhalt und Gliederung hat Celtis sich in seiner *Norinberga* im allgemeinen an die Topik der Stadtschilderung gehalten, wie sie sich bereits im 3. Jh. bei Menander findet, der als ihre Bestandteile die Lage hinsichtlich des Sternenhimmels, zu Festland und Meer und in der Landschaft, die Befestigung der Stadt, ihre Bauten, Schätze und Einrichtungen, die Bewohner und ihre Fähigkeiten und den Vergleich mit anderen Städten aufführt. Diesem Schema entsprechend existieren eine Reihe von frühmittelalterlichen Stadtbeschreibungen vom 8. bis zum 12. Jahrhundert, meist in Gedichtform.²²

Celtis vorangegangen waren unter anderem im 13. Jh. ein Lob Erfurts in einem Gedicht des Nikolaus von Bibera, 1288 die Beschreibung der Stadt Mailand von Bonvesin de la Riva, im 14. Jh. zwei Lobschriften auf Paris eines Anonymus und des Johannes von Jandun, und in Italien Petrarca und Cola di Rienzo in ihrer Begeisterung für die Herrlichkeit des antiken Rom.²³ Bald nach 1400 entstand die *Laudatio Florentinae urbis* des Leonardo Bruni und 1436 Pier Candido Decembrios Gegenschrift zum Lob Mailands;²⁴ Padua wurde 1446 von Michele Savonarola beschrieben, gefolgt 1447 von der *Roma instaurata* und 1448–1453 von der *Italia illustrata* des Flavio Biondo.²⁵ Diese beiden Schriften Biondos lagen 1481/82 bereits im Druck vor und hatten ohne Zweifel Einfluß auf Celtis; ebenso wie die *Germania* des Enea Silvio, welche eine knappe Beschreibung Nürnbergs enthielt,²⁶ sowie natürlich, bis in die Titelgebung hinein spürbar, die *Germania* des Tacitus. Letztere ist mehrfach auch zitiert, neben Hesiods *Theogonie* und der *Geographie* des Ptolemaeus; daneben hat Celtis benutzt: des Plinius *Naturalis historia*, Pomponius Melas *Chorographia*, Caesars *Gallischen Krieg*, Einhards *Annalen* zu den Jahren 793 und 797, sowie den Stiftungsbrief des Nürnberger Sebastiansspitals.

Das erste Beispiel humanistischen Städtelobs in Deutschland war 1452 Albrechts von Eyb *Oratio ad laudem et commendationem Bambergae civitatis*, die in die *Margarita poetica* dieses Autors Aufnahme fand.²⁷ Für Nürnberg waren Celtis in deutschen Versen bereits vorausgegangen Hans Rosenplüt mit einem Spruch von 395 Versen (1447) und *Eyn new gedicht der loblichen stat Nürnberg*

von Kuntz Has, verfaßt und gedruckt (wie Rosenplüt) im Jahr 1490.²⁸ Die Nachfolge des Celtis läßt kaum erkennen *Ein lobspruch der statt Nürnberg* des Hans Sachs von 1530;²⁹ während drei lateinische Autoren des 16. Jhs. in Kenntnis und Nachfolge der *Norinberga* abgefaßt wurden: *Die Brevis Germaniae Descriptio* des Johannes Cochlaeus (1512),³⁰ die *Exegesis Germaniae* des Franciscus Irenicus, gedruckt 1518,³¹ und die *Noriberga illustrata* des Helius Eobanus Hessus (1532), die allein an das große Vorbild heranreichte und es — als Werk der Dichtkunst — sicherlich noch übertraf.³²

Celtis hat seine *Norinberga* in 16 Kapitel unterteilt. Sie machen den Leser mit Lage und Umgebung der Stadt vertraut, stellen ihr äußeres Erscheinungsbild vor mit Burg und Mauern, mit Kirchen und Spitälern und beschreiben die städtische Verwaltung. Eingestreut finden sich eine Reihe von kulturgeschichtlichen Einzelheiten und Episoden: An die Druiden im Hercinischen Wald wird in romantischer Verklärung ebenso erinnert wie an den Fischreichtum im Pegnitzfluß, an die jährliche Heiltumsweisung und die Erfindung des Drahtziehens in Nürnberg; gedacht wird Karls — offenbar zeitlosen — Plans einer Kanalverbindung vom Main zur Donau, der zur Aufforstung notwendigen Entwicklung der Waldschatz für den Nürnberger Reichswald sowie der Erfindung des Buchdrucks in Mainz; über den Bau des Turms "Luginsland" auf der Burg wird berichtet und die reiche Ausstattung der Bürgerhäuser geschildert. Mit Befriedigung erfahren wir von den Maßnahmen des Rats gegen die Weinpanscherei und die Wegelagerei von Straßenräubern; erschrecken über die Begleiterscheinungen von Hungersnöten nach Mißernten und auch über des Autors Billigung der Judenvertreibung aus Nürnberg im Jahr 1495; und werden in den Bann einzelner Szenen gezogen: Kaiser Friedrich III. bei seinem Einzug in die Stadt und auf der Burg von Kindern umringt, die Einkleidung einer Klosterfrau, die grausamen Begleiterscheinungen der Strafrechtspflege, aber auch die Beschreibung beschaulicher Spazierwege.

Das 6. Kapitel behandelt die Gestirne, die über der Stadt stehen und ihr Schicksal bestimmen, die Lage der Stadt und ihre Bewohner:

Der geographischen Länge nach liegt Nürnberg nahezu in der Mitte Europas; daher rührt, daß die Stadt nicht allein im Mittelpunkt von ganz Deutschland, sondern auch von ganz Europa gelegen ist: denn sie liegt gleich weit von der Ostsee wie von der Adria entfernt, sowie etwa in gleicher Entfernung vom offenen Ozean wie von den Ufern des Don.³³

Zum Abschluß dieses kurzen Abrisses sollten wir uns noch von einem Beispiel der meisterhaften Naturschilderung des Celtis in Bann ziehen lassen. Es beschreibt das sommerliche Leben und Treiben auf zwei Wiesenplätzen am Ufer der Pegnitz, die die Nürnberger zu Spiel und Erholung aufsuchen. Der eine von ihnen ist die Hallerwiese im Westen der Stadt. Der zweite dieser sommerlichen Treffpunkte liegt innerhalb der Stadt,

dort, wo der Fluß im Osten durch offene Bögen, die mit Befestigungen und Gattern geschützt sind, in die Stadt hineinfließt und zwei Inseln ausbildet. Die erste dieser Inseln ist künstlich angelegt und hat ihren Namen—Insel Schütt—nach dieser Aufschüttung von Erde und Sand. Und während die zweite recht schmal ist, ist diese ausladender und mit einem wunderschönen um sie herumführenden Spazierweg versehen, der parkartig vollständig von Bäumen umsäumt wird. Besonders angenehm sind die Schatten zur Sommerzeit, wenn die Baumstämme an den beiden Flußufern eine Art Säulengang bilden. Innen ist dieser Platz ganz sonnig und offen. . . . Dahin strömt bei Sonnenuntergang und zu Einbruch der Nacht auf der Flucht vor der sommerlichen Hitze eine zahlreiche Menschenmenge zusammen und wandelt unter leisen Gesängen und süßem Gemurmel durch den stillen und opaken Schatten. Dann kann man den Klang der unterschiedlichen Stimmen erlauschen, mit denen sich die jungen Männer und die Mädchen artig grüßen und den Gruß beantworten. Und es ist ein Wunder zu nennen, daß an diesem Platz noch nie Blut vergossen wurde noch je Zwietracht oder Hader entstand; so groß scheint hier der Einklang des Geistes mit der Natur. . . .³⁴

Anmerkungen

1. A. Werminghoff, *Conrad Celtis und sein Buch über Nürnberg*, Freiburg i.Br. 1921, 196 ff.
2. Werminghoff, *Nürnberg*, 172.
3. Zu Biographie und Bibliographie zuletzt D. Wuttke, "Conradus Celtis Protucius," in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 2, Zürich und München 1983, 1608-1611.
4. R. Specht, *Dichterkrönungen bis zum Ausgang des Mittelalters*, Zerbst 1928. K. Schottenloher, "Kaiserliche Dichterkrönungen im Heiligen Römischen Reiche Deutscher Nation," in: *Papsttum und Kaisertum. Festschrift für Paul Kehr zum 65. Geburtstag*, München 1926; Ndr. Aalen 1973, 648-73. J. B. Trapp, "The Poet Laureate: Rome, Renovatio and Translatio Imperii," in: *Rome in the Renaissance. The City and the Myth*, hrsg. von P. A. Ramsey, Binghamton 1982, 93-130; ders., "Dichterkrönung," in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 3, Zürich und München 1985, 975-77.
5. H. Rupprich, (Hrsg.), *Der Briefwechsel des Konrad Celtis*, München 1934, VI f. Werminghoff (s.A. 1), *Nürnberg*, 104.
6. P. Melchers, "Das griechische Element in den deutschen Humanistennamen," in: *Atti e Memorie del VII. Congresso di scienze onomastiche Firenze—Pisa 1961*, Bd. 3, 1963, 219-26; ders., "Die Bedeutung des Konrad Celtis für die Namenforschung," in: *Namenforschung. Festschrift für Adolf Bach*, Heidelberg 1965, 160-67.
7. G. Strauss, *Sixteenth-Century Germany. Its Topography and Topographers*, Madison 1959, bes. 19 ff. J. Ridé, "Un grand projet patriotique 'Germania illustrata'", in: *L'Humanisme allemand 1480-1540*, 1979, 99-112.
8. D. Wuttke, "Dürer und Celtis. Von der Bedeutung des Jahres 1500 für den deut-

schen Humanismus," in: *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 10, 1980, 73–129.

9. Rupprich (s.A. 5) *Briefwechsel*, 110 ff. Nr. 66; ohne Not hat der Hrsg. die Datierung "Datum raptissime ex Ratispona 92" in 1493 abgeändert.

10. H. Bösch, "Eine projektiert gewesene zweite Ausgabe der sogen. Schedel'schen Chronik," in: *Mitteilungen aus dem germanischen Nationalmuseum* 1, 1884–86, 37–39. E. Rücker, *Die Schedelsche Weltchronik. Das größte Buchunternehmen der Dürerzeit*, München 1974, 113 f.; dies., "Nürnberger Frühhumanisten und ihre Beschäftigung mit Geographie. Zur Frage einer Mitarbeit von Hieronymus Münzer und Conrad Celtis am Text der Schedelschen Weltchronik," in: *Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung* 5, 1980, 181–92.

11. Rupprich (s.A. 5) *Briefwechsel*, 119 f. Nr. 71. K. Hartfelder, "Konrad Celtis und Sixtus Tucher," in: *Zeitschrift für Vergleichende Litteraturgeschichte und Renaissance-Litteratur NF* 3, 1890, 331–49.

12. Johannes Trithemius, *De scriptoribus ecclesiasticis*, in: *Opera historica*, ed. M. Freher, Frankfurt/Main 1601, 390.

13. clm 431, fol. 9^r–52^r. Werminghoff (s.A. 1) *Nürnberg*, 91.

14. Praha, Statni Knihovna ČSR, Ms Ro VI F b 3, fol. 1^v–18^v.

15. Rupprich (s.A. 5) *Briefwechsel*, 150 f.: "Collegi enim laceras quasdam chartas circa latinam dissipatas, ex quibus fortasse descriptio illa tuae patriae resarciri poterit, sed magnis laboribus . . ." schreibt Celtis 1495 an Sebald Schreyer.

16. Rupprich, *Briefwechsel*, 154 ff. Nr. 94, 95, 96, 97. Werminghoff, (s.A. 1) *Nürnberg*, 203. E. Reicke, "Konrad Celtis und die Ehrengabe für seine Norimberga. Eine falsche Beschuldigung des Nürnberger Rats," in: *Mitteilungen des Vereins für die Geschichte der Stadt Nürnberg* 35, 1937, 89–105.

17. cgm 4995, fol. 1^v; beschrieben und abgebildet bei Werminghoff, *Nürnberg*, gegenüber dem Titel und S. 93.

18. clm 951, fol. 55^r–116^r; Nürnberg, Stadtbibliothek, Cent. IV 89, fol. 63^r–112^r; weitere Textzeugen bei Werminghoff, *Nürnberg*, 92 ff.

19. Rupprich (s.A. 5) *Briefwechsel*, 278 ff. Nr. 167, 168.

20. "Ex libro C. C. de situ et moribus Norinberge de hercinie silue magnitudine et de eius in Europa definitione et populis incolis," in: Cornelii Taciti *De origine et situ Germanorum Liber*, o.O.u.J. (hrsg. von Konrad Celtis: Wien, Johannes Winterburger, ca. 1500) (= Hain 15225), fol. c iiiij^v–c vj^v.

21. Konrad Celtis, *Quatuor libri Amorum*, Nürnberg, Drucker der "Sodalitas Celtica," 1502: (je nach den verschiedenen Druckzuständen an unterschiedlicher Stelle) dem Text der *Norinberga* vorangestellt. J. Benzing, "Wer war der Drucker für die Sodalitas Celtica in Nürnberg?," in: *Mitteilungen aus der Stadtbibliothek Nürnberg* Jg. 2, H. 2, 1955, 1–14; ders., "Anton Peypus zu Nürnberg. Ein vergessener Drucker des 16. Jahrhunderts," in: *Gutenberg Jahrbuch* 1965, 169–70.

22. W. Hammer, *Latin and German Encomia of Cities*, Diss. Chicago 1937. E. Giegler, *Das Genos der Laudes urbium im Mittelalter. Beiträge zur Topik des Städtelobes und der Stadtschilderung*, Diss. Würzburg 1953 (Maschr.) J. K. Hyde, "Medieval descriptions of cities," in: *Bulletin of the John Rylands Library* 48, 1965/66, 308–40. C. J. Classen, *Die Stadt im Spiegel der Descriptiones und Laudes urbium in der antiken und mittelalterlichen Literatur bis zum Ende des 12. Jahrhunderts*, Hildesheim 1980. P. G. Schmidt, "Mittelalterliches und humanistisches Städtelob," in: *Die Rezeption der Antike*, hrsg. von A. Buck, Hamburg 1981, 119–28. H. Weißhaar-Kiem, *Lobschriften und Beschreibungen ehemaliger Reichs- und Residenzstädte in Bayern bis 1800. Die Geschichte der Texte und ihre Bibliographie*, Mittenwald 1982, bes. 13–39. G. Theuerkauf, "Accipe Germanam pingentia carmina terram. Stadt- und Landesbeschreibungen des Mittelalters und der Renaissance als Quellen

der Sozialgeschichte," in: *Archiv für Kulturgeschichte* 65, 1983, 89–116. H. Kugler, "Stadt und Land im humanistischen Denken," in: *Humanismus und Ökonomie*, hrsg. von H. Lutz, Weinheim 1983, 159–82.

23. Th. Fischer, *Nicolai de Bibera Occulti Erfordensis Carmen Satiricum*, in: Geschichtsquellen der Provinz Sachsen 1, Halle 1870. F. Novati, (Hrsg.), "De Magnalibus urbis Mediolani," in: *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano* 20, 1898, 1–188; Bonvesin della Riva, *Grandezze di Milano*, testo latino e versione a cura di A. Paredi, Mailand 1967. Le Roux de Lincy et L. M. Tisserand, *Paris et ses historiens au XII^e et XV^e siècles*, Paris 1867, 32–78.

24. Leonardo Bruni, *Laudatio Florentinae urbis*, hrsg. von Hans Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni*, Chicago und London 1968, 232–63. Petrus Candidus Decembrius, *De Laudibus Mediolanensis urbis Panegyricus*, in: ders., *Opuscula historica*, edd. A. Butti u.a. (RISS XX, 1), Bologna 1958, 1013–1025. Zu dieser literarischen Auseinandersetzung vgl. M. Lentzen in diesem Band.

25. Michele Savonarola, *Libellus de magnificis ornamentis regie civitatis Padue*, a cura di A. Segarizzi (RISS XXIV, 15), Città di Castello 1942.

26. Enea Silvio Piccolomini, *Germania*, hrsg. von Adolf Schmidt, Köln-Graz 1962, 102 f. die Beschreibung Nürnbergs; knapper in Eneas *Europa*, gedr. *Opera omnia*, Basel 1551, Ndr. Frankfurt/Main 1967, 436. Erich L. Schmidt, "Von der taciteischen zur humanistischen Germania," in: *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* 1, 1955, 11–40.

27. Albrecht von Eyb, *Ad laudem et commendationem Bambergae civitatis oratio*, hrsg. von W. Hammer, "Albrecht von Eyb, Eulogist of Bamberg," in: *Germanic Review* 17, 1942, 3–19; die Schrift erscheint als Nr. 16 in Albrechts 1459 fertiggestellter und ab 1472 gedruckter *Margarita poetica*; vgl. G. Klecha in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2. Aufl., Bd. 1, Berlin 1978, 180–86.

28. *Hans Rosenplüts genannt Schnepferer Spruch von Nürnberg*, hrsg. von G. W. K. Lochner, Nürnberg 1854. K. A. Barack, "Ein Lobgedicht auf Nürnberg aus dem Jahre 1490 von dem Meister-Sänger Kuntz Haß," in: *Zeitschrift für deutsche Kulturgeschichte* 3, 1858, 376–405. Zu Nürnberg als Gegenstand von Stadtbeschreibung und Städtelob: Werminghoff, *Nürnberg* (s.A. 1) 62–87. Jean Lebeau, "L'éloge de Nuremberg dans la tradition populaire et la littérature humaniste de 1447 à 1532," in: *Hommage à Dürer. Strasbourg et Nuremberg dans la première moitié du XVI^e siècle*, Strasbourg 1972, 15–35. Weißhaar-Kiem (S.A. 22) *Lobschriften*, 48 ff., 271 ff. F. Machilek, "Kartographie, Welt- und Landesbeschreibung in Nürnberg um 1500," in: *Landesbeschreibungen Mitteleuropas vom 15. bis 17. Jahrhundert*, hrsg. von H.-B. Harder, Köln/Wien 1983, 1–12.

29. Hans Sachs, *Ein lobspruch der statt Nürnberg*, Nürnberg 1530; Hans Sachs, (*Werke*) hrsg. von A. von Keller, Stuttgart 1870, Ndr. Hildesheim 1964, 189–99. H. Kugler, "Die Stadt im Wald. Zur Stadtbeschreibung bei Hans Sachs," in: *Hans Sachs. Studien zur frühbürgerlichen Literatur im 16. Jahrhundert*, hrsg. von Th. Cramer, Bern 1978, 83–103.

30. Johannes Cochlaeus, *Brevis Germaniae descriptio* (1512), hrsg., übersetzt und kommentiert von K. Langosch, Darmstadt 1960.

31. Franciscus Irenicus, *Germaniae exegeticos volumina duodecim*, Hagenau 1518 (im Anhang fol. T_i–U_{ii}; die *Norinberga* des Celtis).

32. Helius Eobanus Hessus, *Noriberga illustrata und andere Städtegedichte*, hrsg. von J. Neff, Berlin 1896. – Eine Neuausgabe wird von H. Vredevelde vorbereitet.

33. Werminghoff (s.A. 1) Nürnberg, 147 f.

34. Werminghoff, Nürnberg, 134 f.

Traductions latines des Oeuvres de Jean Damascène: éditions de Cologne (1546) et de Bâle (1548).

Présentation du contenu et étude des deux
traductions du “De duabus Christi voluntatibus”

Irena Backus

Déjà à partir du 12^e siècle, les traductions latines des ouvrages de Jean Damascène connaissaient une énorme fortune en Occident. Il suffit de mentionner ici la traduction du *De fide orthodoxa* par Bur Gundio, dont il existe env. 120 témoins manuscrits, ainsi que les traductions des divers traités faites par Robert Grosseteste.¹ Il n’y a pas de rupture totale entre les traductions médiévales et les traductions “humanistes” au moment où sont imprimées les premières éditions latines des *Opera* du Père grec. Les traductions “humanistes” imprimées prennent naissance en 1507, date à laquelle paraît le *De fide orthodoxa* dans la version de Lefèvre d’Etaples.² Cet ouvrage est réédité en 1512 avec une préface et un commentaire de J. Clichtove.³ En 1514 paraît l’édition vénitienne des *Opera Damasceni*,⁴ composée de traductions médiévales et humanistes. Elle contient la *Dialectica breuior*, le *De rebus naturalibus* (! = *Physica* de Nicéphore Blemmydes), les deux dans la traduction du 15^e siècle d’Hilarion de Vérone,⁵ les *Aphorismi medicinae* [!] sans nom de traducteur, l’*Introductio dogmatum elementaris* et le *De duabus voluntatibus* dans la version de Grosseteste. Viennent ensuite quelques cantiques et le *De fide orthodoxa* traduit par Lefèvre d’Etaples, mais sans le commentaire de Clichtove. Cette édition n’a jamais connu la popularité et les exemplaires en sont rarissimes.

En 1535 paraît à Bâle chez H. Petri une nouvelle édition latine qui est tout à fait indépendante de l’édition vénitienne de 1514, mais qui réunit, elle aussi, des traductions médiévales et humanistes. Y sont contenus: le *De fide orthodoxa* dans la traduction de Lefèvre avec, cette fois-ci, le commentaire de Clichtove, le *De his qui in fide dormierunt* traduit par Oecolampade dans les années 1520, l’*Historia Josaphat et Barlaam* dans une version latine du 12^e-13^e siècle, mais qu’on attribuait alors à Georges de Trébizonde, le *Demasceni vita a Ioanne patriarcha Hierosolymitano Iohanne Oecolampadio interprete*, les *Cantiques* d’après leur édition de 1501 et les *Fragmenta Sententiarum Damasceni* dans la traduction de Pirckheymer. Cette édition inchangée est réimprimée en 1539.⁶

En 1544, le bénédictin français Joachim Périon traduit quelques traités de Damascène à partir d'un manuscrit qui lui a été prêté par Jean de Gaigny et dont nous parlerons plus bas. Cet ouvrage paraît à Paris⁷ et se compose des *Primae dogmatum institutiones*, du *De duabus voluntatibus* (auquel est rajouté un fragment du traité portant le même titre de Maxime le Confesseur) et du *De haeresibus*.

C'est en 1546 que paraît à Cologne chez Petrus Quentel l'édition la plus complète des Oeuvres latines de Damascène.⁸ Le volume comprend *La vie de Damascène* dans la traduction d'Oecolampade, le *De philocosmis sermo* sans le nom du traducteur, la *Dialectica breuior*, le *De introductione dignitatum*, le *De duabus voluntatibus*, ces trois derniers dans la traduction de Grosseteste, et dont l'éditeur, Henricus Grauius,⁹ prétend qu'ils sont "nunc primum typis excussi." Ces trois traités sont suivis du *De fide orthodoxa* dans la traduction de Lefèvre d'Étaples "avec les gloses de Lefèvre lui-même!"¹⁰ Ensuite viennent "sed et tres isti proxime sequentes, nunc primum typis excusi" à savoir: les traductions médiévales du *De Trisagio*, du *De centum haeresibus* et du *De alteratione Christiani et Sarraceni*. Les autres traités contenus dans le volume édité par Grauius sont de toute évidence repris des éditions bâloises: ce sont le *Fragmentum Sententiarum ex sermonibus Damasceni, interprete Bilibaldo Prickheymero*, le *De his qui in fide hinc migrarunt interprete Ioanne Oecolampadio*, le *Historiae Barlaam ac Iosaphat liber unus* et les *Cantiques* qui correspondent à ceux imprimés dans l'édition de 1501.¹¹ Contrairement à ce que prétend Grauius, son édition ne contient que trois traités "nunc primum typis excusi," à savoir le *De philocosmis*, le *De Trisagio* et le *De alteratione Christiani et Sarraceni*. Deux remarques s'imposent. Premièrement, cinq des douze traités imprimés ne peuvent pas être attribués à Jean Damascène. Deuxièmement, il y a lieu de supposer que Grauius ne connaissait ni l'édition vénitienne de 1514, ni celle de Périon de 1544. Il avait toutefois connaissance de l'édition de Vérone 1531¹² (qui contenait uniquement le texte grec du *De fide* et du *De his qui in fide dormierunt*), puisqu'il la loue dans sa préface.¹³ De plus, il insère quelques-unes de ses leçons dans les marges de sa propre édition. Quant aux éditions latines, il n'en mentionne aucune. Il ne dit rien non plus sur la provenance des traductions qu'il a fait imprimer et se contente d'affirmer: "Cum autem superioribus annis in alia quaedam huius viri opuscula eademque latina facta, incidissem quorum lectione mire delectatus . . . ego tandem . . . nolui diutius lucernam hanc sub modio occultari . . ." [A2v.].

L'édition des *Opera* de Damascène parue à Bâle en 1548 réunit aussi des traductions du Moyen-Age et des traductions "humanistes." Pourtant, les traductions ne correspondent pas à celles imprimées par Grauius en 1546. De fait, on a lieu de se demander si cette édition ne constitue pas une réplique aux *Opera* de 1546. Ces derniers ne sont naturellement pas mentionnés par l'éditeur bâlois, Marcus Hopper, mais le contenu de son volume montre qu'il s'agit de dépasser l'édition de Cologne. En tête vient le *De fide orthodoxa* dans

la version de Lefèvre. Elle est accompagnée du texte grec repris de l'édition de Vérone 1531. Le commentaire de Clichtove, reconnu comme tel, est imprimé *in extenso*. Le deuxième ouvrage du volume est le *De his qui in fide dormierunt* traduit par Oecolampade, accompagné lui aussi du texte grec de l'édition 1531. Viennent ensuite les traductions faites par Périon en 1544. Elles sont suivies de l'*Epistola de Trisagio*, du *De altercatione Christiani et Sarraceni* et de la *Dialectica breuior*. Ce dernier traité est bel et bien dans la version de Grosseteste, mais les deux autres ne correspondent pas aux traductions imprimées par Grauius. Les *Cantiques* et l'*Historia Iosaphat et Barlaam* qui achèvent le volume sont repris des éditions bâloises précédentes. Hopper ignore le *De philosophis sermo* et la *Vita Damasceni* qui figurent chez Grauius. Par contre, il incorpore après Périon, le fragment du traité sur les deux natures par Maxime le Confesseur.

Notre but n'est pas d'évaluer ici toutes les traductions qui se trouvent dans ces deux éditions.¹⁴ Nous allons seulement analyser un traité authentique de Jean Damascène qui se trouve en traduction médiévale chez Grauius et en traduction de genre "humaniste" chez Hopper. Notre choix s'est arrêté sur le *De duabus voluntatibus* pour les raisons suivantes: (1) Il n'y a aucun doute que la version publiée par Grauius soit celle de Robert Grosseteste et nous avons donc affaire à un bon exemple de la méthode *ad verbum* tardive.¹⁵ Cela signifie que l'on peut très facilement reconstruire le texte grec à partir de la version latine. (2) Nous connaissons le manuscrit grec utilisé par Périon pour sa traduction de Damascène.¹⁶ (3) Le *De duabus* constitue une expression de la *christologie* de Damascène — sa doctrine fondamentale. Ces traductions latines devraient donc fournir un bon exemple de la manière dont Grosseteste et Périon ont compris la pensée du Père grec. De fait, nous tâcherons ici de donner des éléments de réponse à deux questions précises: (1) Que devient le texte grec chez les deux traducteurs? (2) Est-ce que les modifications éventuelles du texte ont pour but de clarifier la pensée de Damascène? Il convient de noter qu'à *priori*, tout procédé de modification serait à exclure chez un traducteur qui suit la méthode *de verbo ad verbum*. Par contre Périon, défenseur acharné de la méthode de traduction paraphrasante,¹⁷ devrait démontrer un certain manque de respect pour son texte et une forte tendance à faire ressortir la doctrine de Damascène telle qu'il la comprend. Voici sa propre définition de la bonne méthode de traduction: "haec duo tenenda esse necessario: vnum, vt verbum ex verbo exprimendum non putemus: alterum, vt graeca cum latinis maxime Ciceronis eiusdem generis fere coniungamus." Il souligne aussi l'importance du genre littéraire: "Quod si plane sic verterem Platonem aut Aristotelem vt verterunt nostri poetae fabulas, male, credo, mererem, de meis ciuibus."^{17a}

Notre hypothèse correspond-elle aux faits? Commençons par une esquisse des caractéristiques générales du texte grec du *De duabus voluntatibus* dont il existe d'ailleurs l'édition critique de Kotter.¹⁸ Nous ne savons rien sur le ma-

nuscrit grec qui a servi de base pour la traduction de Grosseteste. Toutefois, il est clair qu'il appartenait au même groupe que celui utilisé par Périon. Kotter, dans son édition (p. 172), considère à juste titre que les importantes variantes dans le texte du traité laissent supposer "daß eine Überarbeitung des Textes stattgefunden hat und zwar wie ich annehme, durch den Autor selbst. Dabei ist der Texte der Sippe a (Zeugen D + J des kritischen Apparates) als die verbesserte Form des Textus receptus (r = die restlichen Zeugen) zu betrachten." Or, le manuscrit de Périon, signalé par B chez Kotter, appartient au groupe r et les différences d'avec le texte de Grosseteste (tel que l'on peut le reconstruire d'après sa traduction) sont dues uniquement aux variantes à l'intérieur du textus receptus. Quant à la division du texte en chapitres, contrairement à la supposition de Kotter,¹⁹ l'édition de Grauius est la *seule* à l'adopter au 16^e siècle. Sa division ne correspond d'ailleurs pas à la division moderne et on ne peut l'attribuer qu'à Grauius lui-même. A notre connaissance, tous les manuscrits de la traduction de Grosseteste²⁰ ainsi que l'édition vénitienne (dont Kotter ignorait qu'elle contenait le texte du *De duabus*) reproduisent le traité en bloc. Il en va de même pour la présentation de Périon qui est reproduite par Hopper en 1548.

Quant au manuscrit B de Kotter que Périon avait utilisé, celui-ci est bien connu. Le bénédictin le décrit d'ailleurs lui-même dans sa préface adressée à "Franciscus Burgius Riuorum pontifex," où il souligne aussi qu'il a traduit les trois traités, afin de réfuter les doctrines de la Réforme. Curieusement, cette préface est imprimée *in extenso* par Hopper. En voici le passage qui concerne notre manuscrit: ". . . librum quendam perantiquum ex beati Hilarii Pictauiensis bibliotheca Ioannes Ganeius,²¹ singulari et virtute et doctrina vir, vtendum dedit. Quem cum, vt fit, diligenter euoluerem, in Damasceni quaedam opuscula incidi quae e Graeco in Latinum adhuc conuersa non fuerunt" [Hopper 433!]. Le manuscrit date en fait du 12^e siècle et appartient d'abord à l'abbaye de S. Hilaire de Poitiers, puis aux Dominicains de cette même ville.²² (Il n'est donc nullement question d'un manuscrit provenant de la bibliothèque de S. Hilaire lui-même!). Il est conservé aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale de Paris sous la cote MS. grec supplément 8. A part les traités traduits par Périon, il contient la *Dialectica breuior* et le *De fide orthodoxa*²³ qui, à la différence des traités qu'il a traduit, ne sont pas mentionnés dans la préface du bénédictin. Il y a lieu de se demander quelle "conuersio" de la *Dialectica* était connue de Périon en 1544? Certainement pas celle publiée en 1514, puisqu'il considère les *Primae institutiones* et le *De duabus* comme "adhuc non conuersa!"

Quant aux traductions elles-mêmes, celle de Grosseteste, comme nous le verrons, présente peu de surprises. La version de Périon, par contre, est caractérisée par un manque de consistance en ce qui concerne son attitude envers le texte grec. Tantôt, sans soustraire ou rajouter à son original, il en change complètement le sens. Tantôt, il supplée aux lacunes du B en l'améliorant.

Tantôt, il rajoute et soustrait des mots à son original, afin de le rendre plus compréhensible. Il suit ces procédés de manière tout à fait arbitraire. Il serait faux de dire qu'il impose sa propre doctrine sur le traité de Damascène. Prenons un exemple de chacun des trois procédés.

Dans le chapitre 8 (selon la numérotation moderne), Damascène, en démontrant qu'il y a deux natures en Christ, dit qu'une nature admettant plusieurs définitions (p.ex divinité *et* humanité) ne peut pas être une nature simple. Il faut qu'elle soit composée et sa définition le sera aussi. De ce fait, une nature ne peut pas être consubstantielle avec une autre, et une hypostase appartenant à une nature ne peut pas être consubstantielle avec une hypostase appartenant à une autre nature. Si le Christ n'a qu'une seule nature, comment peut-il être consubstantiel avec son Père *et* sa mère? Voici le texte grec: [Kotter 189]

Καὶ πάλιν, Μία καὶ ἡ αὐτὴ φύσις ἑτεροουσίους ὁμοούσιος
εἶναι οὐ δύναται. Καὶ πάλιν. Φύσις φύσει ὁμοούσιος
οὐ λέγεται οὐδὲ ὑπόστασις μονοφυῆς ἑτεροουσίους ὑποστάσεων ὁμοούσιος.

La traduction de Grosseteste est tout à fait littérale: [Grauius 51] "Et rursus: vna et eadem natura his quae alterius substantiae, consubstantialis esse non potest. Et rursus: natura naturae consubstantialis non dicitur, neque hypostasis vnus naturae, his quae alterius substantiae hypostasibus consubstantialis."

Le manuscrit grec de Périon est le seul à omettre εἶναι οὐ δύναται . . . ὁμοούσιος. Il s'agit d'un simple oubli. Le bénédictin ne touche pas à son texte de base, tout en le paraphrasant ainsi: [Hopper 531] "Praeterea, cum vna eademque natura, eiusdem essentiae, cuius sunt diuersae essentiae et naturae, non dicitur, nec vnus personae natura eiusdem essentiae esse dicitur, cuius sunt personae diuersae essentiae. . . ."

La pensée de Damascène est faussée. Au lieu de dire: "une nature ne peut pas être de la même substance qu'une autre, de même qu'une hypostase ne peut être consubstantielle avec une autre, si elles n'appartiennent pas toutes deux à la même nature," le Père grec, selon Périon, affirme: "une nature composée des essences diverses ne peut pas être d'une seule et même essence, et la nature d'un individu n'est pas d'une seule et même essence, si cet individu appartient aux diverses natures." Le Christ aurait donc non seulement deux natures, mais aussi deux personnes.

Dans d'autres cas, Périon s'avère capable d'améliorer son texte et de le traduire sans en changer le sens. Dans le chapitre 6 [numérotation moderne, Kotter 180 col.A], Jean Damascène, en parlant des caractéristiques individuelles, en donne l'illustration suivante:

οὔτε πᾶς ἄνθρωπος λευκός ἀλλ' ὁ μὲν λευκός, ὁ δὲ μέλας, ὁ δὲ σιτόχρους.

Grosseteste [Grauius 49] traduit la phrase par "Neque omnis homo albus, sed hic quidem albus, hic autem niger, hic autem flauus." B, le manuscrit de Périon, omet ἀλλ' ὁ μὲν λευκός par erreur. Et, cette fois-ci, Périon, tout en corri-

geant son texte grec, transmet fidèlement la pensée de Damascène par sa traduction: “Neque omnis homo est candidus, *sed hic albus*, niger ille, alius inter hos temperatus” [Hopper 530]. Remarquons qu’il aurait très bien pu traduire le texte tel qu’il l’avait sous les yeux par “Neque omnis homo est candidus. Hic autem niger est, alius flauus” ou par une formule semblable.

De tels cas d’amélioration sont rares chez Périon. Par contre, on remarque chez lui une tendance à modifier carrément son texte en y rajoutant ou en y substituant des mots et en changeant la ponctuation. Un exemple particulièrement frappant de ce procédé se trouve de nouveau dans le chapitre 8 [Kotter p. 190]. Il s’agit de la phrase suivante: Καὶ πάλιν. Εἰ μία φύσις τοῦ Χριστοῦ μετὰ τὴν ἔνωσιν, πῶς ὀνομάζεται; Χριστότης δηλαδὴ ἢ θεανθρωπότης. Ποίᾳ φύσει; Εἰ μία, δηλονότι τῇ μιᾷ αὐτοῦ φύσει. Οὐκοῦν ἢ θεανθρωπότης αὐτοῦ, καὶ ἔσται ἢ ἐν Χριστῷ θεότης παθητή. (Il n’y a pas de variantes textuelles). Grosseteste [Grauius 51] en donne la traduction suivante: “Et rursus: si vna natura Christi post vnionem quomodo non [!] nominatur Christitas videlicet diuina humanitas? Quali natura? Si vna, manifestum quoniam in vna ipsius natura. Igitur diuina humanitas ipsius, et erit quae in Christo deitas passibilis.” Le rajout du *non* doit être attribué à une corruption, dans certains manuscrits, de la traduction de Grosseteste. Cette particule figure aussi dans l’édition vénitienne de 1514, mais elle est absente du MS. Paris BN Lat. 2375 [fol. 371r.] témoin de la version de Grosseteste datant du 14^e siècle. Toutefois, ce même manuscrit, ainsi que les versions imprimées de 1514 et de 1546 comportent l’erreur qui consiste à mettre le point d’interrogation après *diuina humanitas* (θεανθρωπότης) et non après *nominatur* (ὀνομάζεται). Ce défaut mis à part, la traduction de Grosseteste est littérale au point d’être inintelligible. Elle ne fait pas ressortir ce que Damascène ici s’efforce de souligner, à savoir: si le Christ ne possède qu’une seule nature, alors il n’a souffert qu’en une seule nature. C’est la “divinité-humaine” qui a souffert, et dès lors la divinité du Christ doit être considérée comme corruptible.

La traduction que donne Périon de ce passage falsifie le texte grec et ne s’avère guère plus claire que celle de son prédécesseur. [Hopper 531]: “Praeterea, si vna est Christi natura post coniunctionem, quomodo benignitas nominatur? Nempe Dei hominisque coniunctio. Qua tandem natura? Si vna est, non est dubium quin vna eius natura. Non igitur eius [naturae: sous-entendu] diuina cum homine coniunctio et quae in Christo est, patietur diuinitas.”

La syntaxe du grec n’est pas suivie. Quant à *benignitas* au lieu de *christitas* (χρηστότης au lieu de χριστότης), soit Périon avait tout simplement mal lu son manuscrit, soit il a fait exprès d’y substituer le terme plus courant en se trouvant en difficulté devant la *χριστότης* de Damascène. Or, *benignitas* ne pouvait pas se rapporter à la réponse dans laquelle il est uniquement question de la divinité et de l’humanité, et cela explique le changement de ponctuation effectué par Périon. Ce changement fait qu’au lieu de dire que “la nature unique du Christ devrait s’appeler *Christitas* ou humanité-divine,” Damascène dit que “si le Christ n’a qu’une nature, alors la bonté divine doit s’appeler *Dei homi-*

nisque coniunctio," c'est-à-dire l'union hypostatique! Tout aussi étonnant est le rajout du *non* dans la dernière phrase citée. Périon avait de toute évidence quelque peine à comprendre la pensée de son auteur et il l'a finalement interprétée de la manière suivante: "Si le Christ n'a qu'une nature, alors il n'y a pas d'union *divine* entre cette nature humaine, ce qui veut dire que la divinité du Christ est corruptible." Périon n'a pas su référer les termes *χριστότης* et *θεανθρωπότης* à la nature unique du Christ. Il en a donc supprimé un et a traduit l'autre par *Dei hominisque coniunctio*, autrement dit l'union hypostatique au sens orthodoxe du terme. Notons qu'il n'a pas hésité à modifier son texte grec jusqu'à ce qu'il corresponde à son interprétation.

Que conclure de notre analyse partielle? Grosseteste, quelques erreurs mises à part, suit son original mot à mot, en conformité avec la tradition *de verbo ad verbum*. Il en résulte que sa traduction s'avère souvent incompréhensible. Périon, en suivant la méthode paraphrasante, ne fait preuve d'aucun respect pour son original. Même s'il reprend certains passages du grec sans faire de rajouts ou d'omissions, il y impose des interprétations arbitraires. Face aux difficultés de traduction il n'hésite pas à changer son original, afin que celui-ci corresponde au sens souhaité. Parfois pourtant, il se montre capable de suppléer aux lacunes dans son texte, afin d'en faire ressortir le vrai sens. Comme l'a démontré notre troisième exemple, Périon n'a pas l'air de comprendre la doctrine des deux natures de Damascène. Il y impose une doctrine qui, selon lui, *devrait être* celle du Père grec. Notons aussi que le problème de la relation entre l'original et la traduction ne préoccupe pas Périon dans son *De optimo genere interpretandi*. Comme nous l'avons vu, il s'y concentre surtout sur le vocabulaire et la manière dont on devrait le traduire selon le genre littéraire de l'ouvrage en question.

En ce qui concerne le *De duabus voluntatibus*, le lecteur de l'édition bâloise des *Opera Damasceni* aurait été confronté à une traduction tout aussi peu intelligible²⁴ que le lecteur de l'édition de Cologne.

Notes

1. Voir Saint John Damascene, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, éd E.M. Buytaert, O.F.M., Franciscan Institute Publications, text series no. 8, St. Bonaventure, N.Y. 1955; S.H. Thomson, *The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln*, Cambridge 1940; notre article, *John of Damascus. "De fide orthodoxa": Translations by Burgundio (1153-54), Grosseteste (1235-40) and Lefèvre d'Étaples (1507)*, sous presse dans le *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*.

2. *Contenta: Theologia Damasceni. I. De ineffabili diuinitate. II. De creaturarum generi ordine Moseos. III. De iis que post resurrectionem usque ad vniuersalem resurrectionem*, Parisiis, H. Stephanus, 1507. V. aussi n.(1) ci-dessus.

3. *In hoc opere contenta: Theologia Damasceni quatuor libris explicata et adiecto ad litteram commentario [I. Clichtouei] elucidata . . .* Parisiis, ex off. H. Stephani, 1512.

4. *Sancti Ioannis Damasceni nusquam formis pressa doctiore ore quam Minerue composita opera vulgo*, Venetiis, per Lazarum de Soardis, 1514.

5. Pour plus de renseignements, voir notre article *John of Damascus, "Dialectica breuior": the pro-Monophysite version in the translation of Hilarion of Verona*, sous presse dans la *Revue d'Etudes Augustiniennes*.

6. *Iohannis Damasceni opera . . . iam iterum graecorum exemplarium collatione castigata . . .* Basileae, H. Petrus 1539.

7. *Ioannis Manduri monachi Damasceni primae dogmatum institutiones . . . Ioachimo Perionio Benedictino Cormoeriaceno interprete*, Parisiis, ex off. J. L. Tiletani, 1544.

8. *Sancti Patris Ioannis Damasceni, philosophi pariter et theologi suo tempore facile summi, vniuersa quae obtineri hac vice potuerunt opera, summo Henrici Grauii studio partim ex tenebris ac situ eruta, partim cum graecis exemplaribus mature collata, quorum ordo seu numerus est . . .* Coloniae, ex off. Petri Quentel, 1546.

9. Dominicain de Cologne. Voir à son propos: F. J. Quétif et J. Echard, *Scriptores ordinis praedicatorum*, II, Lutetiae Parisiorum 1721, 140ss.

10. Voici la description figurant sur la page de titre: "De Fide orthodoxa libri IIII interprete Fabro Stapulensi, cuius et scholiis iidem illustrantur." En fait, il s'agit du commentaire de Clichtove abrégé par Grauius lui-même.

11. *Ioannis Damasceni in Theogoniam hymnus*, s.1., 1501.

12. *ἸΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ ἜΚΔΟΣΙΣ . . . Ioannis Damasceni editio Orthodoxae fidei. Eiusdem de iis qui in fide dormierunt*, Veronae 1531 (apud Stephanum et fratres Sabios).

13. A2v.: "Quanquam illud non tam clare ex Latina traductione quam ex Graeco opere emicat, quod nuper diuino beneficio ad studiosorum manus peruenisse, magno opere gaudemus."

14. Nous comptons toutefois le faire dans une monographie que nous sommes en train de préparer et qui s'intitule *Some Mediaeval and Renaissance Latin Translations of the Greek Fathers: Justin Martyr, Basil of Caesarea, John of Damascus*.

15. Généralement sur cette méthode v. L. Minio-Pauello, *Iacobus Veneticus Graecus, Canonist and Translator of Aristotle in Traditio* 8 (1952), 265-304.

16. Cf. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, hgb. vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, Bd. IV besorgt von B. Kotter, 162ff. qui donne les leçons de ce MS.

17. Cf. p.ex. *De optimo genere interpretandi commentarii*, Parisiis, apud J. Tiletanum 1540. Sur Péron, généralement voir A. Stegmann, *Les observations sur Aristote du bénédictin J. Péron in: Platon et Aristote à la Renaissance, 16^e Coll. International de Tours*, Paris 1976, 377-89 (De Pétrarque à Descartes, t.32).

17a. *De optimo genere* A4r., A3r.

18. Cf. n.15 ci-dessus.

19. P. 160: "In den Hss. findet sich keine Kapitelzählung. Abgesehen von der Ausgabe von 1546 (auch 1544 und 1548?), wo der Text in Kapitel eingeteilt und danach gezählt ist, gliedern die nächsten Drucke bis 1603 ihren Text überhaupt nicht."

20. Cf. Thomson, 50.

21. Jean de Gaigny. V. J. K. Farge, *Biographical Register of Paris Doctors of Theology 1500-1536*, Toronto 1980, 177-83.

22. V. p.ex Henri Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, III, Paris 1888, 202.

23. Ainsi que les oeuvres de Ps.-Denys. V. Omont, III, 202.

24. Péron était d'ailleurs sévèrement critiqué comme traducteur déjà de son vivant. V. son *Aristotelis de natura aut de reason principii libri octo . . .* Basileae, Ioh. Oporinus 1552, 259ss. qui comporte les détails de la polémique à ce sujet entre Péron lui-même et L. Strebaeus.

Lactantius Placidus' Commentary on the *Thebaid*

Paul M. Clogan

The commentary of Lactantius Placidus on the *Thebaid* of Statius is one of the earliest commentaries on the classics that deeply influenced the tradition of medieval mythography. Composed as a commentary in the fifth or sixth century and modeled on the scholia of Servius, it circulated widely during the early Middle Ages in northern France and central Germany as both commentary and as marginal scholia accompanying the text of the *Thebaid*. During the early Italian Renaissance, it attracted new interest, and judging from the numerous fifteenth-century manuscripts, reached its peak in popularity. But not too much is known about the commentator. He has been variously identified as a Christian or Mithraistic Neoplatonist from Africa, Gaul, or Spain living in the fifth or sixth century. One critic would date Lactantius Placidus as a late fourth-century commentator who wrote in the period between Donatus and Servius.¹ He is not to be identified with Luctatius Placidus, the grammarian who compiled a glossary on Plautus and Terence. In some manuscripts, he is confused with the Church Father, Caecilius Lactantius; it is not certain whether the name of the patristic writer is a scribal error or a pseudonym chosen by the commentator. In addition to his commentary on the *Thebaid*, he has been assigned a commentary on the *Achilleid* (which is sometimes found with his commentary on the *Thebaid*), the *Argumenta Metamorphoseon Ovidii*, and the *De Ave Phoenixe*, all on very dubious grounds.

The manuscript and textual traditions of Lactantius Placidus' commentary on the *Thebaid* have never been properly studied. The editions of the text of the commentary — based on one, two, or a few poorly selected manuscripts — have been uncritical and far from definitive. It was first printed in Milan in 1475–1478 by Boninus Mombritius, who apparently edited an Italian manuscript. All the reprints during the fifteenth century (Rome 1475, Venice 1483 by Octavius Scotus, Venice 1490 by Jacobus de Paganinis, Venice 1494 by Bartholomaeus de Zanis, Venice 1498 by Petrus de Quarengiis, respectively) are derived from the Milan edition of Boninus Mombritius. In his Paris edi-

tion of 1600, Friedrich Lindembrog did little more than re-edited the text with the help of two new manuscripts which are now lost. Caspar von Barth, who in his Zwickau edition of 1664 claimed to have edited other scholia to Statius, unfortunately or fortunately lost his manuscripts and notes in a fire; and scholars have been reluctant to accept his testimony regarding the existence of the ancient scholia.

Not until the middle of the nineteenth century did there appear a series of articles on the scholia to Statius which revealed for the first time other, older, and better manuscripts of Lactantius Placidus. Eduard Wölfflin identified three eleventh-century manuscripts (Monacensis Clm. 6396 and 19482, and Bambergensis Class. 47),² and Philipp Kohlmann, who was working on a new edition of the Statius scholia, noted the eleventh-century Parisinus 10317, whose scholia he published, and the fifteenth-century Parisinus 8064.³ Then in 1898 Richard Jahnke published the long awaited Teubner edition of Lactantius Placidus' commentary on the *Thebaid* and the anonymous commentary on Statius' *Achilleid* ascribed to Lactantius Placidus and sometimes found in manuscripts with his commentary on the *Thebaid*.⁴ For his edition, Jahnke collated Monacensis Clm. 6396 and 19482, Parisinus 8063, 8064, 10317, Bambergensis Class. 47, Kassel 164, Guidianus 54, and the old edition of Friedrich Lindembrog. Yet reviewers rightfully found the Teubner edition of Lactantius Placidus disappointing.⁵ Jahnke did not utilize certain older manuscripts, gave a poor collation of Parisinus 8063 and 8064, and failed to examine carefully the relationship of the manuscripts. Disappointed with Jahnke's edition, scholars for a while continued to search out and examine older and better manuscripts. In 1902, Max Manitius, who reported on his examination of the Dresden MS. Dc 156, conjectured that the original scholia of Lactantius Placidus were fuller than the extant versions or that another group of *Thebaid* scholia at one time may have been combined with extracts from Lactantius Placidus.⁶ In 1908, Alfred Klotz published the results of his careful study of "Die Statiusscholien,"⁷ and in 1915 Gino Funaioli noted for the first time the existence and importance of Valentinianus 394, the oldest manuscript of Lactantius Placidus.⁸ Finally in 1940, Paul van de Woestijne published his collation of parts of Valentinianus 394, and suggested that the scholia in older manuscripts are mainly in the tradition of Lactantius Placidus, but do not follow exclusively the text in any of the manuscripts he considered.⁹

Yet my search for manuscripts in European libraries shows that there are at least forty-two extant manuscripts of Lactantius Placidus' commentary on the *Thebaid*, many of them offering complete texts, and one dating from the ninth century. As a first step toward the study of the manuscript tradition of Lactantius Placidus' commentary, the following annotated list of extant manuscripts should be useful to scholars.¹⁰ In the necessarily brief description of the manuscripts, I give the present shelf mark and sometimes the former shelf marks, the approximate date of the copy, and the number of folios of the com-

mentary. The annotation is usually a select reference to a catalogue or a particular study which offers additional description and information. I indicate whether the manuscript contains the commentary only or presents it as marginal scholia on the text of the *Thebaid*. I include in the list fragments and certain substantial excerpts of the ancient commentary, but I exclude purely medieval interpolations in the form of brief marginal and interlinear glosses.¹¹ An asterisk signifies that I have not seen the manuscript and have relied upon microfilms, photostats, printed and handwritten catalogue descriptions, and the correspondence of librarians. Otherwise, I have examined the manuscript "on location." The list, however, is preliminary and does not purpose to be complete. Information regarding manuscript collections in Poland, Hungary, Czechoslovakia, Eastern Germany, and Russia—once and perhaps still very rich in Latin manuscripts—is not easily obtainable. Only recently, certain collections in Eastern and Western Germany, which were dislocated during World War II, have been returned, in most cases, to their proper libraries. Yet in itself the list does reveal the existence and diffusion of the earliest commentary on a classical author containing ancient, critical, and interpretative material that deeply influenced the tradition of medieval mythology.

North Texas State University

- *Bamberg. Staatliche Bibliothek, MS Class. 47 (M. IV. 11), s. XI, fols. 1-93. *Thebaid* with marginal scholia of Lactantius Placidus. (See Eduard Wölfflin, *Philologus*, [1866] 24: 156-58; Philipp Kohlmann, ed., *Thebais*, Leipzig, 1884, p. x; Otto Müller, "Aus alten Handschriften des Statius III," *Wochenschrift für klassische Philologie*, 20 (1903): 196-97; and G. Funaioli, *Studi Italiani di Filologia Classica*, 21, 1915, 65-73.)
- *Bern. Bürgerbibliothek, MS A 91, n° 6, s. X-XI, fol. 1-1^v. (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes.)
- *Brussels. Bibliothèque Royale, MS. lat. 1723, s. XV, fols. 1-179^v. *Thebaid* with marginal scholia from Lactantius Placidus. (See P. Thomas, *Catalogue des manuscrits de classiques latins de la Bibliothèque Royale de Bruxelles*, Ghent, 1896, no. 11; and Joseph Bidez and Franz Cumont, *Les Mages Hellénisés*, Paris, 1938, 1: 226, n.)
- *Dresden. Sächsische Landesbibliothek, MS Dc 156, s. XIII-XIV, fols. 1-157. *Thebaid* with excerpts from the scholia of Lactantius Placidus. (See Max Manitius, *Rheinisches Museum für Philologie*, [1902] 57: 397-421.)
- *Düsseldorf. Landes- und Stadtbibliothek, MS F. 49, s. X-XI. Fragments of the *Thebaid* with scholia of Lactantius Placidus. (See Wilhelm Schmitz,

- "Ein Düsseldorf Stätiusfragment," *Rheinisches Museum für Philologie*, 21 [1866]: 438-43; and Wilhelm Creelius, "Ein Düsseldorf Stätiusfragment," *Rheinisches Museum für Philologie*, 32 [1877]: 632-36.)
- *Edinburgh. National Library of Scotland, MS 18, 5, 12, s. XII, fols. 1-99^v. *Thebaid* with excerpts from scholia of Lactantius Placidus. (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes.)
- *Escorial. Real Biblioteca, MS h. II. 8, an. 1459. Commentary only of Lactantius Placidus. (See G. Antolin, *Catálogo des los códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, [1911] 2: 314-15.)
- Florence. Biblioteca Medicea Laurentiana, MS plut. 38, 6, s. XI, fols. 1-76^v. This is Boccaccio's manuscript of the *Thebaid* with the commentary of Lactantius Placidus. (See Carlo Landi, "Di un commento medievale indito della Thebaide di Stazio," *Atti e Memorie dell'Accademia di Scienze, Lettere ed Arti in Padova*, 30 [1914]: 316, n.; and A. M. Bandinius, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, 2: 261.)
- Florence. Biblioteca Medicea Laurentiana, MS Strozzi 130, s. XIII. Fols. 1-114^v contain the *Thebaid* with a few marginal scholia from Lactantius Placidus. Fols. 115-20^v contain the *Achilleid*, unglossed. (See Bandinius, *Bibliotheca Leopoldinae sive Supplementi*, 10: 508-9; and Jacques Boussard, "Le Classement des manuscrits de la *Thébaïde* de Stace," *Revue des Études Latines*, 30 [1952]: 225.)
- Florence. Biblioteca Riccardiana, MS Ricc. 651 (M. IV. xv), s. XV, fols. 1-118^v. Commentary only. (See J. Lamius, *Catalogus codicum manuscriptorum qui in Bibliotheca Riccardiana Florentina adservantur*, 1756, p. 254.)
- *Kassel. Landesbibliothek, MS lat. 164, s. XI. Marginal scholia from Lactantius Placidus on *Thebaid* 1.688-2.109. (See P. Kohlmann, *Philologus*, 33 [1874]: 129; and O. Müller, *Wochenschrift für klassische Philologie*, 20 [1903]: 192.)
- *Leiden. University Library, MS Gron. 70 (374), s. XI, fols. 1-214. *Thebaid* with marginal scholia containing excerpts from Lactantius Placidus. (See Kohlmann, ed., *Thebaid*, p. xi; and Alfred Klotz, ed., *Thebaïs*, Leipzig, 1908, pp. xxxvii-xxxviii.)
- *Leipzig. Universitätsbibliothek, MS Rep. I, 12a, (L.III), s. X. Fragment of the *Thebaid* (4.352-753) with marginal scholia of Lactantius Placidus. (See Klotz, ed., *Thebaid*, p. xvii.)
- *Leipzig. Universitätsbibliothek, MS Rep. I, 12, (L. II), s. XI. *Thebaid* with marginal scholia containing excerpts from Lactantius Placidus, especially at the beginning of the text. (See Klotz, ed., *Thebaïs*, pp. xix-xxiii.)
- *Liège. Bibliothèque de l'Université, MS 660 (386 C), x. XI. Fragment of *Thebaid* (10. 197-254) with marginal scholia of Lactantius Placidus. (See Odette Bouquiaux-Simon, "Un manuscrit de Stace à la Bibliothèque de l'Université de Liège (*Thébaïde*, 10. 197-254)," *Latomus*, 21 [1962]: 839-47.)
- London. British Museum, MS Arundel 389, s. XIII, fols. 1^v-130. *Thebaid*

- with marginal and interlinear glosses containing excerpts from Lactantius Placidus, particularly at beginning of Book 1. (See *Catalogue of Arundel and Burney Manuscripts*, p. 115.)
- London. British Museum, MS Burney 258, s. XII-XIII, fols. 4-111. *Thebaid* with marginal scholia which at the beginning of Book 1 contain excerpts from Lactantius Placidus. (See J. Forshall, *Catalogue of Manuscripts in the British Museum, New Series*, London, 1834-1840, pt. 2, p. 67.)
- London. British Museum, MS Harley 2693, s. XV, fols. 5-40^v. Excerpts from Lactantius Placidus on *Thebaid* 1-8. (See *Catalogue of the Harleian Collection of Manuscripts*, 2: 708.)
- *Montpellier. Faculté de Médecine, MS H. 62, s. X, fol. 310^{r-v}. Fragment of the *Thebaid* (11. 409-587) with scholia of Lactantius Placidus. (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes.)
- Munich. Bayerische Staatsbibliothek, MS Monacensis Clm 6396, s. XI, fols. 1-136^v. *Thebaid* with marginal scholia of Lactantius Placidus. (See E. Wölfflin, *Philologus*, 24 [1865]: 156-58; and Halm, Thomas, Meyer, *Catalogus Codicum Latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis*, III,3.164.)
- Munich. Bayerische Staatsbibliothek, MS Monacensis Clm. 14420, s. XIII, fols. 73-78. Excerpts from the commentary. (See *Catalogus*, IV,2.170.)
- Munich. Bayerische Staatsbibliothek, MS Monacensis Clm. 17206, s. XII, fols. 1-29^v. *Thebaid* (beginning at 6. 809) with marginal scholia of Lactantius Placidus. (See *Catalogus*, IV, 3.86.)
- Munich. Bayerische Staatsbibliothek, MS Monacensis Clm. 19482, s. XI-XII, fols. 1-139 contain the commentary of Lactantius Placidus. Fols. 139-44 contain the *Achilleid* with commentary ascribed to Lactantius Placidus. (See E. Wölfflin, *Philologus*, 24 [1865]: 156; R. Jahnke, ed., *Lactantii Placidi*, p. vii-x; and Bidez and Cumont, *Les Mages Hellénisés*, 1: 226.)
- Naples. Biblioteca Oratoriana dei Girolamini, MS C. F. 2, 14 (CVI; Pil. X, XXXIII), an. 1478, fols. 1-150. Commentary only with a few marginal glosses. Fols. 156-62 contain the commentary ascribed to Lactantius Placidus on the *Achilleid*. (See E. Madarini, *I codici manoscritti della Biblioteca Oratoriana di Napoli*, [1897], p. 197-98.)
- Oxford. Bodleian Library, MS Canon. Class. lat. 75 (18656), s. XV, fols. 2-99^v. Commentary only with a few marginal glosses. Fol. 1- 1^v contains "Notitia de poeta praemissa," (See H. O. Coxe, *Catalogi codicum mancriptorum Bibliothecae Bodleianae, Pars tertia* [1854], p. 143; and F. Madan, H. Craster, *A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library*, 4 [1897]: 319.)
- Paris. Bibliothèque Nationale. MS lat. 8055 (*Colbertinus*), s. XI, fols. 1-140. *Thebaid* with a few marginal scholia from Lactantius Placidus. (See Kohlmann, ed., *Thebais*, p. xiii.)
- Paris. Bibliothèque Nationale, MS lat. 8063, s. XIV, fols. 1-91^v. Commentary only. (See Kohlmann, *Philologus*, 33, [1874]: 128-38; Jahnke, ed., *Lac-*

- tantii Placidi*, P. vii-viii; and Bidez and Cumont, *Les Mages Hellenises*, 1: 226, n.)
- Paris. Bibliothèque Nationale, MS lat. 8064, s. XV, fols. 1-136. Commentary only. (See Kohlmann *ibid.*; Bidez and Cumont, *ibid.*; Jahnke, p. vii-viii.)
- Paris. Bibliothèque Nationale, MS lat. 10317, s. X, fols. 1-164^v. *Thebaid* with excerpts from scholia of Lactantius Placidus. Fols. 164^v-82 contain the *Achilleid* with very few interlinear glosses. (See Kohlmann, *ibid.*; Franz Cumont, *Textes et Monuments figures relatifs aux Mystères de Mithra*, Brussels, [1896] 2: 46; and Jahnke, *ibid.*, p. viii.)
- Paris. Bibliothèque Nationale, MS lat. 13046, s. X-XI, fols. 1-117^v. *Thebaid* with marginal scholia containing excerpts from Lactantius Placidus. (See Kohlmann, ed., *Thebais*, p. ix; and Klotz, ed., *Thebais*, p. xii.)
- *Pavia. private library, s. X-XI. Fragment of the *Thebaid* (11.307-500) with marginal scholia of Lactantius Placidus, discovered in the binding of a book. (See G. Bezzola, "Un Frammento di Codice della *Thebaide* di Stazio," *Athenaeum* [Pavia], 18 [1940]:51-53.)
- Perugia. Biblioteca Comunale (Augusta), MS C. 53 (170), an. 1399. fols. 1-59. Commentary only, with a medieval accessus ("Queritur quo tempore") at the beginning of the scholia. This is Franciscus Maturantius' manuscript of Lactantius Placidus. (See G. Mazzatinti, *Inventari dei Manoscritti delle Biblioteche d'Italia*, 5 [1895]:94.)
- Perugia. Biblioteca Comunale (Augusta), MS G. 1 (412), s. XV, fols. 1-169. Commentary only with "Queritur quo tempore" at the beginning. This is also Franciscus Maturantius' manuscript of Lactantius Placidus. (See Mazzatinti, *Inventari*, 5:127)
- Pistoia. Biblioteca Forteguerriana, MS 39 (A. 45), s. XIV, fols. 1-73. Scholia of Lactantius Placidus. (Institut de Recherche et d'Historie des Textes.)
- Roma. Biblioteca Vallicelliana, MS C. 60, s. XV, fols. 1^v-95^v. Commentary only, with "vita Statii" on fol. 1^v. (See *Inventarium omnium codicum Manucriptorum Graecorum et Latinorum Bibliothecae Vallicellianae*, 1749, I, 1228^v-29.)
- Valenciennes. Bibliothèque Municipale, MS 394 (Valentinianus), s. IX-X, fols. 91-124^v. Lactantius Placidus' commentary is incomplete, beginning in the course of the commentary on Book 2.281. The text stops in the middle of a page at 12:676. There are other lacuna in the lower margin in a hand contemporary with the manuscript. It contains numerous variants of the text as found in Jahnke's edition. (See G. Funaioli, *Studi Italiana di Filologia Classica* 21 [1915]:1-73; and Paul van de Woestijne, *Revue Belge de Philologie*, 19 [1940]:37-63.)
- Vatican. Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Barb. lat. 84, s. XV, fols. 1-119^v. Commentary of Lactantius Placidus, with a "vita Statii" on fol. 1. (See Bidez and Cumont, *Les Mages Hellenisés*, 1:226-27.)
- Vatican. Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Pal. lat. 1694, s. X, fols. 1-70.

- Commentary only with marginal notes, and "vita Statii" on fol. 1. (See Bidez and Cumont, *ibid.*)
- Vatican. Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Urb. lat 361, s. XV, fols. 1-133. Commentary only, with "vita Statii" at the beginning. Fols. 133-38^v contain the commentary on *Achilleid* ascribed to Lactantius Placidus. (See C. Stornaiolo, *Codices Urbinates Latini*, 1 [1902]:332.)
- Vatican. Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Vat. lat. 3381, s. XV, fols. 1-162. *Thebaid* with the commentary of Lactantius Placidus and "vita Statii" at the beginning. (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes.)
- *Vienna. Österreichische Nationalbibliothek, Bibl. nat. MS 3118, s. XV, fols. 1-51. Commentary of Lactantius Placidus. (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes.)
- Wolfenbüttel. Herzog-August-Bibliothek, MS Guelf. lat. 54, 2^o (Guidianus), s. XI, fols. 1-140^v. *Thebaid* with marginal scholia from Lactantius Placidus. Fols. 145-63^v contain the *Achilleid*, unglossed. (See Otto von Heinemann, *Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek*, vol. 4, *Abth.*, *Die Guidischen Handschriften*, 1913, p. 114; Kohlmann, ed., *Thebais*, pp. ix-x; and Klotz, ed., *Thebais*, pp. xxvi-xxxviii.)

Notes

1. Paul van de Woestijne, "Les Scholies à la *Thébaïde* de Stace: Remarques et suggestions," *L'Antiquité Classique*, N.S. 19 (1950): pp. 149-63. For studies on Lactantius Placidus and his works, see Johann Breese, *De Scholiis Statianis, quae Lactantii Placidi nomine feruntur, quaestiones selectae* (diss. Griefswald, 1919); Alfred Klotz, "Die Statiusscholien," *Archiv für Lat. Lexicog. u. Gram.*, 15 (1908):485-525; Richard Klotz, *De Scholiis Statianis Commentatio I* (Treptow, 1895); Carlo Landi, "Il Carme 'De Ave Phoenixe' e il suo autore," *Atti e Mem. della R. Accad. . . . in Padova*, N.S. XXXI (1915), 33-72, esp. 64-70; Hugo Magnus, ed., *Lactanti Placidi qui dicitur Narrationes Fabularum Ovidianarum in P. Ovidi Nasonis Metamorphoseon Libri XV* (Berlin, 1914), pp. 627-721; Maresa Masanté, "Lattanzio Firmiano o Lattanzio Placido autore del *De Ave Phoenixe*?" *Didaskaleion*, 3 (1925):105-10; Arminius Schottky, *De Pretio Lactantiani Commentarii in Statii Thebaida, et de Nomine, Philosophia et Aetate Commentatoris* (diss. Breslau, 1846); Paul van de Woestijne, "Le Codex Valentinianus 394 de Lactantius Placidus," *Revue Belge de Philol. et d'Hist.*, 19 (1940):37-63. For other studies dealing with Lactantius Placidus or the scholia see Joseph Bidez and Franz Cumont, *Les Mages Hellénisés* (Paris, 1938), 1:225-35; Theodor Birt, "Zu Senecas Tragödien," *Rheinisches Mus. für Philol.*, 34 (1879):557; Wilhelm Drexler, "Miscellanea," *Neue Jahrbücher für Philol. u. Paedagogik*, 145 (1892), 843-44; J. François, *Les scolies de Stace* (thèse de licence, Univ. de Liège, 1936); listed in *Rev. Belge de Philol. et d'Hist.*, 15 (1936):295; Gino Funaioli, *Esegesi Virgiliana Antica* (Milan, 1930), pp. 444-508; Rudolf Helm, review of Jahnke's ed. of Lactantius Placidus, *Berliner Philol. Wochenschrift*, 19 (1899):425-28; Varjas István, "Kritikai Adalékok a Stadius Thebaisához írt scholionokhoz," *Egyetemes Philologiai Közlöny*, 17 (1893): 651-63, 727-45 (critical notes on the scholia); Philip Kohlmann, "Die Inschrift des Othryades beim Sta-

tiusscholiasten," *Rheinisches Mus. für Philol.*, 31 (1876):302-4. G. Thilo and Hermann Hagen, eds., *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*, 1 (1881):xxxv-xxxvi; Luigi Valmaggì, "La Fortuna di Stazio nella Tradizione Letteraria Latina e Bassolatina," *Revista di Filol. e D'Istruzione Class.*, 21 (1893):489-95; Paul Wessner, reviews in Bursian's *Jahresb.*, 113 (1902):213-14; 139 (1908):186-89; and 188 (1921):228-34; Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, "Lesefrüchte," *Hermes*, 34 (1899):601-6.

2. "Zu den Statiusscholien," *Philologus*, 24 (1866): 156-58 (especially helpful for the Greek quotations in Lactantius Placidus).

3. *Neue Scholien zur Thebais des Statius, aus einer Pariser Handschrift herausgegeben* (Posen, 1873); and Kohlmann, "Beiträge zur Kritik des Statiusscholiasten," *Philologus*, 33 (1874):128-38.

4. *Lactantii Placidi Qui Dictiv Commentarios in Statii Thebaida et Commentarium in Achilleida* (Leipzig, 1898).

5. See, especially, Rudolf Helm, *Berliner Philologische Wochenschrift*, 19 (1890):425-28.

6. "Aus Dresdener Handschriften: II: Scholien zu Statius' Thebais," *Rheinisches Museum für Philologie*, 57 (1902):397-421; see also Max Manitius, *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*, 1:635 and 2:658.

7. "Die Statiushandschriften," *Archiv für lateinische Lexicographie und Grammatik*, 15 (1908):485-525.

8. "Da un codice di Valenciennes," *Studi Italiani di Filologia Classica*, 21 (1915):1-73.

9. "Le Codex Valentinianus 394 de Lactantius Placidus," *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 19 (1940):37-63. See also van de Woestijne, "Les scolies à la "Thébaïde" de Stace: Remarques et suggestions," *L'Antiquité Classique*, N.S. 19 (1950):149-63.

10. I revise and supplement Paul van Woestijne's tentative list in *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 19 (1940):38, n. 2.

11. For these, see Paul M. Clogan, "Medieval Glossed Manuscripts of the *Thebaid*," *Manuscripta*, 11 (1967):102-12.

“Quo me Phoebe rapis . . .”

Überlegungen zum Dichterselbstverständnis im italienischen Späthumanismus

Stephan Füssel

Literatur und Kultur der Epoche Maximilians I. (1493–1519) standen in jüngster Zeit verstärkt im Blickpunkt wissenschaftlichen Interesses. Der Abschluß der monumentalen fünfbändigen “Biographie” des Kaisers von Hermann Wiesflecker und die gewichtige Habilitationsschrift von Jan-Dirk Müller, *Gedechtnus*, kennzeichnen die Breite und Intensität dieser Arbeiten.¹ Ihre Ergebnisse werfen Fragen zum Spannungsverhältnis zwischen Dichter und Herrscher im Bereich panegyrischer Literatur auf, denen im folgenden nachgegangen werden soll.

Der Historiker Wiesflecker läßt an seiner Geringschätzung literarischer Formen und artifizierlicher Gestaltung keinen Zweifel: ein Epos über den Bayerischen Erbfolgekrieg bewertet er als “dichterische Entstellung der Ereignisse mit einzelnen brauchbaren Tatsachen,”² Maximilians *Theuerdank* nennt er eine “krause Mischung aus Dichtung und Wahrheit,”³ den “beamtete Reimschmiede” nach Entwürfen des Kaisers “in eine dichterische Form zu bringen” hatten.⁴ Zusammenfassend bezeichnet er die lateinisch und deutsch schreibenden Dichter am Kaiserhof rein funktional als “Kern jenes literarisch-publizistischen Dienstes, der dem Kaiser seine hervorragende ‘Presse’ besorgte.”⁵

Der Literaturwissenschaftler Müller sieht die Rolle der internationalen Hofhumanisten differenzierter. Da ihn aber seine Themenstellung an literarische Texte eines bestimmten Verwendungszusammenhanges band,⁶ spricht auch er von einer “rigiden Zweckbindung literarischer Gattungsmuster”⁷ und von einer “rigiden Instrumentalisierung im Dienste herrscherlicher *laudes*.”⁸ In summierenden Darstellungen kommt es dann zur Übertragung dieser speziellen Ergebnisse auf die gesamte Literatur der Epoche. Mit Bezug auf Müller schreibt etwa Friedrich Ohly 1984 in seinen “Bemerkungen eines Philologen zur Memoria,” daß unter Maximilian “das einst bunte Formenfeld der Gattungen mit imperialer Gebärde in den einebnenden Dienst des Anbaus einer minder farbigen Hof-Memoria” genommen sei.⁹

Da diese verkürzende Sichtweise die Gefahr in sich birgt, daß—pointiert gesagt—eine ganze Humanistengeneration zum Büttel herrscherlicher Interessen degradiert wird, möchte ich in der gebotenen Kürze am Beispiel eines bedeutenden italienischen Panegyrikers¹⁰ Maximilians, Riccardo Bartolini aus Perugia, das Autorselbstverständnis in das Zentrum der Interpretation rücken.

Bartolini (1475–1529) gehörte von 1504 bis 1507 in Begleitung seines Onkels, des Nuntius Mariano Bartolini, und von 1514 bis 1519 als Kaplan von Kardinal Matthäus Lang zum engeren Humanistenzirkel des Kaisers.¹¹ Aus Anlaß des Bayerischen Erbfolgekrieges verfaßte er ein Epos *Austrias*, das zur Verherrlichung des Hauses Habsburg angelegt war und mit der von Conrad Celtis geplanten *Maximilianeis* vergleichbar ist;¹² Bartolini schuf damit das einzige Renaissanceepos für einen bedeutenden Herrscher nördlich der Alpen. Die diplomatischen Vorverhandlungen und den Prunk der Wiener Doppelhochzeit von 1515 beschrieb er in einem *Hodoeporicon*, dessen kulturhistorische Exkurse und Städtebeschreibungen bedeutend sind und das interessante Einblicke in die Lebensweise und das Schaffen der Hofpoeten ermöglicht. In die spanische Nachfolgefrage 1516 schaltete er sich mit einem publizistisch höchst wirkungsvollen Heroischen Brief ein, über den Augsburger Reichstag von 1518 berichtete er nach seiner Dichterkrönung in offizieller Funktion. An der Seite von Kardinal Lang verfolgte er den Wahlkampf 1519 und feierte den Sieg Karls mit drei panegyrischen Flugschriften. Grundlage für dieses umfangreiche literarische Werk bildet seine Professur *in arte oratoria* in der Nachfolge Francesco Maturanzios in Perugia; von dieser Tätigkeit geben Vergil-, Apuleius- und Liviuskommentare sowie eine Übersetzung der *Theogonie* Hesiods ein beredtes Zeugnis.

Bartolini kann als Muster eines *poeta eruditus* der Renaissance angesehen werden. Er bezog sein Wissen und seine Weisheit aus den Schriften der Antike, die er mit umfangreichen *praefationes* zu interpretieren suchte wobei er gleichzeitig bemüht war, sie mit eigenen Werken wetteifernd zu übertreffen. Dichten bedeutete ihm künstlerische Auseinandersetzung mit den durch die Tradition vorgegebenen Inhalten und Formen. Die von Cicero erhobenen Forderungen für den *doctus orator* übertrug er auf den Dichter; dieser soll über umfassendes Wissen verfügen und dem Ideal des Weisen entsprechen, da die gewonnene „sapientia“ nach Meinung Ciceros (*Tusculanae disputationes* 4,26,57) und Augustinus’ (*De trinitate* XIV,1,3) „rerum divinarum et humanarum scientia“ bedeutet.¹³ Wie in Homer und Vergil das Wissen ihrer Zeit seinen Niederschlag gefunden hat, muß der Dichter der Renaissance über das gesamte Spektrum der geistigen, naturwissenschaftlichen und praktischen Kenntnisse verfügen, nichts darf ihm fremd sein.¹⁴ Der *poeta doctus* wurde zum Leitbild des Dichters überhaupt.

Bartolini nahm sich Vergil zum Vorbild für seine Arbeit, wie er in einem jüngst ermittelten handschriftlichen Kommentar detailliert nachweist.¹⁵ Er

beschreibt darin die vorbildliche Arbeitsweise Vergils, der sich an Theokrit bei der Abfassung seiner Bukolik und an Homer bei seinem Epos angelehnt habe. Bartolinis Kommentar ist zugleich eines der frühesten bekanntgewordenen Zeugnisse über das Wissen von der Homer-imitatio Vergils.¹⁶ Bartolinis erudite Kenntnisse der griechischen Literatur zeigen sich nicht nur in seinen Kommentaren, sondern auch an zentralen Stellen seiner Dichtung: so greift er bei einer Horaz-Adaptation unmittelbar auf Pindar zurück und verwendet auch in seinem Epos mehrfach Reminiscenzen an die homerische Dichtung. Mit Theokrit, Homer, Horaz, Ovid und Vergil weiß er sich einig, daß es nur dem Dichter vorbehalten bleibt, den Menschen "aeternum nomen" zu erhalten. In einem *carmen* an den Kaiserlichen Rat Blasius Hölzl¹⁷ im Jahre 1518 (eine Adaptation der Horaz-Ode 1, 1 an Maecenas) grenzt er seine Stellung als Dichter gegen andere "Berufe" ab; er zeigt das Streben nach Anerkennung und ewigem Ruhm beim Soldaten, der den Tod um des höheren Zieles willen verachtet, beim Olympioniken, der mörderische Strapazen auf sich nimmt, um die Siegespalme zu erringen. Die Beispielreihe schließt mit dem Dichter, der mit dem Lorbeerkranz geschmückt wird. Die Anerkennung durch die Musen hebt ihn über die Masse der Menschen (Vs. 32: "vulgus"¹⁸) empor; seine besondere Stellung verdeutlicht er zudem durch die Bezeichnung "vates"; der "Seherdichter" nahm eine herausgehobene Position als Mittler zwischen den Göttern und Menschen ein. Indem Bartolini in dieser Ode Hölzl bittet, ihn unter die Lyriker einzureihen, wie auch Horaz den Maecenas bat, stellt er sich selbstbewußt in eine Reihe mit den neun griechischen und dem einen entscheidenden römischen Lyriker, Horaz.

Die Möglichkeit, mit seinen Versen ewigen Ruhm zu bereiten, betont Bartolini auch in einem panegyrischen *carmen* für Kaiser Karl V. nach der Wahl im Jahre 1519.¹⁹ Er unterstellt ihm, neben dem Eichenlaub des Kriegers auch den Lorbeer der Dichter zu erstreben, und folgert daraus selbstbewußt, Karl müsse die "vates" auszeichnen, denen es allein gegeben sei, mit ihrer Dichtung den Taten der Fürsten ewiges Leben zu verleihen.²⁰ Mit dem gleichen topischen Wortgebrauch hatte sich Bartolini bereits vier Jahre zuvor in einem Epigramm an Konrad Peutinger bei der Herausgabe der Werke des Jordanes geäußert.²¹ Er stellt dort die bekannte rhetorische Frage, wer denn von den Taten Alexanders des Großen oder des Inderkönigs Porus oder von der grimmigen Macht der Perser noch wissen würde, wenn sie nicht durch griechische und römische Schriftsteller überliefert wären. Vergleichbare Formulierungen nimmt Bartolini in der Einleitung seines Reiseberichtes wieder auf und fragt, wie denn sonst die "industria," "prudentia" und "sapientia" seines Herrn, Kardinal Matthäus Lang, bekannt werden könne, wenn nicht durch eben diese Schrift.²² Aus seinem Livius-Kommentar ersehen wir, daß bei ihm der Gedanke Ciceros (*De oratore* 2, 9, 36), "historia" sei auch "magistra vitae," zugunsten der "vitae memoria" in den Hintergrund tritt.²³

In dem erwähnten Epigramm an Peutinger geht Bartolini noch einen Schritt

weiter und betont die wertvolle Arbeit der Editoren, die zum zweitenmal die Texte der Vergangenheit entreißen:

Ergo tua quoniam cura Conrade, Gothorum
Iornandes scripsit qui fera bella Ducum
Redditur ad vitam rursus, tibi gratia triplex
Debetur, qui non scripta perire sinis.²⁴

Die wichtige Aufgabe der Editoren betonte auch sein Freund Jakob Spiegel in einer Sammlung von *Epicedia* zum Tode Maximilians im Jahre 1519; er hebt dort hervor, daß die "Aetas Maximiliana" nicht nur für die Dichter, sondern auch für die Editoren günstige Arbeitsbedingungen geboten habe und erwähnt in diesem Zusammenhang u.a. Erasmus, Reuchlin, Pirckheimer, Budaeus, Cospus und Vadian.²⁵ Die Edition "literarischer Schätze," der vorbildlichen Texte der Alten, wird dem originären dichterischen Schaffen ebenbürtig zur Seite gestellt.

Zum Dichten ist nach Meinung Bartolinis und seiner Zeitgenossen sowohl eine innere Disposition (entsprechend einer Begnadung durch die Musen) als auch die Schulung an den vorbildlichen Texten der Antike und das Bestreben, möglichst das gesamte Wissen der Zeit präsent zu halten, notwendig. Bartolinis Umgang mit der antiken Literatur wird an zwei Beispielen besonders deutlich: im Jahre 1517 hielt sich Bartolini mit Caspar Ursinus Velius, Stabius, Sperantius und anderen in der Salzburgerischen Enklave Mühldorf am Inn auf, die Kardinal Lang als Koadjutor des Bistums 1514 zugesprochen bekommen hatte und in der er mit einer kleinen Hofhaltung residierte. Bartolini litt dort sehr unter Vereinsamung und versuchte, durch einen regen Briefwechsel den Kontakt mit seinen auswärtigen Freunden aufrechtzuerhalten; bei Vadian beklagte er sich mehrfach über die unerträgliche Langeweile.²⁶ Sie vertrieben sich die Zeit durch Aufführungen z.B. des *Eunuchus* von Terenz in einer sonst unbekanntenen deutschen Übertragung von Sebastian Sperantius.²⁷ Zusammen mit Ursinus versuchte Bartolini dort eine Komödie mit dem Arbeitstitel *Zelotypus* zu schreiben. Sie gaben dieses Vorhaben jedoch bald auf, da sie (wie Velius Vadian schreibt²⁸) an diesem Ort über keine Bücher und Anregungen verfügten, deshalb kämen sie nicht voran. Zum Dichten benötigen sie also die Vorlage, in diesem Falle wohl Terenz- oder Plautus-Texte, an denen sie sich schulen und mit denen sie sich messen können.

Bartolini folgt der Arbeitsweise Vergils: er stellt fest, daß dieser die griechischen Vorbilder kannte, sie nachzuahmen und zu übertreffen suchte. In seiner Nachfolge geht auch er über die römischen Vorbilder direkt auf die griechischen Vorlagen zurück. Um ein kurzes Beispiel aus der *Austrias* zu geben: den Kampf zwischen Venus und Diana im vierten Buch gestaltet Bartolini (4, 791 ff.) dem Kampf von Diomedes mit Aphrodite in der *Ilias* (5, 320-70) getreu nach; auch Venus entströmt kein Blut aus der Wunde, sondern göttlicher "Nektar" so wie bei Aphrodite *ἰχῶρ* (*Ilias* 5, 340); ein Kampf von Maximilian

gegen Pallas Athene selbst, die schließlich von Merkur in den Himmel gerettet wird, wird parallel zum fünften Buch der *Ilias* gezeichnet.²⁹

Bis in die Details der Schreibweise von latinisierten oder gräzisierten Ortsnamen geht Bartolini mit philologischer Akribie vor. In einem Brief an seinen Drucker, Matthias Schürer in Straßburg, erklärt er die unterschiedliche Schreibweise der Ortsnamen, die er so auch unterschiedlich bei seinen Vorbildern vorfinde. Er geht noch einen Schritt weiter und überprüft lateinisch-griechische Entsprechungen am Beispiel von Aenaria, dem heutigen Ischia, das bei Vergil (*Aeneis* 9, 716) als "Inarime" erscheint; er folgt Maro, ". . . qui Inarimen dixit, cum apud Homerum [*Il.* 2, 783] εἰν ἀρῖμοις et Hesiodum [*Theogonie* Vs. 304] εἰν ἀρῖμοισιν cum praepositione legatur."³⁰

In dem genannten Brief an den Drucker Schürer äußert sich Bartolini auch grundsätzlich über seinen Arbeitsstil; diese Passagen übernimmt Vadian wörtlich in seinen Widmungsbrief an Kardinal Lang. Der Widmungsbrief wurde bisher von der Vadian-Forschung als wichtigste Zusammenfassung der Poetik Vadians angesehen, so etwa von Heinz Haffter in seiner 1983 erschienenen Ausgabe der Dedikationsepisteln von und an Vadian³¹ oder auch von Peter Schäffer, dem Editor von Vadians Poetik.³² Da Bartolinis Brief an Schürer aber die einzige Quelle für Vadian darstellte, die er getreu nachzeichnete, gebührt das Lob über die Wissenschaftlichkeit des Widmungsbriefes ausschließlich ihm selbst; diese Übernahme erklärt auch die Übereinstimmung in der poetologischen Grundauffassung von Vadian und Bartolini, die sich noch an weiteren Punkten nachweisen läßt. Den verlorengegangenen Brief Bartolinis konnte ich im Nachlaß von Melchior Goldast in der Universitätsbibliothek Bremen wiederfinden.³³ Vadian bescheinigt Bartolini ferner, daß es ihm gelungen sei, in der Nachfolge Homers und Vergils in einem Epos ein gelehrtes Kompendium des Wissens seiner Zeit zu schaffen. "Es sind hier einige Angaben aus physikalischer und astronomischer Literatur und geographische Beschreibungen der lieblichsten Gegenden Deutschlands eingeflochten."³⁴ Die enzyklopädisch ausgerichtete Gelehrsamkeit Bartolinis, die weit über das engere Spektrum der *studia humanitatis* hinausgeht, wird auch in seinem Briefwechsel mit seinem Peruginer Kollegen Francesco Camoeno³⁵ vom Jahre 1523 deutlich, der in der Erläuterung einiger Schriften angibt, daß sie sich neben der Kenntnis der Grammatik und Rhetorik um enzyklopädisches Wissen bemühten, das die Weisheiten der Philosophie, der Astrologie, aber auch der Agrikultur, der Architektur und der Medizin einschließe. Jakob Spiegels Kommentar zur *Austrias*³⁶ zeigt an vielen Stellen Nachweise gelungener *imitatio* der antiken *autores* und verweist neben den Vorbildern Vergil, Homer, Ovid, Statius und anderen eben auch auf Aristoteles' *Historia animalium* oder auf Plinius' *Naturalis historia*.

Das Dichterselbstverständnis wird seit alter Zeit im Verhältnis des Dichters zu den Musen analysiert.³⁷ Die Musenanrufe in der *Austrias* sind keine Unterwerfungsbitten mehr, auch keine Inspirationsbitten, sie sind vielmehr

streng formalisiert. Besonders wichtige Ereignisse, entscheidende Schlachten und Höhepunkte, werden durch die Musenanrufung eingeleitet. Der Musenanruf dient Bartolini wie Vergil und seinen Nachfolgern zur Verzierung der Erzählung und zur Hervorhebung der Höhepunkte. So wird die Entscheidungsschlacht im zehnten Buch durch die Anrufung von Erato eingeleitet: "Adsis o Erato. . ." Auch Exkurse werden durch eine Anrufung geschickt herausgehoben: die *invocatio* "quo me Phoebae rapis?" (eine Reminiszenz an Horaz, *Carmina* 3, 25: "Quo me, Bacche, rapis tui / plenum? . . .") leitet eine *vaticinatio* über die Reise von Maximilians Sohn Philipp im Herbst 1505 nach Spanien ein, dessen Schiffbruch auf der Seereise zu Heinrich VII. nach England und sein plötzlicher Tod in Burgos im September 1506 vorhergesagt werden.³⁸ Bartolini hatte diese Ereignisse während seines ersten Aufenthaltes in Deutschland mitverfolgen können und sie dann in seinem Epos als Weissagung künftiger Entwicklung eingearbeitet (die Handlung des Krieges spielt im Jahre 1504).

Die Musenanrufungen, genauso wie die Aufnahme der *fabellae* und der mythischen Götterwelt, dienen nach Meinung Bartolinis in seinem Begleitbrief der "delectatio" des Lesers. Sie dienen ausdrücklich dazu, wie Bartolini in einem Brief an Gianfrancesco Pico della Mirandola weiter ausführt,³⁹ dem Leser Freude zu bereiten und das Lob für den Kaiser zu verdeutlichen. Im gleichen Brief gibt Bartolini entscheidende Hinweise auf die allegorische Einkleidung seines Epos. Er beruft sich auf die Antike mit der rhetorischen Frage, was denn von der Aussage Homers und Hesiods bliebe, wenn man aus ihren Werken die Götter entfernte? Was bliebe von der Wirkung der *Äneis*, wenn man Juno und Venus wegnähme? Die Leser würden keine Freude am Stoff mehr finden! Die Aussageabsicht wird daher in allegorischen Bildern verdeutlicht, die gleichzeitig zur "iucunditas" der Leser beitragen. So kann er den Kaiser als idealen Fürsten zeigen, der "sapientia et fortitudo" in einer Person vereinigt, der sogar Venus besiegt und damit die "voluptas." Auch Vadian beschreibt in seiner Poetik den Musenanruf als "Bewahrung des Schmucks der alten Dichtkunst" und spricht mehrfach von den "uralten Dichterbräuchen der Musenanrufung." Er sagt: "bei den Musenanrufen bediene ich mich der farbenfrohen Ausdrucksform der Dichtung."⁴⁰ Die Musen fungieren nicht mehr als Göttinnen, sondern als Hilfen für das Verständnis des Lesers; Vadian gelangt zu dieser Erklärung durch eine Interpretation der *Theogonie* von Hesiod, die er von Bartolini in lateinischer Übersetzung erhalten hatte. Da Vadian nur wenig Griechischkenntnisse besaß, griff er an verschiedenen Stellen seiner Poetik auf die bewährten Kenntnisse seines Freundes Bartolini zurück.⁴¹

Bartolinis Dichterselbstverständnis und seine Auffassung von den Musen werden am besten in der beigegebenen *Protestatio* zur *Austrias* deutlich: darin formuliert Bartolini:

. . . canimus nullis tentata Camoenis

Arma prius, Cyrrhaeque ferens de vertice Musas
 Primus ego ingredior Germana per oppida vates.⁴²

In zwei topischen Wendungen betont Bartolini, daß er als erster diese Kriege besungen habe und, die Musen vom Helicongipfel tragend, als erster durch die deutschen Städte schreite. Bartolini nimmt damit direkt Bezug zu Vergils Aussage im dritten Prooemium der *Georgica* (3, 10f.), in dem Vergil von der triumphalen Heimbringung der pindarischen Musen vom Helicon spricht. Wie Vergil an der Stelle ein Siegeslied ankündigt und beansprucht, die pindarische Aufgabe in Rom und für Italien übernommen zu haben, so sehen wir hier Bartolini als Überbringer der Musen nach Deutschland. Dies klingt wie eine Antwort auf die zwanzig Jahre zuvor vorgetragene Bitte des Celtis an Apollo: "komm, so flehen wir, drum zu unseren Küsten, wie Italiens Lande du einst besuchtest, mag Barbarensprache dann flieh'n und alles Dunkel verschwinden."⁴³ Bartolini glaubt, diese Bitte einlösen zu können und nun die Dichtkunst über die Alpen zu bringen. Nicht nur die Leistung seines Epos spornt ihn dazu an, sondern auch die Idee, nur in der "lingua latina" Bildung, Erudition vermitteln zu können. Er polemisiert gegen die "indocti," die in der "vernacula lingua" stolperten, und fordert, die Größe und Bedeutung eines Herrschers nicht "inerudite incompteque" zu beschreiben, sondern "verborum cultu atque ornatu"—den Regeln der Grammatik und Rhetorik gemäß.⁴⁴ Während ab 1480 in Italien der Primat der lateinischen Sprache zugunsten des *volgare* aufgegeben wurde,⁴⁵ konnte Bartolini in der Phase der Hochrenaissance nördlich der Alpen noch dieses Bildungsprogramm vertreten. So bedauerte etwa auch Celtis in seiner Vorrede der *Epitoma in utramque Ciceronis rhetoricam*, daß die Taten Maximilians noch nicht in "Rhomana eloquentia" besungen seien, was allein ewigen Ruhm gewährleiste.⁴⁶ Und auch Cuspinian forderte, daß ein Geschichtsschreiber Maximilians, "qualis Achilli erat Homerus," nur unter den "nobilissima in omni doctrinarum genere ingenia, exercitataque literis Graecis ac Latinis" zu suchen sei.⁴⁷ Wie Vergil als Triumphator die Musen heimbringt, um sie im Tempel, dem metaphorischen Bild für das Gedicht, des Octavian darzubringen, so versteht auch Bartolini seine Aufgabe als Lobredner Maximilians. Wetteifernd mit Vergil sucht er sich einen zeitgenössischen Repräsentanten, dem er seine Verherrlichung zukommen lassen konnte, um seine erudite Bildung dichterisch darstellen zu können. So fanden in Bartolini und Maximilian zwei Gestalten zusammen, deren Disposition zum Dichter und deren Auffassung von Wesen und Macht der Dichtung sich auf das Beste ergänzten. Der *marone Perugino* fand den *Augustus germanus*.

Anmerkungen

1. H. Wiesflecker, *Kaiser Maximilian I. Das Reich, Österreich und Europa an der Wende zur Neuzeit*, 5 Bde., Wien/München 1971–1986; J.-D. Müller, *Gedechnus. Literatur und Hofgesellschaft um Maximilian I.*, München 1982 (= Forschungen zur Geschichte der Älteren deutschen Literatur 2).

2. Wiesflecker, *Maximilian I.*, Bd. 3, 505.

3. Ebd. Bd. 5, 314.

4. Ebd. Bd. 5, 312.

5. Ebd. Bd. 5, 323.

6. Müller *Gedechnus*, konstatiert in seinem Vorwort (S. 15): “. . . Daher sind auch keineswegs vollständig die literarischen Texte zu erfassen und zu interpretieren, die etwa zwischen 1490 und 1519 an Maximilians Hof entstanden. Repräsentativ will der Ausschnitt freilich für einen bestimmten Verwendungszusammenhang von Literatur sein und für bestimmte Gruppen innerhalb der entstehenden literarischen Öffentlichkeit der frühen Neuzeit.”

7. Ebd., 207.

8. Vgl. den resümierenden Vortrag von Müller, “Deutsch-lateinische Panegyrik am Kaiserhof und die Entstehung eines neuen höfischen Publikums in Deutschland,” in: *Europäische Hofkultur im 16. und 17. Jahrhundert*, hg.v. August Buck, Georg Kauffmann, Blake Lee Spahr und Conrad Wiedemann, Bd. 2, Hamburg 1981, 133–40, hier 137 (= Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 9).

9. F. Ohly, “Bemerkungen eines Philologen zur Memoria,” in: *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, hg.v. Karl Schmid, Joachim Wollasch, München 1984, 9–68, hier 45 (= Münstersche Mittelalter-Schriften 48). Ohlys weitere Einschätzung des “von Gottes Gedächtnis absehende[n] Wort[s] des Weißkunig: ‘Wer ime in seinem leben kain gedächtnus macht. . .,’” ebd. S. 45, erscheint bei einer Gesamtwürdigung von Maximilians Persönlichkeit, die von tiefer Religiosität und Sorge um das ewige Heil geprägt war, unzutreffend.

10. Vgl. Verf., “Der Einfluß der italienischen Humanisten auf die zeitgenössischen Darstellungen Kaiser Maximilians I.,” in: *Acta Conventus Neo-Latini Bononiensis*, ed. by R. J. Schoeck. (Medieval & Renaissance Texts & Studies, vol. 37) Binghamton, NY, 1985, 34–43.

11. Zu Bartolini vgl. G. B. Vermiglioli: *Biografia degli scrittori Perugini e notizie delle opere loro*, Vol. 1., Perugia 1928, 188–97; St. Füssel, *Riccardus Bartholinus Perusinus. Humanistische Panegyrik am Hofe Kaiser Maximilians I.*, Baden-Baden 1987 (= Saecvla Spiritalia 16).

12. Es bestanden mehrfach Pläne deutscher Humanisten, ein eigenständiges nationales Epos in der Nachfolge Vergils zu schaffen; Celtis bittet in seiner Widmung der *Amores* den Kaiser, ihn zu einer *Maximilianeis* zu ermuntern, die die “memorabilia gesta” Maximilians selbst verherrlichen sollte und damit im engen Konnex zu den zeitgenössisch-panegyrischen Epen der italienischen Renaissance gestanden hätte; Dieter Wuttke verweist zusätzlich auf das noch unpublizierte Epigramm V,100 der Kasseler Celtis-Handschrift, das mit einem Hinweis auf ein “magnum Martis opus” schließt, in dem die Geschichte des Reiches bis auf Maximilian dargestellt werden sollte, vgl. D. Wuttke, *Humanismus als integrative Kraft. Die Philosophia des deutschen ‘Erzhumanisten’ Conrad Celtis*. Nürnberg 1985, 39 u. Anm. 102.

13. Vgl. dazu detailliert A. Buck: “Der Begriff des ‘poeta eruditus’ in der Dichtungstheorie der italienischen Renaissance,” in: Ders.: *Die humanistische Tradition in der Romania*, Bad Homburg v.d.H./Berlin/Zürich 1968, 227–42, hier 230.

14. Vgl. zum Exempel Leonardo Brunis Dichterdefinition, die die Forderung nach Kenntnissen in "filosofia, teologia, astrologia, aritmetica, per lezione di storie" einschloß, vgl. Leonardo Bruni Aretino, *Le vite di Dante e di Petrarca* (1436), in: *Humanistisch-philosophische Schriften*, hg.u. erl.v. H. Baron, Leipzig/Berlin 1928, 50-69, hier 60.

15. Der Kommentar hat sich in einer Abschrift seines Freundes und Schülers, Roberto Scatassi, erhalten, der das Manuskript dem Kaiserlichen Rat und Bischof von Triest, Petrus Bonomus, zur Veröffentlichung übergab; es blieb aber unpubliziert und fand m.W. bisher keine Beachtung; es liegt heute in der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien, Sign.: Cod. Vind. 9474.

16. G. N. Knauer zieht in seiner einschlägigen Monographie Vergil-Kommentare ab ca. 1520 zu Rate, Bartolini blieb ihm verborgen, vgl. Ders., *Die Aeneis und Homer. Studien zur poetischen Technik Vergils mit Listen der Homerzitate in der Aeneis*, Göttingen 2. Aufl. 1979 (= Hypomnemata 7).

17. Vgl. *Complurivm eruditorum uatum carmina ad magnificum uirum D. Blasium Hölcelium*. . . , Augustae Vindelicorum M.D.XVIII. Ex.: Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Sign.: 56:1.Poet (6) 4°; der Beitrag Bartolinis Fol. Bi^v-Bii^v.

18. Vs. 32 f.:

. . . sed vitare hominum vulgus inertium
Si a te (mi sat erit) vatibus inserar.

Horaz hatte in diesem Zusammenhang stärker die Andersartigkeit der Dichter betont und neutraler formuliert: "Secernunt populo . . ." (*Carm.* 1,1, Vs. 32).

19. RICARDI BARTHOLINI *Carmen Geniale ac laudabundum de CAROLO Hispaniarum Rege, nuper in Romanorum Regem Francofortae electo*. Argentorati apud Ioannem Scotum 1519. Ex.: Bibl. Nationale Paris, Sign.: Rés.M.361.

20. Vs. 85 f.:

Exornat vates, quibus est facundia versu
Aeternos dandi factis ingentibus annis.

21. Riccardi Bartolini Perusini in historiam Iornandis de rebus Gothicis carmen ad Conradum &c., in: *Iornandes de rebus Gothorum*, ed. Conrad Peutinger. Augustae Vindelicorum: Joannes Miller 1515, Fol. Aii^f, Ex.: UB Gießen, Sign.: Ink.I.5715 fol. j^f Vs. 1 f.:

Multum praeclarae debent scriptoribus umbrae
Quorum perpetuat fortia gesta labor.

22. Riccardo Bartolini: *Odeporicon*. Wien 1515. Fol. A3^f. Ex.: Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Sign.: 92.17 Hist. 8° (Pergamentex.).

23. Bartolini, *Praelectio* (wie Anm.15) Fol 52^f spricht in Abänderung der klassischen Ciceronischen Formulierung statt von "vita memoriae" von "vitae memoria" und dupliziert damit den Aspekt "nuntia vetustatis."

24. Vgl. Anm. 21.

25. *Threnodia seu lamentatio Petri Aegidij in obitum Maximiliani Caesaris Aug.*, Augustae Vindelicorum: Ex officina Sigismundi Grimm Medici & Marci Vuirsung. M.D.XIX. Die Scholien Spiegels Fol. Aaij^v-Bbii^f.

26. *Die Vadianische Briefsammlung der Stadtbibliothek St. Gallen*, hg.v. E. Arbenz und H. Wartmann, in: *Mitteilungen zur Vaterländischen Geschichte* 3. Folge. XXIV (1890), XXV (1893), XXVI-XXXa (1894-1913), hier Brief Nr. 108, Bartolini an Vadian vom 15.11.1517.

27. Die erste deutsche Übersetzung vom Jahre 1486 stammt vom Ulmer Patrizier Hans Neithart, vgl. H. M. Mangold, *Studien zu den ältesten Bühnenerdeutschungen des Terenz*, Halle 1912 (= Hermaea X); Mangold kennt diesen Brief durch indirekte Belege,

verfolgt die Spur aber nicht, da der Text vermutlich verloren ist.

28. Caspar Ursinus Velius an Vadian vom 23. Juli 1516, vgl. Vadian-BW Nr. 124.

29. Maximilian bezwingt Pallas, die von Merkur in den Olymp gerettet wird, *Austrias* 5, 787 ff. nach Homer, *Ilias* 5, 357–67; vgl. Füssel, *Bartholinus* (wie Anm. 10) Kap. III, 4.

30. Brief Bartolinis an Schürer aus Wien vom 27. Juli 1515; Autograph im Nachlaß von Melchior Goldast in der UB Bremen, Sign.: VIII, 374, Bl. 3, Zitate hier normalisiert.

31. *Die Dedikationsepisteln von und an Vadian*, hg.v. C. Bonorand und H. Haffter, St. Gallen 1983 (= Vadian Studien 11), Edition S. 95–98, hier Kommentar S. 100: "Die Überlegungen, wie sie hier von Vadian zur Schreibweise von Fluß-, Volks- und Stadtnamen vorgebracht werden, konnten Ansatzpunkte wissenschaftlicher Etymologie darstellen."

32. J. Vadianus, *De poetica et carminis ratione*, Krit. Ausgabe mit dt. Übersetzung und Kommentar, 3 Bde., München 1973–77, hier III, 124. Schäffer zitiert diesen Brief als "Zusammenfassung einiger Hauptgedanken unseres Buches [= der Poetik]."

33. Vgl.o. Anm. 30.

34. Vadians Widmungsvorrede der *Austrias* an Kardinal Lang, vgl. *Austrias* Fol. iiiii^r: "sunt his intertexta ex Physicis, Astronomicisque petita loca, sunt amoenae et signatae regionum, populorum, montium fluminumque maxime ad Germaniam pertinentium descriptiones. . ."

35. *Joanys Francisci Camoeni Perusini Miradoniae libri duo*. Venedig 1520, Fol. XXXIII^r. Ex.: Bibl. Augusta Perugia, Sign.: Misc. I,C,39. — Zur Einheit von Humanismus und Naturwissenschaft um 1500 vgl. nun D. Wuttke, "Beobachtungen zum Verhältnis von Humanismus und Naturwissenschaft im deutschsprachigen Raum," in: *121. Bericht des Historischen Vereins Bamberg*, 1985, 1–16.

36. *Richardi Bartholini Perusini, Austriados Libri XII, cum scholiis Iacobi Spiegelij*, Argentorati: Johannes Schott 1531. Ex.: SUB Göttingen, 4^o H. Germ. V, 2092.

37. Vgl.u.a. W. J. Verdenius, *The Principles of Greek Literary Criticism*, Leiden 1983.

38. *Austrias* 9, 58 ff.; zum hist. Hintergrund vgl. Wiesflecker (wie Anm. 2) Bd. 3, 255–306.

39. "Illustri domino Ioanni Francisco Pico Mirandulae Principi Riccardus Bartholinus foelicitatem D.," in: *Austrias*, vij^r–vij^f.

40. Vadian, *De poetica et carminis ratione*, ed. Schäffer (wie Anm. 32) Tit. XXII "De musis et earum nominibus quid intellectum," Bd. 1, 192–205, hier 204.

41. Ebd. 194 gibt Vadian nach dem lateinischen Zitat der *Theogonie*, Vs. 22–34 an: "Hactenus Hesiodus, metaphraste Richardo Bartholino doctissimo Poeta, cuius emunctissimo carmine Latina nuper facta tota Genealogia penes me est" und würdigt ihn ausführlich nachfolgend S. 272: "Iam RICCARDUS BARTHOLINUS, cuius nuper pleni ingenii, doctrinae et elegantiae Austriados libri editi sunt, quo insignis poetae munere caret? aut quid tandem obsit quominus inter epicos Poetas numeretur? Tersa mihi in eo omnia videntur ipsaque condigna posteritate."

42. "Avthoris ad posteritatem protestatio," in: *Austrias* Fol. Bbij^v. Seit Mitte des 15. Jh.s Peter Luder mit programmatischer Vergil-imitatio erklärt hatte:

Primus ego in patriam deduxi vertice Musas
Italico mecum, fonte Guarine tuo.

findet sich diese Sentenz häufig bei deutschen Scholaren; sie gewinnt bei Bartolini neues Gewicht, da nun ein Italiener die Musen selbst über die Alpen führt.

43. Sic velis nostras, rogitamus, oras
Italas ceu quondam aditare terras;
Barbarus sermo fugiatque, ut atrum
Subruat omne.

Vs. 21-24 der Ode "Ad Apollinem repertorem poetices ut ab Italis cum lyra ad Germanos veniat," in: *Ars versificandi et carminum*. Leipzig 1486, fol. 24^r. Vgl. St. Füssel, "Barbarus sermo fugiat. . . ." Über das Verhältnis der Humanisten zur Volkssprache," in: *Pirckheimer 1*, 1985, S. 71-110.

44. Bartolini, *Odeporicon*, hier "Ad lectorem," fol. Qv^v.

45. Vgl. P. O. Kristeller, "Ursprung und Entwicklung der italienischen Prosasprache," in: Ders.: *Humanismus und Renaissance II*, München 1976, 312-148; E. Kessler, "Zur Bedeutung der lateinischen Sprache in der Renaissance," in: *Acta Conventus Neo-Latini Bononiensis*, ed. by R. J. Schoeck, Binghamton N.Y. 1985, 337-55.

46. *Der Briefwechsel des Konrad Celtis*, hg.v. H. Rupprich, München 1934, Nr. 25, 42-45, hier 44.

47. Ioannis Cuspiniani . . . *De Caesaribus atque Imperatoribus Romanis opus insigne*. . . , Basileae 1561, 601.

The Catullan Lectures of Pierius Valerianus

Julia Haig Gaisser

Pierius Valerianus (1477–1558) is best known for his monumental *Hieroglyphica* and the short dialogue *De litteratorum infelicitate*, which was inspired by the destruction of books and the suffering of individual scholars during the Sack of Rome (1527), but he was also a Neo-Latin poet and a student of ancient poetry. In 1521–1522 he delivered a series of lectures on Catullus at the University of Rome. These were taken down as he delivered them, at the orders of his friend and student, the poet Petrus Melinus, and the manuscript (or rather, manuscript fragment) of the lectures is to be found in the Vatican Library.¹

For the most part Valerianus' lectures make good reading, but no doubt they were even better to listen to. His manner is relaxed, and he seems to have an easy rapport with his students, who were in the habit of asking questions after class or meeting him on the way to the lecture hall with requests for discussion of various points. The lectures are structured like a commentary: the discussion of each poem begins with a summary, which contains his interpretation and metrical observations, and continues with line-by-line and sometimes word-by-word explanation. The discussion is full, if not prolix. Perhaps I can convey its magnitude best by saying that the manuscript fragment contains 249 folios (almost 500 pages) and breaks off after the discussion of Cat. 22 — with over ninety poems to go.

Valerianus is interested in many of the same questions as other Renaissance commentators, but he is the first to come to the text as a poet. He has what one might call a professional interest in the technical details of diction and metrics, and he is eager to show his students how they can imitate Catullan technique in their own Neo-Latin poetry, as he says at the end of his second lecture.

Age esto Catullus primus qui profecturis in poeticae discipulis proponatur, ut quum unusquisque in eum ex numeris inciderit qui genio suo sit accommodatior, quo scilicet se non aliter moveri atque attrahi sentiat

quam ferrum a magnete, paleam a succino, se ad eius imitationem accingat, eoque carminis genere sese exercere incipiat quod magis ideae suae proprium esse animadverterit. (fol. 25)

Versification was basic to Valerianus' budding poets, and Catullus' varied meters were to be their text. The students were at several levels of metrical proficiency. Some, like Petrus Melinus (who was already an accomplished poet), were Valerianus' near contemporaries. Others were young, and required rather elementary instruction. In his discussion of hendecasyllables (Lecture Three), Valerianus caters elegantly to both, tempering sophisticated and virtuoso demonstrations with basic information for the *iuniores*. For the *iuniores* he describes the meter as consisting of five feet—a spondee, a dactyl, and three trochees, but for the advanced students he presents a detailed analysis, which is based on the principle that verse may be divided in various ways and that different meters can be achieved simply by omitting, adding, or transposing segments. An elaborate technical discussion follows, in which he turns the hendecasyllables of Cat. 1 into dactyls, iambs, glyconics, asclepiadians, and even galliambics. The intent of these manipulations is not to produce great poetry, but to show his students how to take a meter apart and put it back together again—as something else. Whatever modern critics may think of such poetic games, it seems likely that Catullus is referring to something of the sort in his famous poem to Calvus:

Hesterno, Licini, die otiosi
 multum lusimus in meis tabellis,
 ut convenerat esse delicatos:
 scribens versiculos uterque nostrum
 ludebat numero modo hoc modo illoc,
 reddens mutua per iocum atque vinum.

(Cat. 50.1-6)

Since play (*ludere*) is at the heart of lyric composition for both antiquity and the Renaissance, one would like very much to have Valerianus' remarks on Cat. 50.

But Valerianus' interest in meter is not merely mechanical. He wants his audience to hear its music and judge its effects. As early as Pliny the Elder, Catullus had been criticized for allowing an iamb or trochee to substitute for the more usual spondaic opening of the hendecasyllable. In Cat. 1, for example, line 2 opens with a trochee, line 4 with an iamb. In recent times Otto Skutsch has demonstrated that this variation was a neoteric experiment,² but to Pliny it seemed merely harsh (*duriusculum*), and in quoting line 4 he rearranged the verse to achieve a smoother effect:

namque tu solebas
 nugas esse aliquid meas putare

ut obiter emolliam Catullum concerraneum meum — agnoscis et hoc castrense verbum — (ille enim, ut scis, permutatis prioribus syllabis duriusculum se fecit quam volebat existimari a Veraniolis suis et Fabuillis). . . . (Pliny, *Nat. Hist.*, pref. 1)

Valerianus shows another way to arrive at a spondaic opening (*nostras esse aliquid putare nugas*, Vat. lat. 5215, fol. 32v), but scorns it as much as Pliny's version, and tries to persuade his students that Catullus' own *meas esse aliquid putare nugas* has a sweetness or smoothness that is soft (*mollis*) and flowing, while the alternatives are harsh and displeasing. Of course, Valerianus does not identify Catullus' licence as a neoteric experiment, but he understands something of the elegance and lightness that Catullus was aiming for. Short syllables, he argues, are lighter and softer than long ones, and iambs or trochees smoother than spondees.

Pliny is not the only target here. Renaissance poets liked using hendecasyllables, and Renaissance purists wanted to restrict them to spondaic openings. Avantius' commentary on the *Priapea* at the end of the fifteenth century, for example, was inspired by the problem.³ He concluded that only spondaic openings were found in the *Priapea*, and that although Catullus was a fine poet, modern writers (who knew better) should not imitate this aspect of his style. Valerianus has a sharp response to such pedantry:

. . . debere grammaticos canonas suos ex antiquorum poetarum usu conficere, non autem veteres poetas ex iuniorum grammaticorum imperitia culpari. . . . (fol. 30v).

In one sense, Valerianus' position is conservative, for he proceeds from the assumption that scholars must judge ancient authors on their own terms. Observation of ancient usage, rather than procrustean modern theory, is the key to interpretation. This conservatism extends also to Valerianus' work as a textual critic. His lectures are far from being the first Renaissance treatment of Catullus, but they are still early enough that we might hope to see some novel approaches to the text or to find that he anticipated some later emendations. I cannot say positively that he made no such contribution, but I have found none in my reading of the manuscript. Rather, he is concerned to explain and vindicate the text of the manuscripts and early editions and to defend it from modern improvements.

In the process he provides some valuable information about contemporary interpretations and the state of contemporary Catullan scholarship. This is all the more welcome since there is a gap of twenty years between the *Emendationes* of Hieronymus Avantius (1495 and 1500) and the two Catullan events of 1521 — the commentary of Alexander Guarinus and the lectures of Valerianus.⁴ In the interim the manuscript annotations of Franciscus Puccius had begun to circulate through Naples and Florence (and perhaps Rome as well),

Parrhasius had begun and abandoned a commentary, and the fame of Pontanus' early work on Catullus had provoked the curiosity of his fellow poets and scholars.⁵ Catullus was actively studied in Naples and Rome in this period, but apart from Puccius' jejune notes and Parrhasius' incomplete commentary, we are in the dark about the results. Valerianus may not fill in the blanks completely, but he was in a position to know what was going on, and given the chatty nature of his lectures, we can expect him to tell us.

One of his most important contributions is to clear up the mystery of Pontanus' notes. Pontanus (d. 1503) worked on Catullus, and contemporary sources quote one or two of his emendations. His friend and editor, Summontius, calls Pontanus' efforts *commentarioli*, a designation that has inspired searches for a commentary in most of the libraries of Europe. Summontius himself was never able to obtain the work, although he had been commissioned to do so by the Roman collector, Angelus Colottius, who was still trying to lay his hands on it as late as 1548.⁶ The work is probably lost, but at least Valerianus tells us what it was in his remarks on Catullus 1.9. The discussion also nicely illustrates his attitude to textual innovation:

Verum hic operae precium est varias multorum opiniones percurrere, qui locum hunc diversis modis [*diversimode*, MS] capiunt, mutant, invertunt. Ut vero eos missos faciam qui tam impudenter castam lectionem ausi sunt pervertere, ne dicam vitare dum legitimis verbis expunctis adulterinum hemistichium imprimendum curavere: *Ora per virorum*; quoque impudentiam tueantur suam falso Iovianum Pontanum hoc pro Catulliano publicasse obiectant. Sed enim scio ego ex fide dignis hominibus Iovianum Pontanum virum in re litteraria aetate nostra summum non eo consilio in sui codicis margine scripsisse *qualecumque quidem ora per virorum* vel *qualecumque quod ora per virorum*, ut eam pro Catulliana lectione venditaret, sed quia solebat animi gratia cum auctoribus ita iocari, quo ingenium ipse suum experiretur et stilum exerceret. (fol. 42-42v)

Thus, we may infer from Valerianus that Pontanus produced, not a commentary, but a creative rewriting of troublesome passages. Valerianus' explicit statement confirms the hints given by two other contemporary sources—Parrhasius and Sannazaro. In his note on Cat. 1.9 Parrhasius says:

Nec omittam quae acri ingenio gravique iudicio poeta Pontanus emendabat. *qualecumque quod ora per virorum*. Quod ipse Catullus etiam si suum non sit pro suo libenter agnoscat. (Naples, Bibl. Naz. Ms. 13.B.12, fol. 4)

Sannazaro commemorates Pontanus' work in an epigram:

De emendatione Catulli ad Iovianum
 Doctus ab Elysia redeat si valle Catullus
 ingratosque trahat Lesbia sola choros

non tam mendosi moerebit damna libelli
 gestiet officio quam Ioviane tuo.
 Ille tibi amplexus, atque oscula grata referret;
 mallet et hos numeros quam meminisse suos.

(Sannazaro, *El.* 1.13)

We still have no way of knowing how many verses Pontanus rewrote or whether he jotted his creations in the margins of a manuscript or of a printed book, although I incline to the latter.

The complete commentator or lecturer, of course, should tell us not only what the text is, and what other people have said about it, but also what it means. Valerianus was more sophisticated as an interpreter of Catullus than any of his predecessors, with the exception of Poliziano, from whom we have a limited body of criticism in the Catullan chapters of the *Miscellanea*.⁷ His experience as a poet and his understanding of metrics enabled him to treat the literary aspects of Catullus more knowledgeably than Parthenius or Palladius Fuscus or his own contemporary, Alexander Guarinus. We will be disappointed, however, if we look to Valerianus for profound or creative literary criticism of the twentieth-century variety. That's not what he does. But he does have a critical methodology, as they say, and he applies it to his reading of the poems.

The task of the poet, Valerianus says in his introduction, is sometimes to benefit his readers, sometimes to delight them.

Prodest utique quum virtutes celebrat, illustrium virorum adoreas interire non sinit, quorum exemplo reliqui subinvitati ad gloriae cupiditatem accendantur. Prodest dum vitia carpit, malos mores exsecratur, et mortales omnes a sceleratorum quos carminibus proscindit imitatione conatur avertere. Delectat quum amatorios affectus exprimit, lepores, delicias, illecebras meditatur, divis laudes canit, epithalamia modulatur. (fol. 18)

In the next paragraph he makes a more plausible claim for utility: Catullus is beneficial because of his learning, elegance, and poetic technique—that is, he is useful as a teacher of style.

But the concept of utility takes its strangest form in the discussion of Cat. 10 (*Varus me meus ad suos amores*), the poem in which Catullus' friend Varus takes him to visit his *amica*—a tart, it seems, but not without her charms. Everyone remembers what happens next. Catullus (poor as a church-mouse) cannot resist claiming to have brought back eight litter bearers from Bithynia, although, as he says in an aside, he had no slave who could lift so much as the leg of a broken bedstead. The girl calls his bluff by asking for the loan of the bearers and Catullus must try to save face by saying that they aren't really his, but his friend Cinna's—which (he assures her) is almost the same thing. But this is not how matters appeared to Valerianus:

Quod initio proloquiorum nostrorum praefati sumus officium esse poetae vel prodesse vel delectare, ita hactenus verum esse, ex novem epigrammatum praelectionibus apparuit, ut nulla id ulterius indigeat probatione. Decimum autem hoc epigramma totum in utilitate consistit, ut scilicet nos admoneat quo pacto possimus per occasionem impudentem meretricum petulantiam atque rapacitatem eludere (fols. 125-125v)

This novel interpretation depends on taking Catullus' assertions of poverty as a ruse, the claim to have bearers as a lapse, and the ascription of the bearers to Cinna as a fast recovery to avoid having to lend them to the girl. Valerianus continues:

Et quod se paulo habere dixerat, nullo rubore perfusus, ut par pari referret, aberrasse ait se ex mentis alienatione, servos enim eos non esse sibi, sed Cinnae sodali suo. . . . Quumque ita per insaniae simulationem sapiens evasisset meretricis ipsius petulantiam incessit quae adeo sit impudens, ut non patiatur quemquam negligenter aut imprudenter quidpiam effari. Atque ita alios docet, ut quum in mores inciderint huiusmodi, sibi consent, et eas semper ad petendum, ad spoliandum, et exhauriendum paratas esse suspicentur. (fol. 126)

There is a certain immediacy about Valerianus' interpretation that makes one wonder just what his students were up to in their spare time, but in any case, the sixteenth-century lecture hall was not an ivory tower. Both the lectures and their manuscript were subject to outside pressures great and small, some of which are recorded in the lectures themselves. Valerianus was appointed professor at the University of Rome by Leo X, the great Medici patron of art and letters, and began his Catullan lectures in the winter (probably November) of 1521. He gave only two lectures (an inaugural lecture and a general introduction to Catullus) before Leo died unexpectedly on December 1. It is no exaggeration to say that Leo's death was a catastrophe for everyone associated with the papal court. The mood is reflected in the opening of Valerianus' third lecture:

Quamvis obruit ingenium patientia longa malorum, earumque iactarum, quas in Leone Decimo Pontifice Maximo Domino meo tam repente, tam ante diem erepto feci, non sum tamen tot casibus, tot difficultatibus, tot aerumnis, tot calamitatibus ita fractus, ut qui meus est erga vos amor, quae vestri profectus cura, studiosi adolescentes, non statim ad studia me contulerim, ubi primum in novi pontificis tam procul accersiti absentia, bonarum artium propemodum desolatione, aperiri ludum intellexi et gymnasia frequentari conspexi. (fol. 26)

Valerianus' lectures must have been suspended for the whole of December and at least the first few days of January, for the new Pope was elected only

on 9 January 1522. The man who had to be “summoned from so far away” was Adrian VI, a Dutchman, and the last non-Italian Pope for 450 years. In January of 1522 he was in Spain — many months from Rome — a small but ominous cloud on the cultural horizon, for he was known to be strict in his beliefs, ascetic by temperament, and unenthusiastic about art and secular letters.

After this preface Valerianus resumes his discussion at the point where he had left off several weeks earlier, launching into his metrical explanations and general observations on Cat. 1. He breaks off again (many folios later) in his exposition of the second verse — for the lecture that had opened with a somber reference to the death of Leo X was interrupted by a group of boys about to burst into the lecture room throwing snowballs.

Nunc vero domini mei videtis petulantium adolescentium manum, qui lapsae nivis occasione nacta, Como sacra facturi corticibus horrenda cavatis ora induxere. Satius itaque nobis fuerit, priusquam illi huc irrupant vosque omnes nive conspargant hodiernae praelectioni finem facere. (Fol. 35v)

The lectures continued into the spring. Attendance varied. Valerianus seems to have had an excellent house, for example, the day he discussed Cat. 2 and refuted Poliziano's interpretation of the sparrow. He breaks off again for the summer after the lecture on Cat. 14 and resumes some months later — presumably in the autumn of 1522. By this time, of course, Adrian had arrived. He came in August, only to find Rome in the grip of the terrible pestilence that his detractors, including Valerianus, were to dub the *pestis Hadrianea* (or, as Valerianus puts it in *De litteratorum infelicitate*: “pestilentia illa . . . quae cum Adriano Sexto advecta Romam invasit”).⁸

We are now at Lecture 22 and ready for Cat. 15, the first obscene poem in the collection. Valerianus begins:

Decreveram anno superiore iuvenes et adolescentes honestissimi Catullum ita vobis praelegere, ut ea dissimularem quae propter impudicam argumentorum licentiam indigna videbantur, quae ex hoc loco exponerentur. Atque eo tunc consilio, quum in haec epigrammata incidissem quae sine turpitudine enuntiari minime poterant, domesticis negotiis in patriam avocatus, quum aestas omnino iam appeteret, haud gravate finem feceram, lectionem aliam primo quoque tempore auspicaturus. (fol 194).

He had planned, so he claims, to substitute Horace's *Epistles* on his return, recognizing that

. . . nihil ad bonos mores aptius, nihil ad vitam hanc aulicam cum dignitate degendam utilius, nihil ad temperatam quandam recte beateque vitae rationem adcommodatius [esse]. . . (fol. 194v)

He recounts the students' protests — that they were being cheated, that they

had seen Catullus in their dreams complaining because Valerianus wanted to emasculate (*castrare*) his poems, that Valerianus wanted to avoid the obscene poems because he didn't understand them. Worse yet, "Alii recidissee nos iterum in Gottica et Vandolica tempora lamentantur, quod videatur, veluti stautis omnibus illi virilia decutiebant nunc quoque e libris, siquid pruriat, tolli" (fol. 194v). The language here is reminiscent of that of Valerianus' attack on Adrian in *De litteratorum infelicitate* eight years later ". . . [Hadrianus] ad Dei beneficio altero Imperii anno decessit, qui si aliquanto diutius vixisset Gottica illa tempora adversus bonas litteras videbatur susciturus."⁹

Unfortunately, it is not clear whether Valerianus was going to go ahead with his discussion of Cat. 15 and its equally obscene neighbor, Cat. 16, for the next page is blank and the text resumes some fifteen folios later with Cat. 17. Valerianus continues, omitting 21 (which is obscene), and breaking off again in the middle of his lecture on Cat. 22. At the bottom of the page is the note: "Reliquum in direptione Romae desideratum" (Vat. lat. 5215, fol. 249v).

Thus it seems that censorship and a looting army have deprived us of the rest of Valerianus' thoughts on Catullus, and we can see the fate of the lectures as a demonstration of Valerianus' later claim that the Sack of Rome and the reign of Adrian VI were equally detrimental to literature.¹⁰

Bryn Mawr College

Notes

1. Valerianus' lectures have never been studied. All quotations from Vat. lat. 5215 are cited by folio in text. For an overview of the contents of Vat. lat. 5215, see L. Alpago-Novello, "Spigolature vaticane di argomento bellunese. I. Un' opera inedita ed ignorata di Pierio Valeriano," *Archivio Veneto Tridentino* 9 (1926): 69-96. It is clear from his errors that Alpago-Novello did not read the lectures, but his article is a useful starting point and contains a bibliography of Valerianus' works. For the biography of Valerianus see especially K. Giehlow, "Die Hieroglyphenkunde des Humanismus," *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen* 32 (1915): 113-129.

2. Otto Skutsch, "Metrical Variations and Some Textual Problems in Catullus," *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 16 (1969): 38-43.

3. Hieronymus Avantius, *Emendationes in Catullum et in Priapeias* (Venice, 1495).

4. For Avantius 1495 see note 3. The *Emendationes* appeared in a second edition with additions and changes (Venice 1500). The commentary of Alexander Guarinus, though based on the earlier work of Baptista Guarinus, is surprisingly uninformative about the course of Catullan scholarship. *Expositiones in Catullum* (Venice, 1521). Guarinus' work was available to Valerianus: it contains a prefatory letter from Leo X dated June 1521, and Valerianus without mentioning his name refutes Guarinus' ideas at several points in his lectures.

5. For Puccius' notes see F. Calonghi, "Marginalia," *Miscellanea Pandiani* (Genoa, 1921): 97-114; B. Richardson, "Pucci, Parrasio and Catullus," *Italia Medioevale e Umanistica* 9 (1976): 277-89; J. Butrica, "Pontanus, Puccius, Pocchus, Petreius, and Propertius," *Res publica literarum* 3 (1980): 5-9. Parrhasius' commentary is found in two versions in Naples, Bibl. Naz. Ms. 13 B. 12 (fols. 2-4v); the first version covers Cat. 1-Cat. 4.20-21, the second only Cat. 1-Cat. 2.1. For Pontanus, see note 6.

6. The evidence for Pontanus' notes is contained in three letters to Colottius. Summontius wrote in 1509 and again in 1515, and Traiano Calcia in 1548. 1509: G. Pontano, *De immanitate* (Naples, 1512) verso of title leaf; 1515: E. Pèrcopo, ed., *Le rime del Chariteo* (Naples, 1897) ccxcvi; 1548: E. Pèrcopo, *Vita di Giovanni Pontano* (Naples, 1938) 294. See J. H. Gaisser, "Catullus," in *Catalogus Translationum et Commentariorum* 7 (forthcoming, 1988).

7. J. H. Gaisser, "Catullus and his First Interpreters: Antonius Parthenius and Angelo Poliziano," *Transactions of the American Philological Association* 112 (1982): 83-106.

8. The plague is discussed by Adrian's contemporary biographer, Paulus Iovius, "Vita Hadriani Sexti Pont. Max." in *Elogia virorum bellica virtute illustrium* 2 (Florence, 1551): 135-37. For Valerianus' comments, see *De litteratorum infelicitate* (Geneva, 1821) 13 and 17.

9. Valerianus (note 8), 69-70.

10. Valerianus (note 8), 69.

The *Sullan Declamations*: Vives' Intentions

Edward V. George

Between 1519 and 1521, Juan Luis Vives published a series of works in which one may find examples of both the theory and the practice of his ideas for education and for the preservation of the classical tradition. The set of pieces from which my paper draws its focus, the *Declamationes Sullanae* (1520), shows some of his principles at work.¹ They are five *suasoriae* of the kind referred to by Juvenal (1.17) and Quintilian (3.8.53), extant examples of which are quite scarce from antiquity. In the first two speeches, a pair of contemporaries of the dictator Lucius Cornelius Sulla, Fundanus and Fonteius, argue respectively for and against Sulla's retention of the dictatorship. In the third, Sulla, persuaded by Fonteius, publicly abdicates, defending his acts while in office. Marcus Aemilius Lepidus, a confirmed anti-Sullan, delivers the fourth speech at his accession to the consulship, mincing no words about his antagonist's crimes and vowing vengeance. In the fifth oration, following Sulla's death, the same Lepidus deals with how best to heal the devastation inflicted by the dictator on the Republic, and ends with legislative proposals for the dismantling of key Sullan reforms.

It is understandable that the *Sullan Declamations* have drawn little critical attention;² they are bulky (138 Majansius pages), and no one is liable on their basis to class Vives with Erasmus as a literary creator. Yet a reading, as I hope to show, will repay the effort. If Erasmus and More themselves are to be believed,³ the *Declamationes* provided evidence of an extraordinary talent on the rise. Further, there is something to be learned about his ideas on rhetoric. Vives in his introduction asserts a view he confirms elsewhere; declamation is not child's play, and brings to full-grown men who practice it rewards directly proportional to the degree of the practitioners' engagement as powerful or influential figures in public affairs. And in the case of these particular pieces he asserts that the noble dedicatee, Charles V's younger brother Ferdinand, will find valuable political lessons, specifically enumerated. Vives also defends in passing the propriety of declamation in school training, though he is less voluble on

this matter and less clear as to exactly what level he feels is the place for such training.

When first published in 1520 (Antwerp, Hillen) the *Declamationes* were preceded by an introductory endorsement by Erasmus, a dedicatory epistle from Vives to Ferdinand (319–21), and a four-page apologia for the practice of declamation (321–27). In 1538 the *Declamationes* reappeared (Basel, Winter) along with a sixth declamation (*Pro noverca*, a reply to one of pseudo-Quintilian's law-court speeches); various works *de praesenti statu Europae et bello Turcico*; and translations of the *Areopagitica* and the *Nicoles* of Isocrates — nearly all political works. None of the 1520 introductory material to the *Declamationes* listed above is present in the Basel 1538 edition. In place of it all there remains a different dedicatory epistle to Ferdinand (317–19), which though it appears for the first time in 1538 is dated "Louvain, 1520." Winter also provides, as a convenience to the reader and a filler for otherwise blank pages, the attack on Sulla by Marcus Aemilius Lepidus from the fragments of Sallust's *Histories*, a speech acknowledged by Vives as a source of ideas for the present collection.

In both the 1520 and 1538 versions of the dedicatory epistle, Vives tells Ferdinand, who is destined to a life of high political responsibility, that originally the *Declamationes* were to have no dedicatee, but that reports of the royal youth's serious nature, as evidenced *inter alia* by his fondness for Erasmus' *De institutione principis Christiani*, altered the author's intentions. The *argumentum* of his work will be *non inutile* to the prince, Vives expects, since there he may see: 1. specimens of behavior which are suitable or unsuitable in ruling (*quae comoda, quae incommoda sint in principatu*); 2. how permanent and universally satisfying are moderate regimes; 3. what misery it is to rule over recalcitrant subjects; 4. how the good will of subjects ameliorates and stabilizes the burden of power; 5. how fear may keep people's faces masked and their remarks subdued (*metu hominum ora comprimantur et sermones coerceantur*, 1520: *metu hominum ora comprimantur et coerceantur sermones*, 1538), but when it relents even slightly, "free voices and unfeigned opinions break out into the open"; 6. that the prince should firmly believe that his interests come after those of his people.

Vives then concludes the list as follows:

Haec aliaque his similia permulta quae, longis voluminibus a veteribus philosophis summis ingeniis, magna sapientia disputata atque explicata, in his declamationibus leges, non mihi aliena videntur ab ea persona et quam iam nunc sustines, et quae tibi procedente tempore amplior imponetur. (1520)

Haec omnia in his declamationibus adumbrantur; et quae alibi praeceptis traduntur, hic exemplis. (1538)

Thus he is interested in the contrast between regimes founded on the imposition of fear and those based on the good will of subjects. He notes that philosophers have expounded the principles listed above at length; the implication

is that their exposition in the *Declamationes* will be briefer by comparison.

We can proceed with profit to Vives' fifth assertion: that fear exerted by a ruler will restrain people's reactions, while free expression will erupt if the fear is lifted even a little. This idea touches most closely the dramatic focus of the series. Sulla, having terrorized the populace for two years, is now at a crossroads. He wishes to relinquish his power, which has become burdensome, and the question is whether he can do it safely. The critical consideration is the hostility lurking among the enemies Sulla has made by his savage behavior. Fundanus argues that Sulla must stay in the saddle to maintain a check on this hostility, while Fonteius holds out hope that it can be defused only by the magnanimity of an abdication, in the absence of which dire consequences will befall his children at the end of his life.

Each of these first two speakers has a political problem. Both are well-disposed toward Sulla, since the fiction is that they have been invited in a private setting as advisers on the matter. How does one safely remind a bloodthirsty tyrant of the effects of his most hideous enormities? Fundanus does so with the utmost care. Four fifths of his speech elapse before he deals with the matter head-on:

. . . quoniam hic inter privatos agimus parietes, nihil oportet dissimulari
 . . . Quaeso te Luci Sulla, excidit iam tibi quot hominum milia iusseris
 ante duos annos proscribi? . . . Qui a te liberisque tuis, ac tota domo, nobis
 denique omnibus tuis, unica tui magistratus reverentia *comprimantur et
 coerceantur*, ne manus nobis violentas afferant: facturi, simulac nihil supra
 civem esses. (345)

Comprimantur et coerceantur here alludes to restraint from violence, whereas in the quote from the dedications above the words referred merely to restraint of citizens' speech; nevertheless, it is striking that the expression recurs just when Fundanus is at great length finally arriving at the crucial matter of the moment for Sulla. Once Fundanus has uttered the unspeakable, he gives rein to a grim portrayal of what is in store: Sulla, bound and helpless, looking on as his eviscerated children piteously lift their pleading eyes to him. Even here Sulla's brutality is evoked only indirectly, by focusing on the fury with which his victims will exact vengeance.

Fonteius is even more circumspect. He dwells, as did Fundanus, on the danger that there are unscrupulously ambitious and self-centered Romans who will capitalize on any advantage. But where Fundanus saw them as poised to strike in the event of an abdication, Fonteius finds them ready to await the dictator's death and to follow his precedent by striving for lifetime dictatorship themselves. All this carries us away from the idea that there are numerous Romans with good reasons for killing Sulla regardless of their ambitions. Fonteius adds yet another argument whose focus is not so much Sullan vice as Roman virtue. The myth that power is enjoyable, he insists against Fundanus, is to

tally false, and never more so than in the case of one in power over the Romans; for they love freedom and will naturally make things difficult for a ruler who does not command their good will (356). The sort of people they revered as models were the dictators of old who would practically race to see how quickly they could complete the job for which they were appointed and lay down the supreme office. Thus, what Sulla needs to worry about is not the effect of his own crimes, but the excessive civic virtue of the Romans. Retention, not release, of the dictatorship will put Sulla's people at risk: but Fonteius draws the listener less to the grim consequences of the wrong choice and more to the happy corollary of the right one — an old age of glory and esteem for Sulla, who may even turn the contempt of the populace to his advantage; for what citizen could fail to honor the memory of the man who voluntarily accepted public humiliation for the good of his country? Fonteius never comes any closer than this to acknowledging that what makes Sulla's choice a hard one is the presence of masses of victims of monstrous crimes.

In his abdication speech, Sulla is far less bashful about his deeds than either Fundanus or Fonteius, for he is not under the cloud of fear to which Vives refers in his dedicatory litany of lessons to be learned. Sulla's address may be seen as a rendering of accounts by a magistrate at the close of his term. He takes the offensive, insisting that his harshness saved the state, that the people pleaded for his intervention, and that the harvest of hate he reaped was unjustified. Vives imbeds moments of Sullan cold-bloodedness, as when the dictator appeals to the custom of decimation to confirm the wisdom of his executions (368–9) and uses euphemisms, such as *recuperavimus patriam* (375) to describe his murderous return to Rome in 82 B.C. His reply to the charge of unmerited slaughter is especially chilling:

Boni, inquis, fuere aliqui ex iis qui desiderantur; non negarim, et illos mediusfidius interiisse dolet; utinam fieri potuisset (potuisse *Majansius perperam*) ut essent a malis segregati . . . proinde ut tanta mali vis exstirparetur, necesse fuit paucos aliquot bonos tolli. (376)

It is thus left for Sulla himself to acknowledge that the proscriptions destroyed innocent victims. The dictator disdains circumspection, showing up the timidity of his counselors.

Against these three speeches as backdrop, we finally come to the lurid bluntness of Lepidus' first oration. Sulla has now made his choice, and Lepidus' task is to galvanize the Romans into exacting a fit penalty from the newly vulnerable ex-despot. For the first time in the series, the gory facts are presented unvarnished. In Lepidus' portrayal Sulla is a monstrous butcher who has sanctimoniously passed laws while behaving as Rome's greatest lawbreaker, who used to dine happily in the company of his victims' severed heads, who slaughtered battalions after guaranteeing surrender terms. Meanwhile the Romans, hitherto coward and slaves, now have a golden opportunity to redeem them-

selves if only they will follow Lepidus' aggressive lead. He promises to tear down Sulla's statues, persecute his family, and see to his fitting punishment. The peroration is remarkably vacant of specifics, a fact which can be taken as evidence that Lepidus is venting rage and not completely in command of his faculties of analysis and planning. The conclusion is thus a fitting one for his wildly violent diatribe.

The fifth and last oration presents a great deal of the restrained and practical advice that we miss in the fourth. Lepidus' approach to the situation after Sulla's death is as to the wreckage of a calm following a storm. This is remarkable, because one might have reason to expect Lepidus to wait until Sulla is safely dead before unleashing the furious onslaught we find in the fourth declamation, and to opt at that earlier moment for a cunning exposition designed to lay the groundwork for the eventual dissolving of Sulla's arrangements. Perhaps the reason is that Vives is providing an illustration of what threatens to happen all at once when a reign based on fear comes to an end. By contrast, when we see Lepidus after Sulla's death, he no longer feels pressed to excoriate the dictator. He does not let loose an emotional explosion of rejoicing or vituperation; rather, he is now looking ahead to the business at hand. He surveys Sulla's *acta* and the doubts which Sulla's own lawlessness cast on the genuineness of his intentions in instituting the reforms. The most vivid evidence for the altered tone of the fifth speech is the language of the beginning, where all attention is soberly focused on setting about to restore the Republic, and of the end, which is a businesslike and unemotional resolution couched in legal language reminiscent of the conclusions of several of Cicero's *Philippics* (3, 5, 8, 9, 10, 13, 14).

Vives, then, does indeed pay attention, to the lessons he promised Ferdinand he would present, and the speeches do echo his introductory comment about fear versus the will of the people as a basis for rule. Further, there is some subtlety of characterization and a degree of surprise in where Vives places the judicious, tempered speech of Lepidus and where we find the uninhibited attack on Sulla by the same man.

The terms in which Vives insists that declamation is not an exercise for *pueri* or for early education confirm the overall presentation of the speeches themselves as matter for consideration by grown men. In the 1520 apologia, Vives addresses certain enemies *qui hoc totum declamandi studium sic intra grammaticos fines detrudunt ut puerorum tantum existiment esse . . .* (322). Such people's true problem is that their own Latin is disgraceful, and they thus find it easier to pretend contempt for rhetorical competence in others than to admit their own deficiencies.

Quo fit ut de nulla re queas paulo cultius atque elegantius disserere . . . ,
quin mox ea omnia unica sententia grammaticam esse pronuntient . . . ,
quod forsitan licet imprudentes non tamen omnino falso dicunt; etenim

sunt haec grammatica, id est litterata, quae vero ipsi faciunt nihil sunt minus quam grammatica. (ibid.)

The complaint echoes one which Vives published at about the same time, and may have written somewhat earlier, while defending the continuous narrative style of commentary which he offers on Cicero's *Dream of Scipio*:

nostri enim recentes philosophi nullum scriptorem enarrare illa ratione commentarii potes, etiam si ex intima philosophia de reconditissimis disputes rebus, quin opus tuum inauditum, incognitum, grammaticum pronuntient, et tamquam rem vilem nimis abiectamque contemnunt atque aspernantur. . . . (Majansius, 5: 104)

Vives insists that declamation is not to be categorized as mere "grammar" study, both because Cicero himself and other sensible Romans pursued the practice well on into adulthood, and because declamation ultimately bears upon the acquisition and honing of skills that are critical to the highest affairs in community life:

An censent grammaticorum esse, atque eorundem si diis placet puorum invenire argumenta illa et rationes, quibus res civiles tractes, quae ex media vita, magnoque rerum usu, et totius antiquitatis cognitione petenda et eruenda sunt? (323)

Ancient philosophers were the superior of their sixteenth century counterparts because they cultivated *praeteritorum temporum cognitionem, praecepta dicendi, artemque illam civilem* (324). Declamation is found where philosophical wisdom is linked with the ability to use this wisdom in community affairs, and so defies confinement to school children's exercises.

The *Declamationes Sullanae* represent a fusion of the Isocratean notion of a rhetorical set-piece designed to explore substantial political ideas with the traditional *suasoria*, a speech fabricated from the stuff of a temporally distant event, whose primary use was to sharpen technical skill. The inventiveness of the *Declamationes* lies in this fusion, along with the crowning touch of faithfulness to historical sources; the combination impressed his contemporaries, and can at times still give life to his portrayals for the modern reader.⁴

Texas Tech University

Notes

1. Citations of the *Declamationes Sullanae* are from *Ioannis Ludovici Vivi Opera Omnia*, ed. G. Majansius (Valencia: Montfort, 1782 ff.; repr. London: Gregg, 1964), vol. 2,

by page number. I also use *Ioannis Lodovici Vivis Valentini declamationes Syllanae quinque* (Antwerp: Hillen, 1520), and *Ioannis Lodovici Vivis Valentini Declamationes Sex*, etc. (Basel: Winter, 1538).

2. Characteristic brief treatments are Carlos Noreña, *Juan Luis Vives* (The Hague: Nijhoff, 1970), pp. 64-66, and Adolfo Bonilla y San Martín, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento* (Madrid: Nueva Biblioteca Filosófica, 1929), 1:105, and 2:172-74.

3. Erasmus: Epistle No. 1082 (ed. Allen). More: Allen No. 1106, lines 21 ff.

4. Funds from the National Endowment for the Humanities and Texas Tech University have supported the project of which this paper is a part. Several Texas Tech graduate students, particularly Josephine D. Jardine and Anna L. E. Hinkle, provided valuable help in work on the *Declamationes*.

Marc-Antoine de Muret: A Re-Evaluation

Ellen S. Ginsberg

Marcus Antonius Muretus, French humanist of the sixteenth century, was born April 12, 1526 and died June 4, 1585. He enjoyed a tremendous reputation in his time as humanist, philologist, orator, and teacher. He had personal or epistolary relationships with the leading scholars and men of letters of the day, such as George Buchanan, Paulus Manutius, Justus Lipsius, J.-C. and J.-J. Scaliger, Cujas, Lambin, Turnèbe, Ronsard and Montaigne. He served the kings of France, cardinals of the house of Este, and several popes, while teaching in France and Italy. He published commentaries, editions, translations of Latin and Greek authors, letters, orations (chiefly inaugural lectures for his courses), poetry (both sacred and profane), and the first known secular Neo-Latin tragedy, a Julius Caesar play. From the lofty stature he enjoyed during his lifetime, he later plummeted to obscurity, an obscurity from which he is only now being rescued.

The only monograph devoted to Muret was published in 1881 by Charles Dejob.¹ He passes lightly over Muret's early life and teaching career in France to concentrate on the thirty years spent in Italy. He singles out for attention the last twenty years of Muret's life as professor of moral philosophy, jurisprudence, and rhetoric at the University of Rome and as the official orator of the French kings to the popes. Dejob is interested in Muret's career as a teacher, including his pedagogical program and methods, but he neglects Muret's earlier career, his "original" writings and his scholarly publications. Dejob's concentration on one dimension of the humanist is useful, but this was not a one-dimensional man.

Recently attention has been focussed on Muret's activities and influence in France. Roger Trinquet has analyzed in detail Muret's early career, 1544-1553.² Trinquet's article proposes a more likely timetable and sequence of teaching jobs for Muret in Poitiers, Bordeaux, Auch, and Paris than Dejob had offered. In so doing, Trinquet also deals with the thorny question of the date of composition and first publication of Muret's *Julius Caesar*, a play in which

Montaigne claims to have played a leading role while Muret was his "précepteur domestique" at the Collège de Guyenne.³ Trinquet suggests that the play was written in Bordeaux in 1547, performed that same year and published in 1549. Trinquet's documentation and conclusions are convincing and have been accepted by recent scholars.

Muret's relationship to the young Pléiade poets has been studied in detail from several different points of view, as a result of the revival of interest in the French Renaissance at the beginning of the twentieth century. Scholars have analyzed Muret's relationship with Ronsard and others of the literary avant-garde, such as Du Bellay, Baif, Belleau, Jodelle, and Grévin, and tried to determine his influence on them.⁴ His teaching in Paris, his early humanist editions and commentaries, and his *Juvenilia* have been studied in this light. The liminary poems Muret wrote for his friends and they for him have been scrutinized for what they reveal about their relationships. Muret's membership in the "Brigade," the effect of his teaching and his early publications, and his obvious sympathy for the theories of the new poetic school have been well-documented and entitle him to be considered a major formative influence on French vernacular poetry in the 1550's. This is a position of distinction, for the Pléiade is one of the finest flowerings of poetry in France.

Muret's Commentary on Pierre de Ronsard's *Amours* of 1553 adds another link to their relationship. The commentary was published in 1910 by Hugues Vaganay, with an introduction to Muret's commentary by Joseph Vianey.⁵ Recently scholars have been concerned with this commentary as a humanist document in the vernacular on a contemporary French poet, related to Muret's Latin commentaries on classical texts in method and intention. Jean Céard and I have recently given papers on this point.⁶ The commentary is also of interest for what it reveals about Ronsard, who may have revised Muret's text for the seven editions of Ronsard's complete works which were published between 1560 and 1587. Isidore Silver's major study shows that all revisions of the commentary were probably made by Ronsard rather than Muret, who left France in 1554 and returned only once, 1561-1563, in the company of his patron, Cardinal Ippolito d'Este.⁷ The continuing interest in this commentary is revealed by a critical edition which is being published at the end of this year by Gisèle Mathieu-Castellani for Droz. This will be the first time Muret's commentary is published by and for itself rather than as appendage to Ronsard's poetry. Thus, this one text can be assessed from two perspectives, as pointing to Ronsard, and as pointing to Muret.

Scholars have examined Muret's work and its influence on the French theater of the sixteenth century through his *Caesar*, which appeared with the *Juvenilia* in 1552. Muret's play was published in 1886 by G. A. O. Collischonn in conjunction with the *César* (1561) of Jacques Grévin which uses Muret's play as its chief model.⁸ Raymond Lebègue noted a relationship between Buchanan's *Jephthes* (1554) and Muret's *Caesar*.⁹ Recent critical editions of Grévin's play

by myself and Jeffrey Foster have shown the relationship between the three plays, but a critical edition of Muret's Neo-Latin play is still lacking.¹⁰ It would offer scholars a further opportunity to study the development of French theater through its Neo-Latin and classical roots.

Modern scholarship, working on the earlier materials discovered by Dejob and others, has attempted to interpret Muret's life and works in terms of the history of ideas, especially the history of rhetoric. Morris Croll analyzed Muret's career in Rome, his inaugural lectures and other speeches, and the subjects of his courses in terms of the history of prose style.¹¹ He finds in Muret the leader of the Anti-Ciceronian movement during the height of the Counter-Reformation in Rome. Croll notes Muret's gradual turning away from the teaching and exclusive use of Cicero and his turning toward Seneca, Tacitus, Juvenal, Aristotle's *Nicomachean Ethics* and *Rhetoric*, Plato's *Republic*, and Roman law. He interprets this evolution as a conscious realization that the Empire period of Roman history (the Silver Age) was closer to the sixteenth century in its politics and its ideology than the earlier Republican period. Imitation of Silver Age literature introduced more freedom and variety into sixteenth-century literature, in content as well as form. Muret might thus be called a neo-Ciceronian or a post-Ciceronian since he did not condemn the use of Cicero as a model, but rather wished to combine Cicero with later models whose Latinity was generally condemned by the Ciceronians. Muret, then, according to Croll, played a pivotal role in the history of rhetoric and style.

Marc Fumaroli in his distinguished study, *L'âge de l'éloquence* (1980), builds on Dejob's research and Croll's interpretation of Dejob's monograph to attach Muret's teaching and influence to the pedagogy of the Jesuit College in Rome and elsewhere.¹² He links Muret's teaching and theories to a new sixteenth-century interest in Longinus and the sublime. Fumaroli claims that Muret is among the first to reconcile profane and sacred erudition, forging a link between humanism and Roman orthodoxy through rhetoric. According to Fumaroli, Muret and, after him, Justus Lipsius, following their decisive meeting in Rome in 1567, recognized the necessity of creating an art of written prose comparable to the oral prose of ecclesiastical eloquence and suited to Counter-Reformation taste. Fumaroli's far-ranging study adds another exciting dimension to Muret's career and ideas as a deliberate link between cultural models.

Both Croll and Fumaroli see in Muret *a* if not *the* major figure in the history of post-tridentine humanist eloquence, who succeeded in allying a Christian content to a pagan style. In both their works, however, Muret is only one figure in a broader canvas. While Croll is principally concerned with the development of English prose style in the seventeenth century, Fumaroli is oriented toward the evolution of French eloquence in the same period; hence they ignore those aspects of Muret's work and activity which are not related to their interests and perspectives. The two enriching and stimulating contributions

raise Muret to new heights of cultural importance, but they only lift up selected dimensions.

These studies may be divided into major categories according to emphasis: literary history, biography, and history of ideas. Thus they correspond to several of the major tendencies of literary study as applied to the Renaissance. Yet examination of the studies on Muret reveals that their possibilities have scarce been exhausted. Much remains to be done.

Dejob's pioneering study, though based on research in archives, libraries, and Muret's printed works, needs revision and updating. Much new material has been brought to light, such as Pierre de Nolhac's catalogue of Muret's books found in the Jesuit College, Trinquet's research on Muret's French years, and many unpublished letters.¹³ Dejob's monograph, appearing at the beginning of the era of scientific scholarship, is limited in its emphasis on education and fails to give a coherent interpretation of Muret's contribution to Renaissance thought.

From another point of view, still within the domain of literary history, Muret's career and its relationship to his contemporaries need further exploration. Contexts—historical, political, religious and literary—should be investigated. Sources and influences need to be examined in depth. Muret should be seen in the context of his time: as a late sixteenth-century humanist in relation to the social and cultural history of his day. Who Muret was can only be appreciated by seeing him as a Renaissance man in a Renaissance setting.

However, Muret's humanist activities as teacher, orator, editor, commentator, philologist, poet, dramatist, secretary, and diplomat should be studied from a diachronic as well as from a synchronic perspective. His relationship to classical studies and Renaissance thought, to Platonism and Aristotelianism, to Ramism, needs clarification. His use of typical humanist genres—commentary, public lecture, letter—demands work. As Croll and Fumaroli have shown, his influence on future developments in European thought is worth analyzing, but other perspectives than theirs should be brought to bear. The Jesuit connection, mentioned by Fumaroli, should be studied. The Jesuits diffused Muret's works in Europe and printed his unpublished manuscripts. For two and one half centuries Muret's works were studied in Jesuit schools as though he were a classical author. He was long regarded as a classical model for modern Latin prose. This remarkable role cries out for probing and assessment.

Such a thorough historical investigation would form the basis for the preparation of critical editions, especially of works like the *Juvenilia*, including the *Julius Caesar*, whose influence has been paramount. A critical biography of his editions and original works would be of great help in assessing his influence. Too often scholars have dealt with only one aspect of his *oeuvre* without seeking connections with the rest. Hence, a fragmented story is presented of a figure who practiced many interconnected disciplines.

Most deficient in studies of Muret's works is critical evaluation and judgment, comprehensive and in-depth evaluation. The scholarship has been historical and descriptive instead of being informed by judgment and values. It takes the easy route of gathering information rather than assuming the delicate task of judiciously deciding worth. The few critical evaluations offered repeat those of earlier scholars without taking account of new theories and modes of criticism such as those concerning the history of rhetoric and rhetorical genres. Although much of Muret's work is not imaginative or "original" literature, it may be evaluated in terms of its adherence to the forms and conventions of typical humanist genres. A study of Muret's intentions, methodology, audience, and Latinity would be illuminating. Muret's *Juvenilia* would benefit from further critical analysis. His *Hymnorum sacrorum* (1576), an example of the newly-rediscovered Catholic interest in sacred verse, should be studied. These examples of Neo-Latin literature may prove more valuable and influential than present critical assessments assume.

Muret remains a neglected figure because all the studies done on him are partial, concentrating on one aspect of his career and on one part of his work at the expense of the rest. Scholars have been selective according to their own training and disciplines and careers instead of confronting the interconnection of the disciplines Muret practiced and the totality of his career. French scholars, except for Fumaroli, neglect the Italian years (half of his lifetime and the most productive part!) in favor of his earlier French career. Those who have studied the Italian years tend to neglect the earlier formative French years. Yet one should not divide Muret's career and works in two parts. They form a whole and each part must be studied in relation to the other. Muret brought the best of French humanism into Italy. He introduced French methods, combining rhetoric with moral philosophy, history with jurisprudence, *res* with *verba*. Muret is the quintessential Franco-Italian or Italo-French humanist of the late sixteenth century. Muret's links to two different cultural contexts should not be held against him but seen as a positive contribution which makes him an exemplary transitional figure in the development of European culture. He joins an early adherence to the tenets of Ciceronianism to a late and forceful Post-Ciceronianism. He links humanism and humanist prose to the vernacular poetry of the Pléiade and to development of the vernacular languages and literatures. His teaching career, inaugural lectures, editions, and commentaries form a breviary of the work of the typical sixteenth-century humanist. He is a considerable figure in the history of humanist writing, thought, and pedagogy. His activity in these three areas marks a significant stage in the history of humanism. Muret was a leader in the shaping of Western civilization.

Muret had no lasting reputation as a scholar. He produced no *magnum opus* to which his name has remained attached. Yet he still interests scholars as professional humanist and professor. A thorough, detailed examination of his career and writings, taking into account the growing range of available textual and

documentary materials, using the full panoply of critical techniques, and exercising fresh judgement is in order. On this four hundredth anniversary of Muret's death, I invite you to assist in the task.

The Catholic University of America

Notes

1. Charles Dejob, *Marc-Antoine de Muret: Un professeur français en Italie dans la seconde moitié du seizième siècle* (Paris: E. Thorin, 1881).

2. Roger Trinquet, "Recherches chronologiques sur la jeunesse de Marc-Antoine de Muret," *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 27 (1965): 273-83; republished in the *Bulletin de la Société des amis de Montaigne*, 4th ser. 7 (1966): 3-17 under the title: "Un maître de Montaigne: L'humaniste limousin Marc-Antoine Muret: Sa carrière pédagogique en France et la composition de son *Julius Caesar*."

3. Michel de Montaigne, *Essais*, I, 26.

4. See Paul Laumonier, *Ronsard poète lyrique* (Paris: Hachette, 1909), pp. 106-15 and passim; Pierre de Nolhac, *Ronsard et l'humanisme* (Paris: H. Champion, 1921), pp. 92-101; Pierre Champion, *Ronsard et son temps* (Paris: H. Champion, 1925), passim; Henri Charnard, *Histoire de la Pléiade*, 4 vols. (Paris: Didier, 1939-1940), passim; Mary Morrison, "Ronsard and Catullus: The Influence of the Teaching of Marc-Antoine de Muret," *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 18 (1956): 240-74; Isidore Silver, *The Intellectual Evolution of Ronsard*, vol. 1, *The Formative Influences* (St. Louis: Washington University Press, 1969), pp. 65-92 for Ronsard. See also the following monographs: Henri Charnard, *Joachim du Bellay, 1522-1560*, Travaux et Mémoires de l'Université de Lille, vol. 8, Memoir no. 24 (Lille: Siège de l'Université, 1900); Mathieu Augé-Chiquet, *La vie, les idées et l'oeuvre de Jean-Antoine de Baïf* (Paris: Hachette, 1909); Alexandre Eckhardt, *Rémy Belleau, sa vie, sa "Bergerie"* (Budapest: J. Nemeth, 1917); Enea Balmes, *Un poeta del rinascimento francese: Etienne Jodelle* (Florence: Leo S. Olschki, 1962); Lucien Pinvert, *Jacques Grévin (1538-1570): Etude biographique et littéraire* (Paris: Fontemoing, 1898).

5. Preface to les *Amours* de Pierre de Ronsard, by Joseph Vianey (Paris: H. Champion, 1910), pp. i-xxxiii.

6. Jean Céard, "Muret, commentateur des *Amours* de Ronsard" (Paper delivered at the Colloque International Ronsard, Duke University, Durham, N. C., 11-13 April 1985); my paper, "Muret's Commentary on Ronsard's *Amours* of 1553," was presented at the Eighth International Conference on Patristic, Mediaeval and Renaissance Studies, Villanova University, Villanova, PA, September, 1983, and in a revised version at the International Federation of Modern Languages and Literatures Conference, Budapest, Hungary, August 1984. It is being published by the *Journal of Medieval and Renaissance Studies*.

7. Isidore Silver, "The Commentaries of the *Amours* by Muret and Belleau," in *Three Ronsard Studies*, Etudes de philologie et d'histoire 35 (Geneva: Droz, 1978), pp. 109-67.

8. G. A. O. Collischonn, *Jacques Grévin's Tragédie "Caesar" in ihrem Verhältnis zu Muret, Voltaire und Shakespeare* (Marburg: Elwert, 1886).

9. Raymond Lebègue, *La tragédie religieuse in France: Les débuts (1514-1573)* (Paris: H. Champion, 1929), pp. 245-47.

10. Ellen S. Ginsberg, *Le "César" de Jacques Grévin* (Geneva: Droz, 1971) and Jeffrey Foster, *"César" de Jacques Grévin* (Paris: Nizet, 1974).
11. Morris Croll, "Muret and the History of 'Attic Prose,'" *PMLA* 39, no. 2 (1924): 254-309. Reprinted several times in collections of Croll's essays.
12. Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence* (Geneva: Droz; Paris: H. Champion, 1980).
13. Pierre de Nolhac, "La bibliothèque d'un humaniste au XVI^e siècle: Les livres annotés par Muret," *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Ecole Française de Rome 3 (1883): 202-38. See also Pierre de Nolhac, "Lettres inédites de Muret," *Mélanges Charles Graux* (Paris: E. Thorin, 1884), pp. 381-403; Ph. Tamizey de Larroque, "Notice inédite de Guillaume Colletet sur Marc-Antoine Muret, suivie d'une lettre de Muret également inédite," *Revue de l'histoire de la littérature française* 3 (1896): 270-85.

Horace's Odes in the Psalm Paraphrases of Buchanan

Roger Green

One of the most attractive features of George Buchanan's Psalm Paraphrases is the variety of his metres, and so it always has been, to judge from the regularity with which printers and editors append Plantin's analysis of the *carminum genera* to the poems. Buchanan does not go to the sometimes bizarre lengths of those for whom variety was an end in itself,¹ but rather, as I showed in a previous paper, follows in the footsteps of classical and post-classical lyric poets, especially Horace, Prudentius, Ausonius, and Boethius.² Among these Horace is paramount. The immediate visual impression that Buchanan's paraphrase is closer to Horace than to any other ancient poet is confirmed by the observation that Buchanan uses 15 of Horace's 20 metres, 11 of Prudentius' 18, 9 of the 20 found in Ausonius, and less than a quarter of Boethius' metres. It is true that Buchanan derives some of his commoner metres from Prudentius, and not Horace;³ and also that the inclusion of the hexameter in the series is a feature which can be compared with its appearance among the *metra* of Boethius' *Consolatio Philosophiae*, of which Buchanan was certainly aware. But unquestionably it is not Boethius' prose-verse medley or Prudentius' oeuvre — which has been seen as a unified and deliberate design with lyric collections surrounding hexameter poems⁴ — that is suggested to the reader, but Horace's *Odes*. Indeed, it may be that Buchanan and his printers wished to reinforce this impression when they divided his Psalms into five books, an arrangement which although found in ancient texts is not always followed in sixteenth-century editions: the intention behind this may have been to underline an analogy with Horace's five books of *Odes* and *Epodes*. Admittedly, there is little connection in content or expression with the *Epodes* (this is hardly surprising), but many of Buchanan's metres are epodic in the broad sense.

In designing his paraphrase of the Psalms as a collection of odes on Horatian lines, Buchanan is diverging from the usual practice of his time, which was to employ the elegiac metre alone. This had been done by Bonade, Hes-

sus, and Spangeburg in their complete collections,⁵ and by Bourbon, Micylus and Melanchthon among others for particular Psalms. Two convergent influences help to explain the new departure. In 1543, at a time when Buchanan may have been contemplating if not composing the Paraphrases, there appeared the Zurich Bible, a new Latin version which must have made a strong impact on many humanists. (It was certainly used by Buchanan, perhaps in Stephanus' convenient edition of 1545 which contained in two small volumes the new translations, the Vulgate, and copious exegetical notes.) In a preface to the new version, the Swiss theologian Bullinger referred to the Psalms as *odae*, implying an analogy with Horace that went back at least to the time of Jerome.⁶ It is true that Buchanan keeps the term *ode* for certain of his 'profane' poems in the hendecasyllabic metre—a metre he does not use in the Psalms—but the similarity which others saw between the Psalms and Horatian odes is unlikely to have escaped him.

The second influence to be mentioned is the work of Jean Salmon Macrin, whose religious poems appeared in a number of small collections between 1530 and 1540. Macrin did not apparently envisage writing a complete set of Psalms, but made renderings of a small number in a variety of metres. Some of these in the edition of 1538 are termed *ode*, and both in these (which are Psalm Paraphrases) and in other religious poems we find the Sapphic and Alcaic metres typical of Horace. Stephanus might decry the efforts of Macrin as uninspired when introducing to the world his selection of Buchanan's work in 1556, but it is likely that Buchanan found in them much to interest him; more, certainly, than in the difficult rhythms of Gagnay's 75 offerings that appeared in the following decade.⁷ Admittedly Macrin sometimes took an unsubtle approach to the Christianisation of Horace—two poems in the 1537 collection begin *quod me Christe rapis tui / plenum* (cf. *Odes* 3.25.1-2), and *Christum in remotis carminibus / vidi docentem* (cf. *Odes* 2.19 1-2)—and such a naïve technique had little appeal to Buchanan. But as a metrical model his influence may have been decisive. It is less probable that this influence came by an indirect route through Musius, with whom Buchanan may well have been unacquainted, and the same may well be true of his compatriot Maclean, later bishop of the Isles.⁸

The translator of the Psalms who wished to follow up his metrical inspiration with verbal echoes of Horace could do so, broadly speaking, in two ways. He could either "borrow" phrases from the classical poet, or he could imitate the style and the tone without using the actual words. Buchanan in fact does both, but resorts to the latter strategy far less often. A quotation from Psalm 49 will show that he was capable of subtle imitation of the Horatian style:

Mors aequa stultis et sapientibus
 intentat arcum: par manet exitus
 vitae hos et illos; occupat improbis
 ignotus haeres parta laboribus.

villae superbae delicias breves,
 luxuque structas regifico domos
 linquunt; sepulchrique irremeabilis
 tenebricosis sub latebris iacent.

quid fama duris parta laboribus
 prodest? inanis quid tituli decus?
 quid aura blandae laudis, et ambitus
 nomen futuris prodere saeculis?

cum vani honoris ver breve floruit
 letale spirans mortis hiems, viros
 et bruta raptans interitu pari,
 oblivionis nube pari premit.

(29-44)

This passage is rich in Horatian themes, but they are not treated in the style of a pastiche: Buchanan has assimilated and remodelled traditional material. *Mors aequa* strikes not by rudely kicking in the door (cf. *Odes* 1.4.13 *pallida Mors aequo pulsat pede . . .*), but with carefully aimed arrows. As in Scripture, it comes alike to wise and stupid, and the familiar polarity of wealth and poverty is avoided. In the treatment of the heir, Buchanan certainly makes use of one of the numerous passages in which Horace uses arguments of this kind (*Odes* 2.18.5-6 *neque Attali / ignotus heres regiam occupavi*), but does so in his own way with a subtle use of *improbis parta laboribus*: the meaning of the adjective is close to both "dogged" and "greedy," and one might compare Vergil's *labor improbus* (*G.*1.145-6) and Horace's own *improbae . . . divitiae* (*Odes* 3.24.62-3).

A familiar message is brought home in the second stanza with a series of well-arranged contrasts, in particular between the stark and emphatic verbs *linquunt* and *iacent*, and between *breves* and *irremeabilis*, while the emphatically placed *sepulchrique* takes up *villae* and *domos*, and *tenebricosis* answers the epithets *superbae* and *regifico*. These impressive and expressive adjectives are woven into the metre in a manner which is quintessentially Horatian, notwithstanding their varied provenance (*regifico* is Vergilian, *tenebricosis* Catullan); so too the noun *oblivionis* (cf. *oblivioso* in the very different context of *Odes* 2.7.21). Stanza three of our passage consists of three bland rhetorical questions which are very much in the manner of *Odes* 2.16.17 ff. and other passages, though less colorful. Finally, the lesson to be learnt from the passing of the seasons is treated boldly and economically with two contrasting genitives: *vani honoris ver breve* and *mortis hiems* ('the winter that is death'), with just a verbal hint of *Odes* 4.7.10, from which *interitura* may be echoed in *interitu* here.⁹

This illustrative excerpt from Psalm 49 could have been extended, and a few other examples of largely independent composition in the Horatian manner could be adduced from elsewhere: for example the "priamels" of 4.30 ff., 20.27 ff., and 25.1 ff., which bear a general resemblance to *Odes* 1.1 ff., 1.7.1

ff., and 3.1.9 ff.; and the evocative use of the exotic names of distant races in 72.34 ff.¹⁰ But it is not normal for Buchanan to emulate his predecessor consistently in this way. He prefers to introduce echoes or adaptations at various points, where they attract immediate attention within the rather prosaic and inevitably repetitive diction of the paraphrases. These passages are not as frequent as might be expected — certainly not as frequent as echoes of Vergil in contemporary pastoral and epic — and although he sometimes allows himself considerable latitude in his paraphrasing, he is restrained in this respect. It is clear that Buchanan knows all four books of the *Odes* well, yet only about one third of the paraphrases show clear echoes or imitations, and in many of these fifty or so poems there is only a single item from the classical poet. As will be seen, the passages are used with care and discrimination. Horace is not regarded as a source of “purple patches”; nor is he used as a quarry for suitable material. One of the manuscripts shows him beginning with phrases from Horace and subsequently making changes to them, but the finished product has no sign of Horatian padding.¹¹ It is to be expected that certain phrases would insinuate themselves without any conscious design; perhaps this is inevitable, but in remarkably few places can this plausibly be suggested. So Horace’s *multa petentibus* from *Odes* 3.16.42 generates *busta petentibus* and *oracla petentibus* in a similar metre at 28.4 and 99.24 respectively, and *cedere nescii* (*Odes* 1.6.6) is the model of *fallere nescii* (33.14). Here the attempt to seek any further significance would be sterile. In the great majority of cases Buchanan chooses his Horatian material carefully, and his choices follow well-defined lines.

The main themes of Horatian lyric are well known. There is a qualified hedonism, often based on the gastronomic, aromatic and erotic pleasures of the symposium; an ethic which commends moderation and adjustment to the broader realities of life and death; a delight in the Italian countryside and a strong awareness of the processes of nature; a devotion to traditional religion; and a sympathetic respect for the social aims and military achievements of Augustus. Some of these themes cannot be expected to appear in Buchanan (though feasting is embraced within the metaphorical range of the Psalms, and wine is praised once). The survey that follows will concentrate upon the world of nature, ethics, and religion, concluding with two rather more surprising areas, namely the similar roles of God and Augustus in protecting the world, and the similar poetic *personae* of Buchanan’s Psalmist and Horace. It is a significant fact that most of the passages where Buchanan echoes Horace fall neatly into categories, and are rarely emptied of their original connotation. Even a phrase like *quae laborantes* (*Odes* 3.22.2), which might be considered merely as a metrically useful phrase for the Sapphic stanza, remains in a context of prayer in 90.3. There are very few exceptions to be noted, among them Horace’s difficult *oculo irretorto* (*Odes* 2.2.23) which is now used of God’s unswerving glance (33.59). In 42.27 *saxa perambulem* occurs in a description of exile, though for Horace, when he wrote *tutus bos etenim rura perambulat* (*Odes* 4.5.17), the phrase

evoked the tranquility of the local countryside.

The natural world is less prominent in Buchanan than in Horace; this is partly because of the Biblical text, but it is notable that here Buchanan rarely departs from the text, as he does elsewhere, to introduce suitable material. Both writers use the theme in an essentially metaphorical way. In *Odes* 3.16.29 *purae rivus aquae* is one of the blessings that make the poet prefer his simple lot to that of the famous and powerful; in Buchanan's version of Psalm 23 it is part of the *locus amoenus* which is enjoyed by God's flock, and so a feature which is well suited to the double image of person and animal sustained throughout the paraphrase. Buchanan's use of *lymp̄ha fugax* (*Odes* 2.3.12) — not only an incentive to a party but, again, a symbol of moderate pleasures — is a remarkable one: (*civitatem*) *argenti pererrans / lym̄pha fugax hilarat liquore* (46.15–6). The phrase is used to render a somewhat obscure passage (verse 4): *rivi tamen fluminis exhilarabunt civitatem dei* (Zurich), and *fluminis impetus laetificat civitatem dei* (Vulgate). The stream is transferred to the heavenly city, which is thus seen at least in part as a *locus amoenus*. Moreover it creates a striking and eloquent contrast to the elemental forces of wind and wave described in the first three stanzas; the sudden appearance of a delicate stream in such a violent context underlines the atmosphere of peace and enjoyment within. The same security is connoted in a very different way in Psalm 125, this time with a notable change. In the opening lines *Sionis arcem non aquilo impotens / saxo sedentem perpetuo quatit*, Buchanan has departed from the Horatian context — his own poetry — but the common point of permanence remains. Analogously in 90.48 with *ocius Euro* from *Odes* 2.16.24 (describing *Cura*), he retains the note of menace, stressing the anxiety of the human condition. Finally, he twice recalls the phrase *catulos leaenae*, and follows Horace in using it both as symbol and simile. In *Odes* 3.20.2 the whelps stand for a danger of a different kind, and so too in Buchanan's 91st Psalm, where in a graphic metaphor of divine protection they combine fittingly with the other animals which will become harmless (40). In the other passage he develops a simile of his own based on Horace's lion simile from *Odes* 4.4.13 ff., focussing not on the carefree deer but on the stealthy and insidious attacker.

In his treatment of ethical matters Buchanan is obliged to tread with some caution. There is no problem with such commonplace moral tags as *integer vitae* and *scelerisque purus*, of which the former is used once (101.33) and the latter twice (51.41, 101.11), with a further adaptation to *integer iudex scelerisque vindex* in 103.17. Another such phrase from a well known line (*iustum et tenacem propositi virum*, *Odes* 3.3.1) is used at 15.6 *rectumque propositi tenax*; there is no significance in the slight change, which is the result of Buchanan's fondness for abstract expressions. But a longer passage from the same ode does undergo an important change. Horace had continued *si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*, but Buchanan writes *si fractus illabatur orbis, incolumis fugiet ruinam* (125.7 f.). First, the phrase refers not to the just and steadfast Stoic depicted

by Horace, or to a modern counterpart, but to the person who puts his hope in God. Secondly, Horace says that he will be unafraid, Buchanan that he will escape. For Horace the point—a Stoic point—is the absence of fear, for Buchanan it is freedom from danger.

Two more passages of Horace can be used to show how Buchanan was prepared to use Horace in his own way. There is no mistaking the Horatian pedigree of *felices ter et amplius* (*Odes* 1.13.17), but whereas Horace had used it of the man who was securely in love, Buchanan spiritualizes the notion so that it refers either to the person who fears God (128.1) or to the person who puts his hope in him (84.15). The other phrase is *nihil est ab omni parte beatum* (*Odes* 2.16.27–8), which was evidently too pessimistic for Buchanan. In 16.6 God is described as *omni ex parte beato*; in 17.63–4 the Psalmist, confident in God's readiness to reward his innocence, declares *illa lux vere faciet me ab omni / parte beatum*. Here it is reasonable to speak of Buchanan taking issue with his model and "correcting" it.

Philosophical notions clearly demanded great care. It is at first sight surprising that *Necessitas* (*Odes* 1.35.17, 3.1.14, 3.24.6) is present at all in Buchanan, but at 49.28 we do find *lege dura fixa necessitas*. There is a crucial change: Horace's Fate has become the necessity imposed on man by the law of God. (Buchanan could have been aware of the reading *serva* at *Odes* 1.35.17.)¹² From the same poem the phrase *iniurioso ne pede proruas* (1.35.13) is now applied to a mortal enemy, not Fortune (56.2). The mercilessness of death has been already commented upon, and it is not surprising to find Horace's epithet *illacrimabilis* in 49.61 and 89.102. (Though not a Christian attitude, such a gloomy view of death was part of the Psalmist's outlook.) In Psalm 19 (*caeli enarrant gloriam dei*) Buchanan goes out of his way to bring in a Horatian phrase, with interesting consequences. He addresses the poem to *insanientis gens sapientiae* and seems to see an analogy with the ode in which Horace declares that he was a devotee of *insanientis . . . sapientiae* until nearly killed by a tree that had been struck by lightning. Only one line is used (*Odes* 1.34.2), but it may have been the Horatian pretence of recanting his belief in the face of natural phenomena that inclined him to this approach. He may be taking the ode entirely "straight," or deliberately ignoring its heavy irony. Another passage in the same poem raises similar questions. In line 32 the sun is compared to the *centimanus gigas* of *Odes* 2.17.14 and 3.4.69.¹³ To Horace the giants, named or not, were symbols of unruly and disruptive violence; yet Buchanan is prepared to use one of them in this passage which to many interpreters signified Christ.¹⁴ Buchanan evidently dismisses the Horatian overtones, feeling that *centimanus* would serve as a very apt epithet for the sun and perhaps recalling Homer's "rosy-fingered dawn." A less notable warning not to read too much into the original context is given by the commonly used phrase *ducit ad exitus* (14.32, 33.68, 57.8, 61.12). In Horace the subject of the sentence is Liber or Bacchus (*Odes* 4.8.34), but Buchanan is happy to use it of God.

In religious matters Buchanan's attitude to his model is less strict, probably because the equation of ongoing religious beliefs with an obsolete system was less serious than the confusion of basically different ethical structures. Particularly bold is the frequent use of *olympus* for heaven, for which *aetherae domus* from *Odes* 1.3.29 is also found in 102.61. There are pagan descriptions of prayer: so *manus / caelo supinas tollite* in 134.6, which is close in significant respects to *caelo supinas si tuleris manus* (*Odes* 3.23.1). In 65.2 *castis operata sacris* is modelled on *iustis operata divinis* (*Odes* 3.14.6); one might detect here a desire to "correct" the original but no other feature of the paraphrase requires this interpretation, the contrast being with other races of the Psalmist's time, not pagan Rome. An attempt to substitute one God for another or ascribe pagan attributes to Jehovah would, however, be a more serious matter; we have seen that here Macrin allowed his religious zeal to override his literary sensitivity. Under this head two passages require attention. When Buchanan says of God in 48.1-2 *cui nil viget simile aut secundum* he is repeating Horace's description of Jupiter (*Odes* 1.12.18), but the similarity lies not in an assertion but in the denial; the theology here is apophatic. The other passage is something of a *tour de force*. Psalm 82 begins: *regum timendorum in proprios greges, reges in ipsos imperium est Iovae*—which is identical to *Odes* 3.1.5-6, except that Jove becomes Jehovah by a change of morpheme. The use of *Iova* to denote Jehovah is frequent in the translation of Castilio that first appeared in 1551, and had doubtless suggested itself to others earlier, but is used nowhere else by Buchanan, who must have seen in Horace's words an excellent analogy to the situation of the Psalm. The 'gods' or judges are later referred to as *purpureos . . . tyrannos*, and there is a further reminiscence in *imperio . . . aequo* (*Odes* 1.35.12 and 3.4.48: note also *regna* in 46).

What we have at the end of this Psalm is an implicit analogy between the authority of the Psalmist's God and that of Horace's *princeps*. Elsewhere this is signalled very clearly in the opening of Psalm 8 *gentis humanae pater atque custos*, taken verbatim from *Odes* 1.12.49. A favourite phrase with similar overtones is *ab ortu solis ad Hesperium cubile* (46.32, 50.3-4), slightly recasting *Odes* 4.15.15-16. In Psalm 46, already mentioned a number of times, each of the words *vim*, *tumultum* and *duelli* occurs twice, and it is reasonable to see here further evidence of an attempt to transfer to God the hopes placed in Augustus (cf. *Odes* 3.14.14-16). Horace's friendship with Maecenas also contributes to Buchanan's picture of the Psalmist: the line *o et praesidium et dulce decus meum* (*Odes* 1.1.2) is used both at 28.2 and at 40.71. So too does Horace's relation with his Muse: the line *quod spiro et placeo, si placeo, tuum est* (*Odes* 4.3.24) generates *quod vivo et valeo . . . totum muneris id tui est* (144.5 ff.) and two similar phrases in 35.65 f. and 26.45 f. Twice the Psalmist is made to call himself a *vates* in the Horatian manner (71.50, 89.2); elsewhere he is rather more modest, as in 87.21 *et nostra si quid audiendum vox sonet*. This recalls Horace's *si quid loquar audiendum* (*Odes* 4.2.45), where with feigned modesty he imagines his role

in the coming celebrations. Horace's prouder claims could hardly be transferred so directly, and are used with care. So *non prius audita* from *Odes* 3.1.2-3 is used of God's marvellous works, to form yet another Horatian strand in the exceptional Psalm 46; and *non usitato* from *Odes* 2.20.1 refers not to the poet's fame, but to the new song that the Israelites are to sing (98.1- 2).

The analogy at the personal level between Horace and David adds a new dimension to the formal similarities in metre and diction. Vergilian tones can be heard in the hexameter paraphrases, and Buchanan inserts a couplet into Psalm 137 to draw on Ovid's experience of exile; but Horace's influence is far more pervasive. The reader is moved not only by the pleasure of recognition and by an admiration of his knowledge but also by the sensitive rapprochement of the two cultures. Buchanan is well aware that differences exist, but has too much respect for Horace to seek to replace or "improve" him. We have seen him using Horace even to illuminate Psalms where they are obscure, and more often to reinforce a well-known message. The classical poet is represented at many levels and in many ways, and the representation sheds much light on Buchanan's scholarship and sympathy. Writers of paraphrases were rarely successful in avoiding the dangers of the genre: some dazzle (or shock) with a virtuoso treatment of formal aspects, while for many it is enough to re-express the original in passable metre. Buchanan's great merit was that he tastefully combined instruction and enjoyment: *omne tulit punctum qui miscuit utile dulci*.

University of St Andrews

Notes

1. For this sort of "philological acrobaticism," see J. A. Gaertner, "Latin Verse Translations of the Psalms," *HTR* 49 (1956), 273.
2. "George Buchanan's Psalm Paraphrases: Matters of Metre," in *Acta of the Fifth Congress of Neo-Latin Studies*, Binghamton 1986, 51-60.
3. "Matters of Metre" (n.2), 55-6.
4. W. Ludwig, "Die christliche Dichtung des Prudentius und die Transformationen der Klassischen Gattungen," in *Christianisme et Formes Littéraires de l'Antiquité Tardive en Occident*, (Vandoeuvres 1977), 303-63.
5. These writers are presumably the three to whom Gagnay refers, *pace* I. D. McFarlane, *Buchanan* (London 1981), p. 280.
6. Cf. Jerome, *Ep.* 53.8.17 (*CSEL* 54.461), *Comm. in Abacuc* 2.1.1 (*PL* 25.2.1369), *Comm. in Hieremiam* v. 3 (*CC* 74 237).
7. Gagnay's claim to be the first to render the Psalms as *odae* (Gaertner [n.1], 273) seems disingenuous to me.
8. The reference to Maclean I owe to Dr. J. Durkan. For Cornelius Musius see P. Noordeloos, *Cornelis Musius*, (Utrecht, 1955).

9. *Bruta* in 43 may be inspired by *Odes* 1.34.9, but such a misunderstanding seems unlikely.

10. W. H. Race, *The Classical Priamel from Homer to Boethius*, (Leyden, 1982).

11. See my article, "The Text of George Buchanan's Psalm Paraphrases," *The Bibliothek*, 1987, 3-29.

12. *Serva* is read by the Basle edition of 1555.

13. *Gigas* was rejected by Lambinus in favour of *Gyas*.

14. See Jerome, *Commentarioli in Psalmos*, 18 (PLS 2.42).

The Commentary of Guillaume Postel
on the Sibylline Verses of Vergil:
An Example of a Renaissance
Reading of the Classics

Marion L. Kuntz

The numerous works of Guillaume Postel on philosophy, religion, cosmography, travel, political theories and cartography are filled with allusions to classical authors of Greece and Rome as well as to the Hebrew and Arabic commentators and to the Hebrew prophets and mystics. In the early part of his career, while enjoying the ambience of the Academy of Francis I along with Guillaume Budè and François Vatable, Postel translated into French the *Axiochus* of Xenocrates, and he composed Latin translations from Greek epigrams. He commented upon the *De Legibus* of Cicero, the *Naturalis auscultationis libri octo* of Aristotle, the *Περὶ τοῦ ἀκούειν* of Plutarch, and the *De ratione victus* of Psellus. He also wrote the *Sacrarum Apodixeon seu Euclidis Christiani liber II* and a *Liber de Causis* based upon the works of the pseudo-Aristotle.¹

Although Postel's annotations of classical authors and his books and broadsheets about classical subjects are only a small part of the thousands of pages of his writing, his use of classical authors reveals a profound knowledge of the ancient past which provided a vitality of understanding and insight into the events of Postel's own day. Postel's commentary on Vergil's so-called "messianic" Eclogue is, in my opinion, an excellent example of how Renaissance authors read the Classics and made them part of a living tradition.

In 1553 Guillaume Postel published in Paris his *Sibyllinorum Versuum a Virgilio in Quarta Bucolicorum Versuum Ecloga Transcriptorum Ecfrasis Commentarii Instar*, which contains the text of Vergil's messianic eclogue and a commentary on the text.² Postel dedicated his Vergilian text to Guillaume du Prat, Bishop of Clermont.³ In the opening lines he indicated to the Bishop that if Vergil's *Eclogue* were read superficially as a poem written in honor of the son of a Roman Senator, then the work would not be worthy of dedication to the noble Bishop. However, if the work were read as an expression of "Sibylline Enthusiasm," which Postel equates with the most Divine Inspiration of the Holy Spirit, then it is worthy by right of friendship to inform the Christian world, under the

auspices of the Bishop, that there are sacred predictions in the possession of the *Iapetae* which are far clearer than those in the Canon. Postel boasts that there is "no worthier evidence in the ornament of the Latin or Italian Encyclopedia than Vergil's Sibylline verses." In addition, as Vergil conflated the opinion of the Cumaean Sibyl in his fourth Eclogue, so Postel sees himself as the "instaurator of the most ancient theology which is most true in the principles prescribed by Noah himself." Postel links himself with Vergil, since each knows how to interpret the past in order to comprehend the future.

In the general discussion which follows the text of Vergil's poem, Postel notes that Vergil himself related his *Eclogues* to Theocritus, the *Georgics* to Hesiod and the *Aeneid* to Homer. Postel argues that this work has been preserved because the truth contained in the poem is most efficacious in combatting the lies and wickedness of men. Postel also claims that the very same truth which was received from the sacred writings with the agreement of the Church of Shem had been clearest for a long time among the descendants of Japheth.⁴

Because Postel wanted to demonstrate divine providence operating in human history, and because he wanted to show that one and the same truth had been revealed and perceived in human history, he uses the Flood as a point of departure. He relates that after the Flood there was a golden age under Janus and Saturn in which all the arts and sciences flourished because men allowed reason to guide them.⁵ Under the sway of reason men lived most justly, and holy men were rulers of a holy Empire. In this golden age or age of justice Postel emphasizes the role of Janus as leader and parent of mankind. Since Janus was most skilled in Theology, Astronomy, and Astrology, he transmitted to posterity these precepts of divine law. From the judgments of Janus, the Sibyls, and the holy men of the Gentiles (and Postel observes that Job was one of these holy men) prophecies developed in a continuous tradition.⁶ Since the Sibyls revealed the teachings of Janus, they were the most authoritative voices of religious scruple; from the time of Nemrod to the time of Augustus, the fulfillment of their doctrine was placed in Cumae. Postel argues that the final age of Cumaean song, which all antiquity awaited, was dependent upon the instauration of a golden age which had also been proclaimed by the sacred vow of the sons of Shem under Christ.⁷

According to Postel, Providence had provided for the descendants of Janus as well as for the sons of Shem. By emphasizing the significance of the sons of Janus, Postel compliments Vergil, who, as a descendant of Janus, was following in his ancestors' prophetic footsteps. Postel has a more important purpose, however, in pointing out the providential care for the sons of Janus. He argues that because of the ancient piety of Janus and his descendants, the sacred rights of the Gentiles have been established before those of the Hebrews. In addition, Providence has granted to the sons of Janus the administration of the temporal magistracy of the world.⁸

The piety of Janus and his role as a parent of mankind is noted in numerous

works of Postel. In his *De Etruriae Regionis . . . Originibus* (Florentiae, 1551) Postel relates Janus to Noah, and the two become synonymous. Postel writes:

Nullum itaque a Deo Optimo Maximo unquam beneficium, per Mentis vniversalis ministerium, post mundi creationem maius accepimus, quam quum duce Iano et Deorum et hominum parente a clade aquarum liberati sumus.⁹

Postel calls his mythological technique of describing history *émithologie* because it reveals *emeth* or truth.¹⁰ He argues that in the Golden Age the contemplation of divine and human things led the best men to see that they should apply various names to one and the same things in order to comprehend their various meanings. According to Postel's *émithologie*, Janus, an ancient king of Etruria, was related to the Kittim, who were mentioned by Jeremiah as a people who settled in the territory between the Arno and the Tiber rivers and who remained steadfast in their devotion to God.¹¹ This same Janus was also called Noah in the Hebraic view of history. Although Postel does not explicitly associate Janus with Noah in his commentary on the "messianic" eclogue, the association is clear, for in many other works the names of Janus and Noah are interchangeable. In the commentary on the Sibylline verse he describes Janus as "peritissimus et supra . . . tam in Theologicis quam in Astronomicis et Astrologicis doctus."¹² In his *Description et Charte de la Terre Saincte . . .*, written in the same year as the commentary, he calls Noah "le plus grand des Prophetes et Astrologues."¹³ Of the three sons of Noah, Shem, Ham, and Japheth, Postel mentions the Holy *Iapetae* with special favor, in order to associate them more closely with Janus (or Janus-Noah) and the gentile Italians. According to Postel's mythology, the kingdom of Janus-Noah was in Italy, which he called Gaul. Postel also designates the French, German and Spanish as Gauls. In fact, Postel says that the Gauls were so named from the Hebrew word *Gallim*, which, according to Postel, means "those snatched from the waves."¹⁴ The name *Galli* or *Gallim* was given to the descendants of Janus-Noah to safeguard their memory of the flood and sovereign miracle of the world.¹⁵ The identification of Janus with Noah is significant in interpreting Postel's commentary on Vergil, and we shall return to it later.

In the concluding lines of his general discussion of Vergil's eclogue Postel points out that the purpose of the Cumaean song is for the whole world to be persuaded by the use of reason that a king will be born from heavenly seed and that under his rule an instauration of a new golden age will be accomplished. Human happiness will be achieved under this king similar to that which was in Italy under Janus before Italy was called Italia or Atalia.

After his introductory remarks Postel then glosses individual words and phrases which develop the themes suggested in the general discussion of the text. We shall consider only a few of the most significant. Postel glosses Vergil's *mag-nus ordo saeculorum* with the words, *primum instituta rerum Diuinae Religionis series*;

he interprets *nascitur ab integro* to mean that *sicut ab initio instituerat Providentia ut aliquando nascerentur et restituerentur omnia*. Postel's comments indicate a familiar theme: the order of divine religion had been established in the beginning, and Providence had ordained that this order would be reborn and restored. The Vergilian words *iam redit virgo* provide Postel with the opportunity to relate this idea to a theme which is central to his metaphysics. He writes:

Virgo illa virginum, quae Virgo manens in aeternum, virum est intra se complexura, vti corpus Animam, Anima Animum, Animus Spiritum, Spritus Mentem, Mens Dei centrum, Ratio Authoritatem, noua Materiae arbitra, quae ab initio fuerat instituta, circundans novum Formae arbitrum, vnde summa iustitia dependere in hominibus debebat. Ideo Astreae nomine, eo quod est corpore Coelesti praedita, nuncupata est, Illa quae euolauerat rediit et est restituta.¹⁶

In Postel's analysis the virgin who will embrace a man within herself does not refer to the Virgin Mary as one might expect in this so-called messianic eclogue, but rather to a mystical Venetian woman who lived in perpetual virginity while serving the poor and sick at a small *ridotto* near the Church of Saints John and Paul in Venice.¹⁷ Postel claimed that the spirit of Christ came to dwell in this "very holy virgin Johanna" in 1540, and the divine presence, which she embodied most fully, revealed to her the restitution of all things which Postel interpreted to be the new golden age. In Postel's mind this virgin became synonymous with the *Shekinah*, the Divine Presence; since she embraced this Presence within herself, she represented the Unity of All Things. She also represented the unity of form and matter upon which the highest justice of mankind depends. For this reason the virgin is called Astraea, since Astraea was the goddess of Justice in the Golden Age who finally "abandoned the Earth, dripping with blood" (Ovid, *Metamorph* 1:45). Astraea in Postel's gloss refers to the Venetian Virgin or Mother Johanna, as he called her. She is the symbol of unity and justice who has been commanded by God to proclaim to her spiritual heir that all reasonable creatures must be united in one sheepfold and that a general pardon for all with no exceptions must be granted. Like Astraea the Venetian Virgin has departed the earth, but she speaks through her chosen *figliolo*, Postel. Peace and harmony of the universe were contingent upon the enactment of the principles of reason, unity, and pardon.

In the last line of this important gloss Postel wrote that "Astraea had ascended; she returned and is restored." This is a reference to the death of the Venetian Virgin in 1549 or 1550 and her return to Postel in a mystical experience which took place in Paris in 1552. The Virgin of Venice returned to him in a spiritual immutation which left his body burning for three months. As his old body was purified by the fire of the spirit of the Mother of the World, he became a new spiritual man whose reason had been restored to its original

perfection before the fall.¹⁸ When Postel writes that *Astraea est restituta*, he means that she has been restored to him.

Another significant comment accompanies the words *Saturnia redeunt regna*. Postel writes:

Nam et Ianus primus Deus seu Divus Italiae Saturnus dictus est, et trium filiorum Iovis siue Semi Neptuni siue Camesis, et Plutonis siue Iapeti Prisci qui Promethei siue Gomeri pater est, et Saeculum aureum instituit, antequam Sabbathius Saga qui et Saturnus secundus est, adueniret, sub quo incoepit ob maledicti patris labem saeculum aureum corrumpi redeunt itaque primi Saturni regna Aurea omnino Restituenda.¹⁹

In this gloss another theme dear to Postel is revealed; namely, the universality and unity of history, which is the history of God's *Ecclesia*. Although multiple events in history are viewed from multiple perspectives, there is a unity of purpose which is inherent in the multiplicity of creatures, events, and the names of things. Postel writes in his *De Regionis Etruriae . . . Originibus* that the Presence of God in the universe is the same Christ, whether he is called Janus, Vertumnus, Proteus, or Noah.²⁰ In his commentary on the Vergilian line about the Saturnian kingdoms Postel illustrates the premise of universality by referring to Janus as he who was called Saturn or the first God of Italy and whose three sons were Jupiter or Shem, Neptune or Ham, and Pluto or Japheth, the father of Prometheus or Gomer. By associating Janus with Noah or Hellenism with Hebraism, Postel is emphasizing the unity of all things.

In his commentary on "*Iam tuus regnat Apollo*," Postel again links the pagan world to the Hebraic when he writes:

illa Divina Virtus Hapael siue agens suis radiis Diuinis et mouens omnia ut in finem, iam regnat, quia corpus sibi aptauit humanum quo duce regnet etiam inferius.²¹

Hapael means "the worker" in Hebrew, and this virtue, according to Postel, is acting from its own divine rays and moving all things to their end. This divine virtue is already ruling, and it will rule the lower world in human form. In the Vergilian poem this virtue is called Apollo, who is often associated with the higher developments of civilizations, approving codes of law and inculcating high moral and religious principles.

The words *vestigia sceleris nostri* enable Postel to link the pagan world to the Christian world by paraphrasing Saint Paul. He writes: "*quae in corrupta natura agnoscenda erant omnibus, eo quod videbant meliora, probabantque et deteriora sequebantur.*"²²

The Vergilian lines — "*Ille deum vitam accipiet, diuisque videbit / Permistos heroas, et ipse videbitur illis: / Paccatumque reget patriis virtutibus orbem.*"²³ — provide Postel with the opportunity of commenting again on his theme of the restitution of

all things. The *ille* of Vergil's lines becomes for Postel the god-man who will see men made immortal with heavenly bodies. These heroes become divine, and the origin of their lives is the god-man. They will live as gods and heroes because of him. He will rule a world of peace because of the infinite virtues of the Father, who is heavenly and eternal.²⁴

When Vergil wrote of the goats returning home with their udders full of milk, Postel associates this with the region of Syria and Phoenicia which, before all other regions, flows with milk and honey and is the foundation of the Kingdom of the "King Who Must Be Called King." When true peace is established upon the earth, all creatures will be at peace with each other; the wolf will live with a lamb and the serpent with a child. According to Postel, the serpent will die because hypocrisy and other poisons will perish, and man consequently will be restored.

When Vergil in his poem alluded to the concept of virtue, Postel uses this opportunity to elucidate his own interpretation. He notes that before the god-man came, no one knew what virtue was, and men robbed God of His honor by their pretense of virtue. Postel defines virtue, accordingly:

Vera enim virtus in Paupertate, Dolore, et Probro propter Deum subeundo posita est quam primus ipse docturus erat.²⁵

The Postellian concept of virtue in which man endures poverty, grief, and abuse for the sake of God is a theme which permeates his published and unpublished works. The great virtue attributed to Postel's beloved Mother Johanna resided in *Paupertate, Dolore, et Probro*, according to numerous statements of Postel.²⁶ The Venetian Virgin demonstrated by her life the virtue of charity which Postel like Saint Augustine considered the sum of all the virtues. The virtue of love, directed toward God, diffuses itself into active works of charity. In order to participate in the restitution of all things all men must adopt the virtue of "*Amor Dei, Vnitiua virtus, charitas in proximum, virtus diffusiva sui.*"²⁷ *Vita activa* is illustrated by the life of the Venetian Virgin, according to Postel. The virtue which Postel refers to as *Hapoel* and which Vergil calls Apollo defines the life and works of Postel's Mother Zuana. Again we see that Postel uses the ancient poem as an exemplar for his own religious and political ideals. His gloss on "*Et durae quercus sudabunt roscida mella*" is another example of this principle. To explain *roscida mella* Postel writes: "*quae roris instar uti manna stillabunt, ut in sola Syria et proprietate regis adorandi videtur affatim fieri.*"²⁸ The theme of dew is dear to Postel's heart; the dew which gives life to man and plants is interpreted by Postel to mean a general resurrection or rebirth of mankind into a new spiritual life. Dew becomes for Postel a symbol of a universal renaissance, and he equates dew with the manna which fed the children of Israel in the desert.

In his commentary on "*pauca tamen suberunt priscae vestigia fraudis*" Postel acknowledges that there are still traces of original sin; he argues, however, that

a new age of heroes has begun.²⁹ The Vergilian line which describes another Argo for carrying chosen heroes is considered by Postel to be prophetic of the voyages of discovery in his own age. The age of discovery heralds the new age of heroes. In this age of heroes Postel believes that art and virtue must be accomplished, "*ne Deus sua in quaquam intentione fraudetur.*"³⁰ Postel uses the Vergilian line about the heroic age to focus upon the central tenet of his religious philosophy, namely, God willed that all be saved with no exceptions, and that the age of universal restitution had indeed arrived. Postel's gloss on "*atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles*" also exemplifies the point. He writes that "in the name of all those who have been damned before they were born, there is need that the Crowns be restored, so that all the Crowns which had not been received by those to whom they had been destined be received by others."³¹ The universality of the concept of restitution is emphasized by Postel's next statement. He notes:

Haec est Sacrorum, Sibyllarum, Abrahamum, Platoniorum, Pythagoraeorum, Mosis auditorum, et Rationis Restitutionisque omnium sententia, quam sub facinore Troiani belli vt in sexto Aeneidos exponit.³²

It is impossible in the limits of this study to discuss all of Postel's glosses on Vergil's fourth eclogue; however, those which we have omitted illustrate the points which have already been presented. In his final gloss Postel states that the history of the universe has demonstrated that all ages have awaited the king and savior of the world who has been proclaimed by sages and prophets in all cultures. He pointed out that Cicero in the second book of the *De Natura deorum* had indicated that Augustus had refused the designation of universal king which had been offered by the Roman people because the Tiburtine Sibyl had taught him the true interpretation of the words.³³

The conclusion of Postel's commentary contains fifteen points which summarize the true meaning of Vergil's eclogue. The two most significant conclusions are that when each man is restored, the whole world will become "*omnis in omnibus,*" just as God is "*omnia in omnibus.*" Jew and Gentile will reside in the same home so that "*duce Ratione eadem cognoscantur inter Gentiles, quae cognita sunt per fidem inter Fideles.*"³⁴

Postel's commentary on Vergil's fourth eclogue is an example of one use which Renaissance humanists made of their classical learning. The study of ancient texts was not solely a philological endeavor nor was the meaning of these texts moribund to them. To a humanist like Postel ancient texts were important because they contained universal truths applicable to all ages; consequently, ancient texts should be read in the light of universal truths contained in them.

Postel was one of the most learned philologists of the Cinquencento, having mastered not only Greek and Latin, but also Hebrew, Arabic, Syriac, Aramaic, and the vulgar languages of his day. Yet he used his vast philological

knowledge not as a pedantic exercise but as a means of conveying ancient truth to his own age. He used Vergil's fourth eclogue to confirm his own philosophical and religious commitment to universal brotherhood and universal restitution. Postel's commentary is yet another example of the dynamic nature of classical studies in the Renaissance.

Georgia State University, Atlanta

Notes

1. For the life of Postel see André Thevet, *Les Vrais Portraits et vies des hommes illustres Grecz, Latin et Payens* (Paris, 1584) Livre 6, Chap. 123, feuilles 588-90; Paul Colomies, *Gallia orientalis* (The Hague, 1655), pp. 59-66; Isaac Bullart, *Académie des sciences et des arts, contenant les vies, et les éloges historiques des hommes illustres qui ont excelle en ces professions* (Brusselle, 1695), pp. 297-99. Jean Pierre Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire, des hommes illustres dans la république des lettres* (Paris, 1729) Tom. 8, pp. 295-356; Jacques George de Chauffepié, *Nouveau Dictionnaire historique et critique* (Amsterdam, 1750), 3:215-36; Père des Billons, S. J., *Nouveaux Éclaircissements sur la vie et les ouvrages de Guillaume Postel* (Liège, 1773); G. Weill, *De Gulielmi Postelli vita et indole* (Paris, 1892); Jan Kvačala, "Wilhelm Postell, eine Geistesart und seine Reformgedanken," *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 9 (1911-1912), pp. 285-330; 11 (1914), pp. 200-227; 15 (1918), pp. 157-203; and more recently, William J. Bouwsma, *Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510-1581)* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957); Marion L. Kuntz, *Guillaume Postel, Prophet of the Restitution of all Things* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981).

2. It was published at Paris.

3. Some oriental manuscripts of Postel came to the Collège-Louis le Grand (Collège de Clermont), a Jesuit College. See Giorgio Levi della Vida, *Ricerche sulla Formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939) p. 323.

4. See the preface of the *Sibyllinorum versuum a Virgilio Bucolicorum versuum Ecloga* . . .

5. *Ibid.*, sig. aiii^v. Also see M. Kuntz, "Umanesimo, disseno e riforma nel pensiero di Guglielmo Postello" in *Studi Umanistici Piceni V* (Istituto internazionale Studi Piceni: Sassoferato, 1985) a cura di Stefano Troiani e Sesto Prete, pp. 199-130.

6. *Sibyllinorum versuum a Virgilio Bucolicorum versuum Ecloga* . . . , sig. aiii^v.

7. *Ibid.*

8. See M. Kuntz, "Guillaume Postel and the World State: Restitution and the Universal Monarchy," *History of European Ideas* 4, no. 3 (1983): 299-323; 4, no. 4 (1983): 445-65.

9. *De Etruriae Regionis . . . Originibus* (Florentiae, 1551), p. 197; note also *Absconditorum a constitutione mundi clavis* . . . , cap. 9, sig. c2^v-c3.

10. Bibliothèque nationale, fonds lat. 3401, fol. 58; see F. Secret, "L'Émithologie de Guillaume Postel," *Archivo di Filosofia, Umanesimo e Esoterismo* (1960), pp. 381-437; *De Etruriae Regionis . . . Originibus* . . . pp. 67-69.

11. The British Library, Sloane ms. 1411, fol. 233.
12. *Sibyllinorum versuum a Virgilio in quarta Bucolicorum versuum Ecloga* . . . , sig. aiii^v.
13. See *Description et Charte de la Terre Sainte* . . . , p. 108; note also, M. Kuntz, "Guillaume Postel and the World State: Restitution and the Universal Monarchy," *History of European Ideas* 4, no. 4 (1983) Part 2, pp. 447-49.
14. *Description et Charte de la Terre Sainte* . . . , p. 108.
15. Ibid.
16. *Sibyllinorum Versuum* . . . , sig. aiiii. Compare also The British Library, Sloane MS 1410, fol. 51^v.
17. See M. Kuntz "Guglielmo Postello e la 'Vergine Veneziana': Appunti storici sulla vita spirituale dell'Ospedaletto nel Cinquecento," *Quaderni* 21 (Venezia: Centro Tedesco di Studi Veneziani, 1981); *Guillaume Postel. Prophet of the Restitution of All Things. His Life and Thought* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981), pp. 69-93, 101-8.
18. Bibliothèque nationale, fonds franc. 2115, fol. 111^v.
19. *Sibyllinorum Versuum* . . . , sig. aiiii.
20. *De Regionis Etruriae . . . Originibus*, p. 96.
21. *Sibyllinorum Versuum* . . . , sig. aiiii^v.
22. Ibid.
23. ll. 15-17.
24. *Sibyllinorum Versuum* . . . , sig. aiiii^v.
25. Ibid.; cf. Bibliothèque nationale, fonds lat. 3401, fol. 38.
26. The British Library, Sloane MS 1411, fols. 2, 439.
27. The British Library, Sloane MS 1411, fol. 439^v. See also M. Kuntz, *Prophet of the Restitution of All Things* . . . , pp. 77-85.
28. *Sibyllinorum Versuum* . . . , sig. av.
29. Ibid.
30. Ibid.
31. Ibid.; "nam omnium eorum nomine, qui prius damnati quam fuere, restitui Coronas opus est, vt omnes Coronae quas non accepere illi quibus erant destinatae, accipiantur ab aliis."
32. Ibid.
33. Ibid., sig. av^v.
34. Ibid., sib. avi.

Thomas More's *Utopia* as Dialogue and City Encomium

Andrew M. McLean

Readers from the sixteenth century to the present disagree on how to read More's *Utopia*. The difficulty is caused, in part, by More's blending together two literary genres dear to Renaissance humanists: the dialogue and the city encomium. In fact, More plays with the formula or conventions of these genres in such a way as to confuse reader expectations based on the choice of genre. An author's choice of genre places the literary work within a frame of reference and elicits certain expectations from the reader. Literary genres designate distinct types or categories according to a form or technique used (or, sometimes, because of subject matter). Such classification suggests that there are formal or technical characteristics that define a particular group of works. The effective use of genre in a literary work implies that these characteristics are shared by both author and reader. The author works within the conventions of the genre and the reader, based on some familiarity with those conventions, anticipates them in the literary work.

While conscious of a literary genre's conventions and characteristics, Renaissance humanists often used them for their own purpose, or by altering the conventions, moved the genre in new directions. More's use of the traditions of the dialogue and the encomia of cities shows how he benefited from classical learning while forwarding the aims of humanism. My purpose is first to comment on the dialogue tradition known to More and his humanistic circle, and then to explore how in composing the *Utopia* More effectively confronts the reader with a variety of *kinds* of dialogue within the *Utopia* itself. Secondly, I shall discuss the *Utopia* as an encomium of a country, part of the encomia of city genre well-known to More's fellow humanists. Finally, I shall suggest how the blending of these genres creates a special context in which to read and to understand the *Utopia*.

The importance of dialogue to the structure of *Utopia* has been explored and studies of the Tudor or Renaissance dialogue tradition identify classical antecedents in Plato, Cicero, and Lucian.¹ Wilson discusses the dialogue as a

“medial art,” that is, as a form that mirrors the Renaissance humanists’ role as mediators between ideas of antiquity and their own world while Marsh comments on the humanistic nature of Cicero’s dialogues which demonstrate “the inseparability of the individual’s learning from his role in society” (8). Furthermore, as Kinney observes, More’s achievement is that he uses a traditional form of rhetoric—the demonstrative oration—to reveal rhetorical sophistry: we can view the *Utopia* as a typical *suasoria*. Yet, More’s rhetorical stance may be even be more complex than Kinney suggests. McCutcheon, for example, explores this complexity in terms of More’s prefatory letter to Peter Giles, the art of which she characterizes as “an aesthetic of honest deception” (5). The importance of the dialogue form as a rhetorical strategy in *Utopia* becomes clear when seen in relationship to the genesis and the order of composition of the prefatory letters to fellow humanists, the dialogue of Book 1 between *persona* More, Giles, and Hythlodæus, and the *declamatio cum* monologue of Book 2 extolling life in Utopia. There is general agreement with Hexter’s reconstruction of the composition of *Utopia* and his thesis that More first wrote the discourse on Utopia (the present Book 1) together with some kind of peroration and conclusion, and later added the dialogue of Book 1 including a revision of the peroration and conclusion to Book 2. He then wrote the letter to Giles and solicited other prefatory epistles from well-known friends. When viewed as a whole *in the order of composition* the *Utopia* demonstrates a pattern of increased sophisticated use of the dialogue form. We move from a monologic *declamatio* in Book 2, to a conventional Ciceronian dialogue in Book 1, to a public and internal dialogue in the prefatory letters.

Erasmus and More translated Lucian’s dialogues and declamations as early as 1505–1506. Lucian’s *Tyrannicide* (to which More wrote a rejoinder) is a rhetorical exercise in which the speaker resolves a hypothetical problem by raising objections to his own position and then answering them. Since the objections are raised on behalf of the audience, these declamations may be considered quasi-dialogues or dialogue manqué to distinguish them from soliloquies or monologues which do not necessarily take the audience into account. The essential fact about *declamatio* is that its author “professedly commits himself to an imagined, fictive argument, and thereby claims immunity from being taken literally.”² Lucian’s influence is especially noticeable in Raphael’s declamation in Book 2 of *Utopia*.

But it is to Cicero and Quintilian that More and his humanist friends turned for a full discussion of two kinds of *declamatio*. In the *suasoria* an eminent character is imagined to deliberate with himself, while the *controversia* handles a fictitious case in imitation of actual court pleadings. To lawyer More Cicero’s discussion of *declamatio* in *De Inventore* in terms of judicial hypotheses or *controversiae* might have particular appeal, but Quintilian’s emphasis (in *Institutio Oratoria* 2.10) on verisimilitude and veracity are even more suggestive when applied to Raphael’s discourse. Quintilian wishes for innovations in the genre:

“that we made use of names, that our fictitious debates dealt with more complicated cases and sometimes took longer to deliver, that we were . . . in the habit of seasoning our words with jests” (2.10.9). Above all, Quintilian observes, “we ought to unbend a little for the entertainment of our audience” (2.10.10). It is clear that More has implemented such innovations in the *Utopia*—whether or not he had Quintilian in mind.

What is central to the present discussion, however, is that like a monologue, a *declamatio* tends to characterize the speaker. In Book 2 of *Utopia* we learn a lot about Raphael,³ not only in autobiographical statements but also in his casual references to his audience and in the zeal he displays for Utopian ideas. In fact, because More wrote Book 2 first, he probably based the character of Hythlodæus in Book 1 on Raphael’s *declamatio* in Book 2. Raphael wants to convince his audience about the superiority of Utopian values and institutions; the questions raised by a speaker in a *declamatio* often force the audience to a point of agreement. Thus the questions raised by Raphael play an important role by enticing the reader into accepting his argument. For example, Raphael expresses his own incredulity over what the Utopians do with gold, before discussing how they use it for toilets and prisoner’s chains. He asks who will not break the law if there is no belief in life after death before explaining Utopian religious practices. Such questions, of which there are many, push Book 2 in the direction of a dramatic debate or dialogue between the speaker and an audience whose objections and observations are constantly impinging on its argument. Since many of the objections are reasonable and many of Raphael’s points vainly idealistic, the *declamatio* has an element of self-parody.

Verisimilitude in Book 2 is established in part by the *ethos* of Raphael; he is earnest in his presentation and seasons his description with wit and humor. Yet, Raphael’s discourse has the effect of a “one-sided dialogue” for Surtz because Raphael’s answers to supposed questions, together with the “antagonisms of the invisible rich, the imperatives and exclamations, [and] the consciousness of an audience” are more dramatic than a monologue and leave the reader puzzled as to the form of the discourse (cxxxix). But is it not just these qualities that make a *declamatio* effective?

Hexter argues that Book 2 was written in the Netherlands, and when More returned to England, he wrote Book 1. The first Book is clearly modeled on Cicero’s *De oratore* with some echoes of Plato’s *Symposium*, and the characterization of Hythlodæus in Book 1 is deduced from the presentation of his character in Book 2. Taking his cue from Cicero’s *De oratore*, More establishes the verisimilitude of setting and character by placing the fictitious Raphael in a realistic historical context. He juxtaposes Raphael against known historical personages including himself (Thomas More), Peter Giles, and Cardinal Morton. In order of composition, we move from Book 2’s *declamatio* or dialogue manqué, to a more traditional form of dialogue in Book 1, a conversation between recognizable characters. Here More the author attacks the evils of the

time; the impact of Raphael's analysis of England's ills is heightened by the use of a dialogue within a dialogue. Raphael recounts previous conversations in the household of John Cardinal Morton when he was Lord Chancellor of England. This removes Raphael's criticism of English society to a previous era, and distances further Raphael's relationship with the reader. Through More the persona, then, the reader receives a third-hand account of Raphael's conversation at Cardinal Morton's court. What is significant about the dialogue in Book 1, in addition to its distancing effect, is that it ends inconclusively. The answer to Giles' question to Hythlodæus about why he does not attach himself to some king is left in solution. Arguments are presented, but no one seems to win.

A final use of dialogue is found in the prefatory letter to Peter Giles that is essential to the structure of the *Utopia* and to an understanding of how fully More exploits the dialogue genre. The letter to Giles, as well as those added in subsequent editions with More's approval, constitutes a public dialogue which gives the impression that Budé, Busleyden, Erasmus and others are continuing the dialogue, with one another and with More, and "even more significantly, within their own national and cultural communities."⁴ These letters, together with examples of the Utopian alphabet and poetry, prepare the reader for the satiric thrust of the *Utopia* and they attempt to make credible the character of Raphael Hythlodæus. More asks Giles, for example, to have Hythlodæus verify More's account; he wonders if Giles can remember more clearly a point of minor detail. McCutcheon observes how the marginal glosses which accompany the *Utopia* carry on a dialogue with the text, and in the prefatory letter to Giles the separate typography for the marginalia "unites the letter visually with the two books which follow it" (19). These prefatory letters draw the reader into the ironic point of view which is the foundation of *Utopia* and they are, in effect, a final refinement of the dramatic and dialogic techniques initiated by the *declamatio* of Book 2 which More wrote first. The varieties of dialogue More uses beguile the reader into accepting the reality of his ideal island, and they reinforce the credibility of the movement from the prefatory letters to Book 2 so effectively that once we begin reading Raphael's *declamatio* we no longer doubt the island's existence, nor the speaker's credibility as a humanist and moral philosopher.

More's fellow humanists, like readers today, were enthralled by the fantastic elements of Raphael's ideal commonwealth. But unlike readers of today, More's contemporaries would have recognized in Raphael's description many of the conventions characteristic of the city encomium. The encomiastic genre flourished during the Renaissance, and there was a large number of works praising cities during the first decades of the sixteenth century. City poems were written by humanists throughout Europe, many of whom were known to More or to his circle of friends. Erasmus, More's closest friend, for example, wrote the *Encomium Selestadii elegiaco* in honor of a town in lower Alsace (Schlettstadt)

at about the same time that More was finishing the *Utopia*. Johannes Cochalaeus, Luther's severe opponent, corresponded with More in the 1520s and may have been known to More earlier. Cochalaeus copied and paraphrased the famous oration of Nuremberg by Conrad Celtis, the *Norimberga* (1495; printed 1502). Cochalaeus made some additions of his own, but what is important here is to note how this close imitation of Celtis is indicative of the influence this patriotic, highly rhetorical and well-planned prose city oration had on contemporary humanists. Another representative humanist writer of encomia, Hermann Buschius (1468–1534), wrote encomia on Roermond in Holland (c.1500), Leipzig (1504), and a famous one on Cologne (1508) that established his reputation. Buschius, like many other humanists, led a migratory life, taught in numerous cities, and visited many countries including England in 1516. An English humanist, Richard Croke (1489?–1558) spent time at Louvain, Cologne, and Leipzig. As a student he took service in the household of Grocyn, the famous Greek scholar living in London who was a close friend of both Erasmus and Thomas More. Croke corresponded with More and was well-known to Erasmus who called him “the great man in the University of Leipzig.”⁵ Croke's encomium of Leipzig (1515) is appropriate to one who served as the university's first full-time lecturer in Greek. These representative examples suggest that the city encomium tradition is alive and well at the turn of the sixteenth century. The genre is clearly part of the intellectual milieu in which More studied the classics and in which the *Utopia* was written.

From very early in classical antiquity people were aware of the importance of their cities and both the prose encomia (derived from Greek literature), and verse encomia (derived from Roman literature), run parallel in the encomia of cities written in the Middle Ages.⁶ It was reserved for humanist writers to cultivate the true city poem. The humanists wrote their encomia not for the ordinary citizen but for a learned circle of peers, a result, perhaps, of the *migratio academica* pattern of many humanists as well as of their concern to propagate and revive classical learning and culture. Hammer shows how most city encomia deal with geographic descriptions and local history, display an interest in etymology of place names, and stress economic matters of a city, its customs, its popular peculiarities, as well as the character of the inhabitants.

The classical model for city encomia is Meander's taxonomy of epideictic genres, *Peri epideiktikon*, which includes twenty-three basic topics for secular praise. I cite only a few examples. When praising a country, you should discuss its situation and landscape, and he specifies six aspects of nature for consideration; when praising a city topics to discuss include the founder, the inhabitants, the position of the city in time, changes undergone, and reasons for the foundation. Pursuits or characteristics of a city and its inhabitants as well as public life should be covered; each topic is discussed in detail. Parallels between Meander's suggestions and More's description of *Utopia* are obvious. Even a cursory glance at the eight sub-headings More provides for the reader

in Raphael's account of Utopia suggests some familiarity with the received tradition of Meander's taxonomy. Here is what Raphael discusses:

1. The Cities, especially Amaurotum [the capital]
2. The Officials
3. Occupations
4. Social Relations
5. Utopian Travel [Etc.]
6. Slaves [Etc.]
7. Military Affairs
8. Utopian Religions

Within these broad categories, marginal glosses direct the reader to more detailed discussions of sub-divisions within the topic. Meander's definition of the form was mediated, of course, by other rhetoricians and writers of encomia between the third and the sixteenth century; yet these types and formulae become standard topics for the genre.⁷

In *Utopia* More exploits the artistic aspects of the dialogue form for the first time; later in his life he will use dialogue for religious polemic and spiritual comfort. The variations of the dialogue contribute to the *Utopia's* complexity, its wit, and its humanistic nature. Raphael's praise of Utopian life and culture owes its form to traditional encomia of cities and countries popular among sixteenth-century humanists. By integrating elements of these genres into the structure of *Utopia*, More draws deeply from the humanist's well of classical learning. This brief exploration of genre may help to place the *Utopia* within a broader humanistic context which includes those international literary and cultural cross-currents that helped to shape and eventually to define Renaissance humanism.

University of Wisconsin, Parkside

Notes

1. On the use of dialogue see David M. Bevington, "The Dialogue in *Utopia*: Two sides to the Question," *Studies in Philology* 58 (1961): 496-509; R. J. Schoeck, "A Nursery of Correct and Useful Institutions': On Reading More's *Utopia* as Dialogue," *Mor-eana* 22 (1969): 19-32; Roger L. Deakins, "The Tudor Dialogue as a Literary Form," (Ph.D. diss., Harvard University, 1964); Andrew McLean, "Early Tudor Prose Dialogues: A Study in Literary Form," (Ph.D. diss., University of North Carolina, 1971); David Marsh, *The Quattrocento Dialogue. Classical Tradition and Humanist Invention* (Cambridge: Harvard University Press, 1980) and K. J. Wilson, *Incomplete Fictions: The Formation of English Renaissance Dialogue* (Washington, D.C.: Catholic University of America

Press, 1985). More's rhetoric is discussed by A. F. Kinney, *Rhetoric and Poetic in Thomas More's Utopia* (Malibu: Undena, 1979) and Elizabeth McCutcheon, *My Dear Peter. The 'Ars Poetica' and Hermeneutics for More's Utopia* (Angers: Moreana, 1983). On the composition of the *Utopia* see *Utopia*, eds. Edward Surtz and J. H. Hexter. Yale Edition of the Works of St. Thomas More, (New Haven: Yale University Press, 1965), 4: xv-xxiii, and *L'Utopia* (Paris: Mame, 1978), ed. A. Prevost, pp. 61-82, who argues for a six year gestation period following the summer of 1509.

2. Craig Thompson, ed., *Translations of Lucian* Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More, vol. 3, part 1. (New Haven: Yale University Press, 1974), p. xxxv.

3. At least four autobiographical passages occur in Book 2. We learn that the speaker lived five years in the capital city, Amaurotum (117), and that he prefers Greek to Latin authors (181). He is a world traveler, one of six Europeans in Utopia (219), a Christian (217), and a considerate teacher (181). He knows about Aldine type (183), mentions Europe and popes (197), and ardently admires the Utopian system although not completely pleased with their epicureanism (161). We learn all these facts before the peroration which was added by More in England. In the peroration and conclusion three facts are added: the speaker's name (245), that he is quick to censure his critics (245), and that he has not fully convinced the author of the merits of Utopia (245, 247).

4. A. R. Heiserman, "Satire in the *Utopia*," *PMLA* 78 (1960): 168.

5. P. S. Allen, ed. Erasmus's *Opus epistolarum* (Oxford, 1906-1958), II. 415. See also J. T. Sheppard, *Richard Croke* (Cambridge, 1919). On Buschius see E. Bocking, *Hutten Opera. Supplementum* II.2 (Leipzig, 1870): 330-33; on Celtis, A. Werminghoff, *Conrad Celtis und sein Buch über Nurnberg* (Freiburg, 1921) and L. W. Spitz, *Conrad Celtis* (Cambridge, 1957). The correspondence is found in E. Rogers, ed., *Correspondence of Sir Thomas More* (Princeton, 1947), epistles 81, 162, 164-66.

6. W. Hammer, "Latin and German Encomia of Cities," (Ph.D. diss., University of Chicago, 1937) is still the most comprehensive study in English. See also J. K. Hyde, "Medieval Descriptions of Cities," *Bulletin of the John Rylands Library* 48 (1965): 308-40; C. J. Classen, *Die Stadt im Spiegel der Descriptiones und Laudes urbium in der antiken und mittelalterlichen literatur bis zum Ende des zwolften Jahrhunderts* (Hildesheim and N.Y.: Olms, 1980) and P. G. Schmidt, "Mittelalterlicher und humanistisches Stadtelob," in *Die Rezeption der Antike*, ed. August Buck (Hamburg: Hauswedell, 1981), pp. 119-28.

7. Meander's classifications of epideictic types from *Peri Epideiktikon* are summarized in Thomas C. Burgess, *Epideictic Literature* (Chicago, 1902), pp. 110-11, 174, and listed in the Appendix to O. B. Hardison, Jr., *The Enduring Monument: A Study of the Idea of Praise in Renaissance Literary Theory and Practice* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1962), pp. 195-98. The *veduta* or pictorial representation of a city is a subgenre that runs parallel to the city poem and may have some bearing on the woodcut maps of Utopia in the Louvain (1516) and Paris (1518) editions. The latter by Ambrosius Holbein offers more architectural and typographical details. It should be noted that both Erasmus and More wrote epigrams to accompany paintings.

The *Lectio-num Antiquarum*
of Ludovicus Caelius
and the Italian Mythographers

John Mulryan

Ludovicus Caelius Rhodiginus, who lived from 1453 to 1525, and whose given name was Lodovico Celio Rodigino, studied philosophy in Ferrara and law in Padua. He occupied various professorships in Venice and in Padua, and a final professorship, under the patronage of Francis I, in Milan, as Professor of Greek. He began his publishing career with notes on Livy, Servius, Ovid, Vergil, and Cicero, but his crowning achievement was the massive *Lectio-num Antiquarum*, or "Thirty Books of Ancient Readings" in the posthumous editions.¹ This series of random observations on matters classical, as derived from readings of the classical authors themselves, covers almost every subject that might conceivably be of interest to a Renaissance student of myth: statuary or iconography, numerology and the occult, the allegorical tradition, the sacrifices of the ancients, the temples in which they worshiped and to which they dedicated their gods, the characters of individual gods and goddesses, the wisdom of the Egyptians, the feminine mystique (as viewed through myth), etymology, grammar, geography (the entire nineteenth book), the cosmos, monotheism, polytheism, philosophy, literary genres, dreams, feasting, drunkenness, marriage.

Since neither Caelius nor his masterwork is well known, it might be worthwhile to provide a brief summary of the contents of the last edition of the *Lectio-num Antiquarum*, which was published in Frankfort [?] in 1599.²

It is divided, as previously stated, into thirty books, which are in turn subdivided into chapters. According to the introduction, the readings somehow bear out the Platonic (or Neoplatonic) philosophy that the world is full of shadows and spectres. Many ancient thinkers are discussed throughout the work, and, what is important for the purpose here, classical myth is often invoked to make a particular point. However, like many Renaissance texts, the *Lectio-num Antiquarum* does not appear to possess a coherent organizational scheme. It begins, logically enough, with a book devoted to three crucial subjects: God, the world, and human nature. The second book deals exclusively with angels

and demons, and the third and fourth with the intellect. After that, the organization of the work breaks down. The fifth book covers dancing, music, and harmony of various sorts (no doubt to be associated with the harmony of the universe), and the sixth with sleep, snakes, disease, etc. The seventh book unaccountably switches to poets and poetry, but it is at this point in the *Lectio Antiquarum* that myth is introduced in a detailed way, particularly the question of why the theologians of the past used classical myth and allegory, as in the following sentence: "Poeticus laus poetarum apologia adversus Eratosthenem: cur etiam theologia vetus fabulas admiserit: Virgilianae Æneidos sensus allegoricus explicatur" (7:1). The rites of Bacchus and Dionysus are also discussed. The eighth book is on places, the ninth on music and morals, the tenth on numerology and the occult (of particular importance is the third chapter, which treats the statues of gods). The eleventh book contrasts the active and contemplative modes of existence; the twelfth analyzes the sacrifices of the ancients, the thirteenth the temples of Juno, the fourteenth celebrated women, and the fifteenth Vesta and the hermaphrodite. The sixteenth covers Egyptian wisdom, the seventeenth the madness brought on by vice, the eighteenth etymology, the nineteenth the places of the ancient world. The twentieth book discusses light as a vehicle of celestial virtue, and the nature of the imagination or phantasy. The twenty-first book, in which Aulus Gellius is frequently cited, covers the natural order of things, and in the twenty-second book, monotheism is demonstrated to be superior to polytheism, and various numerical patterns are viewed as part of God's grand design. The twenty-third book deals extensively with love (amor) and the various temples of the gods, and the twenty-fourth with the sun. A new concern emerges in the twenty-fifth book: adages. The twenty-sixth book covers ships and the sea, the twenty-seventh the heavens and the waters, the twenty-eighth various drinking customs and marital rites. The twenty-ninth book is on epigrams, proverbs, swearing, oaths, and language generally, and the thirtieth discusses the wisdom contained in proverbs. In short, Caelius, in his thirty books of ancient readings, has written a kind of clumsy commonplace book or a poorly organized encyclopedia. Nonetheless, this undigested mass of erudition was "one of [Ben] Jonson's authorities on archaeology,"³ and one of the last authorities used by Francois Rabelais in completing his *Gargantua et Pantagruel*.⁴

While Caelius was no doubt known to the mythographers (our subject for today), including Vincenzo Cartari, Natale Conti, Georgius Pictor, and Lilio Gregorio Giraldi, his unsystematic method of organizing his material makes it difficult to trace his impact on their works. Pictor, in his *Theologia Mythologica* (Antwerp, 1532),⁵ makes extensive use of Caelius, which he acknowledges in individual statements, and in his list of sources under the category "ex mixtis" or individual authors writing on general topics (1b). Caelius's range of interest is remarkably parallel to those of Giraldi in his *Historia* (1548), Cartari in his *Imagini* (1556), and Conti in his *Mythologiae* (1568).⁶ Like Giraldi,

he is profoundly interested in etymology (an interest that is shared by Pictor), like Cartari in images of the gods, and like Conti in the ethical meanings imbedded in the legends of the pagan deities.

Clearly, of all the mythographers, the one who makes the most extensive and profitable use of Caelius's *Lectionum Antiquarum* is Georgius Pictor, in his *Theologia Mythologica* (and to a lesser extent in his later work, the *Apotheses*).⁷ In fact the very last words of the *Theologia Mythologica* are "sic Coelius" (63a). Caelius is cited on iconographical points, like the statues of Diana and Venus, as commentary, as a marginal note, as an etymological and as a historical source, and as a definitive source summarizing the contents of other sources, e.g., "Vide Ludov. Coel. lib. 6"; "haec Coelius lib. 16" (18b, 16b). He is never cited negatively, and is perhaps the second modern source, after Erasmus, that Pictor cites. The chapter on Venus may be taken as typical. On Venus's liaison with Mars, Caelius is cited as the last in a selected list of sources. I quote in English:

Yet those who say that Venus slept with Mars have fabled nothing that was in any way absurd; for as Macrobius says, those of martial stripe exert themselves to obtain carnal union, whether with a man or a woman. And the Platonists even add the following: the irascible and concupis- cible appetites are almost, as it were, of the same kindred. For those who are drawn to lust are also rather prone to anger; conversely, the angry are also given to lust. We find this in Coelius. (18a-b)

On Venus Dexicreon, Pictor has this to say: "After that a statue of silver was erected and Dexicreon called it after his own name, as Coelius has reported, book 16" (16b). And Caelius is also used to support an etymological point on Venus Philomedeia: "Venus was sometimes called Philomedeia because she was born from the genitals of Uranus, which they call Medea according to the testimony of Coelius (16:18). Hence she is also called Aphrodite" (16b). And in the chapter on Mercury, after a long list of the god's attributes is provided, there is a summary statement attributing the list to Caelius, and comparing his testimony with that of a venerable source from antiquity: "Coelius points out these things (2:50); and you will also find in Coelius that it was customary to send the shield and the caduceus, to embrace either war or peace. And Aulus Gellius makes the same point (11:27)" (20a). The reference to Aulus Gellius was also cribbed from Caelius.

A more scholarly approach to etymology is found in a work that was influenced by Pictor, the *De cognominibus deorum* (Basel, 1543), by Julianus Aurelius, i.e., J. A. Haurech. Aurelius, while he owes much to Pictor, is a great deal more learned, and it is a tribute to Caelius that he is among the sources mentioned by this learned etymologist.

The next great figure in the mythographic tradition is, of course, Lilio Gregorio Giraldi, whose *Historia de deis gentium* (1548) is considered by Don Cam-

eron Allen (*Mysteriously Meant*, 1970) to be the first scholarly mythography.⁸ Giraldi seldom mentions a modern source and then he usually does it in a disparaging manner, but for him Caelius is “our Caelius.” Since Giraldi presents a basically etymological approach to the Greek and Roman divinities, derived from historical research, and eschews allegorical interpretations, the factual, objective emphasis of Caelius no doubt appealed to him. For example, he cites “our Caelius” as his source for the information that the earth was for the ancients a presiding deity, who repaired and reconstituted things that had worn out. He also looks to Caelius for iconographical interpretations, including numismatics, as in the following quotation:

I saw on an old imperial coin of Numerianus, on the back, the inscription to Venus *Victrix*. There was a figure in a woman’s garment, which had a small Victory in her right hand, and something in the left which our Caelius took to be in the shape of a navel. That image was associated with her worship in Paphos, according to Tacitus, as I pointed out earlier. I thought that it was a mirror, and I also talked about the mirror earlier in this work. (548–49)

We now come to those mythographers who chose to make use of Caelius but not to acknowledge that use in any way, Vincenzo Cartari and Natale Conti. Cartari’s *Imagini*, published for the first time in Italian in 1556, and translated into French, Latin, German, and (in severely abridged form) English thereafter, is basically an iconographical study of the gods, while Conti’s *Mythologiae* (1568), the most popular mythography of the Renaissance (translated into seventeenth-century French by Jean de Montlyard), has a distinctly ethical bias.

Cartari’s use of Caelius is indirect — through his direct but unacknowledged borrowings from Giraldi. If we compare the passage just quoted from Giraldi with the following passage from Cartari, it will be obvious that they are almost identical:

The Romans made Venus the Victorious as follows, as one can see in a medal of the Emperor Numerianus. They painted (or rather carved) a very beautiful woman with a long gown that trailed to the ground. She proffered a small image of Victory with her right hand; and in her left hand she had something that looked like this [here Cartari depicts a circle above a triangle, what Caelius suggested was a navel]. Some would have it that that represented the image that the Paphians adored under the name of Venus, as I have already mentioned. Others have maintained that it is much more likely to be a mirror. . . . (545)

Thus Cartari takes over, detail for detail, the sketch of Venus the Victorious from Giraldi, but suppresses the reference to Caelius, which he must at least have read.

I now offer for your inspection four passages from Caelius, Pictor, Cartari,

and Girdi, which present essentially the same iconographical interpretation of the statue of Venus pressing down a snail or tortoise with her foot. (We shall, for the sake of consistency, translate *testudo* as tortoise):

Testudinem non modo numismatum fuisse notam, quod paulo ante astruebamus: verum etiam secreti ac silenti symbolum, ex veteri nobis lectione, tanquam cella quadam proma affatim suggeritur. Hoc enim argumento Heliensibus Phidias Venerem fecit, quae testudinem calcaret, opertius implicatiusque commonstrans: esse muliebris decoris, aedes custodire ac silentium. Vxorium quippe ornamentum est, aut cum mariot aut per maritum loqui. (*Lectio num Antiquarum*, 435-36).

Testudo sub pede est silentii symbolon, commonstrans muliebris esse ornatus taciturnitatem: uxorium quippe decus est, aut cum marito (inquit Eras.) aut per maritum loqui. (*Theologia Mythologica*, 18b).

. . . Phidia fece gia à gli Elei una Venere, che stava con un piè sopra una testuggine, per mostrare alle donne, he toccaua loro di havere la cura della casa, e di ragionare manco che fosse possibile, perche in una donna il tacere è giudicato bellissima cosa . . . ma poi che sono maritate bisogna che habbiano la cura del governo della casa, che se ne stiano chete, quasi che e mariti habbiano da parlare per loro. Imperoche scrive Plinio che la testuggine non ha lingua. (*Imagini*, 540-41).

Plutarchus autem in Praeceptis connubialibus Venerem scribit testudinem pede calcantem Eleis Phidiam effecisse, ut domesticae custodiae et silentii mulieribus symbolum esset, idem Plutarchus in libro De Iside et Osiride, de hac Venere agens, ita interpretatur: quod virgines custodia indigeant, nuptas vero quod deceat domus gubernatio et silentium. (*Historia*, 532-33).

In each of these passages Venus, representing womanhood, stands on the tortoise. Since the tortoise is slow, this means that women should stay at home and take care of the house, which is their proper sphere. Since the tortoise is mute, women should be silent. In fact, as Caelius points out, silence is the ornament of the wife, just as speech is the ornament of the husband. Pictor takes this one step further, as does Cartari—the wife speaks *through* her husband. Cartari and Girdi are more expansive on the sources of the interpretation, but there is a clear line of development from Caelius to Cartari.

It would be both fitting and profoundly satisfying to conclude with a long quotation from Conti's *Mythologiae* that would synthesize these four accounts of Venus standing on the tortoise, and demonstrate conclusively Conti's original debt to Caelius's *Lectio num Antiquarum*. Alas, the wily Italian mythographer defeats the source hunter. Conti is just innovative enough in his methods to destroy the symmetry of my example. He is the only major mythographer

who omits the story of the tortoise, possibly because he found it offensive or too obvious for serious consideration. His parallels with Caelius are on more substantive points. For example, both Caelius and Conti have lengthy chapters devoted to the sacrifices to the gods and burial rites of the dead practiced by the ancients. Both wax eloquent on the heavenly and earthly Venuses, the origins of love, and its immaterial status as an idea in the Divine Mind. In fact Conti comes closer to Caelius in his interest in Platonic speculation about the nature of love and beauty than any of the other mythographers. More specifically, Caelius and Conti almost echo each other (perhaps because both are using Augustine and the Church Fathers as source material) in emphasizing the ridiculousness of polytheism; both discuss the Doric, Phrygian, Lydian, and Ionic forms of music; and both treat in detail the story in Lucian of the mocking god Momus desiring a window in man's body so that one could look into the secrets of his heart. Thus, while it is almost impossible to trace any direct influence of Caelius on Conti, Caelius was definitely the source for many of the other mythographers, whom Conti doubtless knew. Conti also resembles Caelius in being almost unfailingly precise in his use of classical sources. He probably found some use for the erudition of Caelius, although he was clever enough to cover his tracks. What, after all, are we to say of a man who denies having any contemporary source for his ideas, as Conti does in the following passage from the first book of his *Mythologiae*? "I cannot understand why no one, from ancient times to the present, ever undertook fully to explain these remarkable myths" (1:1).

Thus Caelius forms an interesting link between the fourteenth-century *De Genealogia* of Boccaccio⁹ and the *Theologia Mythologica* of Georgius Pictor. His *Lectiones Antiquarum* was not used so frequently as the more popular manuals of Conti and Cartari, but there was no stigma attached to consulting a work of such admirable erudition (let us not forget that Julius Caesar Scaliger referred to Conti as "vir futilissimus").¹⁰ Caelius was scholarly, influential, and respectable. Like most of the authors we have been speaking about at this conference, he deserves to be better known.

St. Bonaventure University

Notes

1. This biographical and bibliographical sketch is drawn from two sources: *Biographical and Bibliographical Dictionary of the Italian Humanists and of the World of Classical Scholarship, 1300-1800*, ed. Mario Emilio Cosenza, vol. 4 (Boston: G. K. Hall, 1962), "Rhodiginus." *Enciclopedia Vniversal Ilustrada*, (Madrid: Espasa-Calpe, 1907?-1930), 51:418, "Ricchieri."

2. All subsequent references to Caelius's *Lectionum* are to this edition, and will be provided in the text.
3. Noted in *A Ben Jonson Companion*, ed. D. Heyward Brock, (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1983), 1:236.
4. See *A History of Classical Scholarship From the Revival of Learning to the End of the Eighteenth Century*, ed. John Edwin Sandys, (Cambridge: Cambridge University Press, 1908), 2:183.
5. All subsequent references to the *Theologia Mythologica* are to this edition, and will be provided in the text. Translations of all texts are my own. In quotations from Pictor, I have retained the Coelius spelling when it appears, but in my own remarks I refer to the author as Caelius, the spelling preferred by modern scholars.
6. In subsequent references, I cite the *editio princeps* of Giraldi, but, because the texts were substantially revised and expanded in these editions, I cite the Venice 1571 edition of Cartari and the Frankfurt 1581 edition of Conti. For a detailed analysis of the editions of the Renaissance mythographers, see my article: "Translations and Adaptations of Vincenzo Cartari's *Imagini* and Natale Conti's *Mythologiae*: the Mythographic Tradition in the Renaissance," *Canadian Review of Comparative Literature*, 8 no. 2 (Spring, 1981), pp. 272-83.
7. Basel, 1558. The *Apotheosis* is illustrated, and in dialogue form. Theophrastus and Evander comment on the appearances of the gods in the accompanying illustrations, and an iconographical symbolism develops from their remarks.
8. Don Cameron Allen, *Mysteriously Meant: The Rediscovery of Pagan Symbolism and Allegorical Interpretation in the Renaissance* (Baltimore: the John Hopkins Press, 1970), p. 221.
9. For Boccaccio's *Genealogy of the Gods*, see the *Genealogie Deorum Gentilium Libri*, 2 vols. (Bari: Gius. Laterza, 1951); the translation of the last two books by Charles V. Osgood (*Boccaccio on Poetry*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1956); and my article, "Venus, Cupid and the Italian Mythographers," *Humanistica Lovaniensia*, 23 (1974): 31-41.
10. *Epistolae*, 14: 614. Cited in Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*, trans. Barbara F. Sessions series 38 (New York: Bollingen, 1953), p. 232.

Le *De pictura ueterum* de
Franciscus Junius:
Le Musée Imaginaire d'un Philologue

Colette Nativel

Franciscus Junius, l'auteur du *De pictura ueterum*, connut une bien ingrate fortune littéraire. Après avoir été lu, admiré, pillé par ses contemporains, il tomba dès le XVIII^e siècle dans un oubli injuste. Certes, des critiques comme Winckelmann et Lessing, en lui portant des coups fatals, ouvrirent à la littérature d'art de nouvelles et fécondes perspectives, qui expliquent en partie cette indifférence, mais la lecture du *De pictura* s'impose encore à qui veut comprendre l'esthétique du XVII^e siècle et ses rapports avec l'antiquité.

Force nous est de rappeler brièvement qui fut l'auteur de cet ouvrage si important que sa parution en 1637 fut saluée dans des lettres élogieuses par Van Dyck, Rubens et Hugo Grotius.¹

Fils du célèbre théologien d'origine française, François Dujon,² il naquit en 1589 à Heidelberg où professait son père et suivit celui-ci dans ses tribulations de professeur et de ministre protestant jusqu'à Leyde où il fit de solides études, sous la tutelle de son beau-frère Gérard Vossius et de son oncle Franciscus Gomarus. Destiné à la théologie, il devint ministre grâce à l'appui de Grotius. Mais les querelles religieuses qui déchiraient alors la Hollande lui firent choisir l'exil en Angleterre. Sa culture littéraire et philologique lui permit de devenir le bibliothécaire du fameux collectionneur Thomas Howard of Arundel et le précepteur de son plus jeune fils. Après les universités hollandaises, il découvrait la cour brillante d'un virtuoso. Autour du Comte gravitaient les plus célèbres humanistes anglais: citons, entre autres, William Petty, John Selden et le bibliothécaire du roi, Patrice Young — et les plus grands artistes, Wenceslaus Hollar, Inigo Jones, Van Dyck et Rubens.³

C'est à la demande d'Arundel que Junius entreprit de rédiger un catalogue des artistes et des oeuvres d'art antiques: l'introduction dont il voulait le faire précéder prit de telles proportions qu'elle fut publiée en un volume séparé en 1637. Le succès fut immédiat: Junius dut traduire le *De pictura ueterum* en anglais pour la comtesse d'Arundel, en 1638, puis en hollandais, pour satis-

faire les peintres, en 1641 — traduction qui connut deux rééditions en 1659 et 1675. Il ne cessa d'enrichir sa première édition latine, si bien que l'érudit hollandais Georges Graevius en fit paraître une seconde, posthume, en 1694, conjointe à celle du *Catalogus artificum* encore inédit et qui devait lui aussi inspirer bien des travaux ultérieurs.⁴

Ces deux ouvrages furent les seules contributions de Junius à la littérature d'art, puisque, spécialiste des langues anglo-saxonnes, il fut l'initiateur d'un courant d'études philologiques dont Oxford fut le centre. Il mourut en 1677, à Windsor, chez son neveu, l'humaniste Isaac Vossius.

Le *De pictura* procède de la double personnalité de son auteur, si j'ose dire; il témoigne, en effet des préoccupations esthétiques des amateurs anglais du XVII^e siècle et propose une approche de l'art antique à partir des textes.

Les collections d'Arundel et celles du roi avaient introduit en Angleterre l'art des anciens. Mais, il s'agissait essentiellement de sculptures, d'inscriptions et de monnaies. Ecrire un traité sur la peinture antique était donc une gageure, d'autant que Junius n'avait pas fait le voyage en Italie où il aurait peut-être pu voir quelques fresques. Il explique dans son épître dédicatoire au roi Charles 1^{er} que, n'en pouvant contempler de ses yeux les chefs-d'oeuvre, il a entrepris de percevoir par l'esprit ce qu'elle pouvait être. De plus, les anciens n'ont pas laissé de véritables ouvrages d'esthétique, ni d'arts de peindre, ni même d'histoires de l'art ou de la peinture telles que nous les concevons, Pline ne s'intéressant à ces questions qu'au détour de considérations sur les métaux et les minéraux. Où donc trouver la matière de cette étude? Paradoxalement, partout. Junius se lança dans une étonnante compilation et recueillit tout ce qu'il pouvait trouver sur cet art pour l'organiser en un vaste traité. Sa bibliographie qui ne compte pas moins de trois cents auteurs couvre toute l'Antiquité, d'Homère à l'époque byzantine, et tous les domaines. Traités d'éloquence, arts poétiques, ouvrages philosophiques, livres d'histoire, dictionnaires, commentaires, scholies, correspondances, rien, jusqu'au manuel *De re militari* de Végèce ou au *De re rustica* de Columelle n'échappa à sa vigilante érudition. Il releva chaque passage, chaque phrase, chaque expression même qui concernait la peinture. Bien plus, il adapta à son propos toute citation sur l'art en substituant au mot *orator*, par exemple, celui de *pictor*, pour utiliser tel extrait de Cicéron ou de Quintilien. Mais ce procédé ne s'explique pas par la seule carence de vestiges: il repose sur une théorie de l'art qui trouve justement sa source dans l'antiquité.

A la fin du livre III, dans sa conclusion, il répond à d'éventuels détracteurs: *Quisquis autem operam nostram eleuari posse putabit quod nonnulla Tullii, Horatii, Quintiliani uerba mutatione leuicula ab oratoria et poetica arte ad picturam deflexerim, nae ille profecto parum intelligens adfinitatis illius quae artes has mutuo sibi alligauit* (Celui qui pensera pouvoir dénigrer notre travail sous prétexte que nous avons fait subir quelques légères modifications de vocabulaire à plusieurs passages de Tullius, d'Horace ou de Quintilien pour les transposer des arts poétiques et

oratoires à la peinture, c'est qu'il a mal compris la parenté qui unissait entre eux ces arts). L'idée, certes, n'était pas nouvelle: le parallèle entre peinture et poésie avait connu bien des développements depuis la célèbre formule de Simonide rapportée par Plutarque dans les *Moralia*, 346f-347a que Junius traduit: *Picturam esse poesin tacentem, poesin uero picturam loquentem*. La série d'exemples qu'il propose pour l'illustrer, au §.11 du chapitre 4, se trouvait déjà au §.2 du *De sculptura* de Pomponius Gauricus.⁵ Le Napolitain, que Junius avait lu (6), avait, avant lui, tiré parti de l'amphibologie des verbes γράφειν et *scribere* qui signifient à la fois écrire et dessiner, de celle de *legere* employé par Virgile au vers 34 du chant 6 de l'*Enéide* pour désigner l'acte de contempler un tableau; il avait remarqué aussi le caractère ambigu des hiéroglyphes en notant qu'ils étaient à la fois peints et sculptés; Junius relevant, quant à lui, qu'ils sont une "écriture peinte," *picturata scriptio*. Mais notre auteur ne s'est pas contenté d'énumérer ces arguments classiques: citant au début de son parallèle un passage du §.2 du *Pro Archia*, il les inscrit dans une démonstration plus solide. *Omnes artes quae ad humanitatem pertinent, habent quoddam commune uinculum et quasi cognatione inter se continentur* (Tous les arts qui concernent l'humanité ont un certain lien commun et sont liés entre eux par une sorte de parenté). Cicéron, lui-même, utilisait des exemples pris à la peinture et à la sculpture pour illustrer ses thèses sur l'éloquence; Junius les reprend, mais il s'appuie aussi sur des exemples empruntés à l'art oratoire pour étayer sa théorie de l'art. Le centon de citations qu'il assemble n'est pas un simple jeu d'érudit: il est justifié par cette unité entre les arts. Plus que d'exemples, d'ailleurs, c'est l'emploi d'un langage commun à tous les arts qu'autorise cette parenté. M. Alain Michel a souvent montré, et récemment encore dans *La parole et la beauté*, comment, grâce à Cicéron, le vocabulaire de la rhétorique a permis de tout dire sur les arts et sur la beauté. Nous en avons ici une preuve éclatante.

Enfin, si tous les arts sont frères, c'est que chacun, par ses propres voies, est une approche de la beauté et une réponse aux grands problèmes de l'esthétique. Nous voudrions maintenant montrer comment le *De pictura* aborde ces problèmes dans le livre I. Nous avons choisi de nous limiter à ce premier livre, parce qu'il était impossible de présenter intégralement une si volumineuse somme, mais aussi parce que Junius, suivant dans son ouvrage le plan traditionnel *ars/artifex/opus* y reconstitue une esthétique cohérente à partir de trois grands thèmes de réflexion: l'imitation, l'imagination, l'éducation.

La théorie de l'imitation occupe une place fondamentale: Junius en distingue deux sortes au §.3 du chapitre I. Voici la traduction de ce passage un peu long⁷: "Sans doute est-il difficile de conserver vivantes dans son esprit certaines images d'objets animés et inanimés, mais ce l'est plus encore de reproduire une réplique indiscernable de ces mêmes images; surtout si l'artiste, non content de s'attacher à reproduire fidèlement les oeuvres singulières de la nature, imprime dans son esprit, après avoir attentivement examiné les corps

les plus beaux, un modèle parfait et, en s'y conformant comme au canon absolument sans défauts de Polyclète, trace des images d'une admirable beauté." L'imitation qu'il prône n'est donc pas la reproduction servile d'une nature nécessairement imparfaite, mais celle d'un modèle idéal, composé par l'esprit à partir des éléments naturels les plus beaux. On reconnaît là la thèse du livre 2 du *De inuentione* et Junius ne manque pas de rapporter la belle anecdote de Zeuxis à Crotonne que Cicéron utilisait dans ce traité d'éloquence. Devant donner l'image de la beauté la plus achevée, le peintre avait pris aux cinq plus belles jeunes filles de Crotonne ce que chacune avait de plus beau et avait réuni ces beautés éparses en un tout harmonieux. La beauté est complexe: elle ne se trouve pas à l'état brut dans la nature, mais elle se nourrit de celle-ci: l'art dépasse la nature parce qu'il procède de l'idée.

Le chapitre II rattache cette thèse essentielle à sa source néo-platonicienne. Certes Platon ne pensait pas que l'art pût atteindre l'idée et semble avoir éprouvé une grande méfiance à l'égard des artistes et de leurs productions. Pourtant, les philosophes néo-platoniciens donnèrent aux thèses du *Sophiste* et du *Timée* une interprétation qui réhabilitait un art fondé sur la notion de beau idéal. C'est cette tradition que suit Junius en citant, en particulier, ce passage capital du *Commentaire sur le Timée de Platon* de Proclus (II, 81c): τὸ πρὸς τὸ νοητὸν γεγονὸς καλὸν ἐστὶ, τὸ πρὸς τὸ γενητὸν γεγονὸς, οὐ καλὸν ἐστὶν. (Ce qui est fait d'après une conception de l'esprit est beau. Ce qui est fait d'après un modèle déjà existant n'est pas beau). Il le juxtapose à une longue citation de Cicéron, *Orator*, 7-9. Faut-il rappeler un texte aussi connu et dont Panofsky a montré le rôle déterminant dans l'histoire de l'esthétique? Disons seulement qu'abordant son traité sur l'*Optimus Orator*, Cicéron prenait pour exemple le *Perfectus Artifex*, Phidias; qu'il s'interrogeait sur la théorie platonicienne des Idées en se demandant, sans trancher la question, s'il existait un modèle extérieur à la conscience de l'artiste, différent du modèle intérieur auquel il se conformait pour réaliser son oeuvre. Junius a bien vu — et Panofsky lui en est à mon avis redevable⁸ — que l'Arpinate était à l'origine de cet infléchissement décisif du concept platonicien d'Idée. Il a également compris l'importance de cette théorie, dont il fait le centre de sa pensée, dans l'histoire de la beauté.

Cette imitation du beau idéal s'appuie sur l'imagination. Dans ce même chapitre 2, Junius, suivant la distinction platonicienne du *Sophiste* 235b-236c, si souvent utilisée à la Renaissance, en définit deux sortes: une imagination ἐκαστικῆ, celle qui copie ce que l'on voit et qui est réussie si elle respecte la συμμετρία du modèle et y adjoint les couleurs adéquates. L'autre, φανταστικῆ, qui est l'art de copier des conceptions de l'esprit. C'est à cette dernière, dont on voit le lien avec la notion de beau idéal, qu'il accorde bien sûr le plus de valeur.

Mais, là encore, Junius expose la pensée antique dans sa complexité et la théorie de la représentation qu'il développe est empruntée à Aristote. Le

Stagirite avait élaboré, en particulier dans son traité *De l'âme* dont Junius cite plusieurs commentaires, une psychologie fondée sur une hiérarchie des fonctions. Ainsi, pour lui, à la différence de Platon, la sensibilité et l'imagination n'étaient plus des obstacles à la connaissance intellectuelle: entre les sens et l'intellect, le sens commun et l'imagination permettaient de passer de la sensation à la notion, du particulier au général. S'appuyant sur Thémistios et Alexandre d'Aphrodise, Junius montre les interprétations ultérieures de cette thèse jusqu'au récent *De causis* de Scaliger (50, 66). Enfin, il la relie de façon suggestive à l'image stoïcienne de la cire: "Les Stoïciens — il cite Diogène-Laërce, *Zénon*, 7, 45 — disent que l'imagination est une impression sur l'âme, ce terme d'impression étant justement tiré des figures que l'on fait dans la cire avec des sceaux."⁹ Junius ne prétend pas proposer une analyse systématique de ces thèses: il veut surtout illustrer, en les juxtaposant, la continuité de certains concepts et leur infléchissement dans l'histoire de la pensée. Ici, il montre comment le platonisme et l'aristotélisme que l'on a tendance à opposer trop rapidement peuvent se compléter. Cet éclectisme, nous venons de l'évoquer à propos de l'imitation; nous avons dit que Cicéron en était l'initiateur, l'anecdote de Zeuxis et du portrait d'Hélène réconciliant le naturalisme aristotélicien et l'idéalisme platonicien. Or, justement, ce sont encore deux citations de l'orateur romain qui introduisent les deux paragraphes qui nous occupent. Dans la première, extraite du *De finibus*, 1, 64, il constate que "tout ce que nous discernons par l'esprit tire son origine des sens" — *Quidquid animo cernimus, id omne oritur a sensibus*. Ce sensualisme épicurien n'est pas sans évoquer certaines formules aristotéliciennes. La seconde est celle, prise au §.9 du *De oratore*, qu'il cite ensuite plus longuement et que nous avons rappelée plus haut: *In formis et in figuris est aliquid perfectum et excellens*. . . . Nous constatons encore que Junius a parfaitement compris la place particulière de Cicéron dans l'histoire des idées: son éclectisme accueillant, la formulation claire qu'il donna aux grands sujets traités par la philosophie grecque ont fait de lui le médiateur entre les différentes doctrines antiques et l'humanisme moderne.

Le problème de l'imagination en art n'est pas seulement théorique: c'est aussi celui de son utilisation et de ses productions. En abordant ces questions, Junius témoigne de l'évolution de celle qui va bientôt mériter le nom de "maîtresse d'erreur et de fausseté," mais aussi, plus tard, celui de "reine des facultés." L'imagination, aidée de la *memoria* permet, en effet, à l'artiste de se constituer une sorte d'*index imaginum*, écrit-il au §.6 du chapitre 2. Pour y parvenir, il doit savoir l'exercer, apprendre à saisir les informations souvent fugaces données par ses yeux, à choisir celles qui méritent d'être retenues et à les imprimer profondément dans son esprit pour les en faire ressortir au besoin. Il faut aussi, dira-t-il au §.6 du chapitre 4, la nourrir de grandes choses pour lui permettre de s'élever. Junius trouve chez les anciens, chez les orateurs surtout, toute sorte de conseils et d'exemples pour y parvenir.

Cette imagination qui permet d'avoir présent à l'esprit ce que l'on n'a pas sous les yeux est le complément nécessaire de l'imitation qui, avec elle, quitte les sentiers battus pour atteindre les sommets de l'art (3, §.9).

Son parallèle entre la poésie et la peinture donne à Junius l'occasion de revenir sur ces questions en suivant plus particulièrement l'analyse du pseudo-Longin. C'est l'imagination, affirme-t-il, qui permet au poète et au peintre de voir ce qu'ils vont représenter "comme si cela était sous leurs yeux"—il répète deux fois l'expression. Il reprend, en le paraphrasant, le §.4 du chapitre 15 du *Traité du sublime*: le grand peintre, comme le grand poète, sera capable de donner l'illusion d'avoir vécu ce qu'il montre. Ainsi, il sera à la fois efficace et fidèle à son sujet. Comme le poète, le peintre doit donc éprouver ce qu'il exprime: *Si uis me flectere*. . . . Junius développera au livre III, chapitre 4, §.4 la célèbre formule horatienne. Ici, il s'attache davantage à indiquer les limites dans lesquelles il faut tenir l'imagination pour en prévenir les débordements. L'excès de complaisance en ce domaine est périlleux et conduit au ridicule; il avait déjà insisté, toujours avec le pseudo-Longin, sur la nécessité de freiner l'imagination—la métaphore du frein se trouve au §.2 du chapitre 2 du *Traité du sublime*. Enfin, l'imagination doit toujours s'appuyer sur le vrai, car "la peinture doit toujours représenter quelque chose de vrai"—*picturam semper oportet ueri quid repraesentare*. Et Junius reprend à la tradition classique latine sa critique des représentations monstrueuses et chimériques. Il cite en particulier Vitruve et Horace. Remarquons, à ce propos, la lecture qu'il donne des vers 1-30 de l'*Art poétique*. On avait souvent sorti de leur contexte ces vers trop fameux:

. . . *Pictoribus atque poetis
Quidlibet audendi semper fuit aequa potestas*. . .

pour justifier les productions les plus délirantes de l'art. Junius relève cette erreur et cite intégralement le passage pour lui donner sa pleine et exacte signification. L'imagination ne saurait divaguer; elle doit être asservie aux fins de l'art: en poésie, elle doit viser à l'étonnement—*ἐκπληξίς*, en peinture, à la clarté—*ἐνάργεια*. Notons la transformation que Junius fait subir à la distinction de Longin chez qui l'*ἐκπληξίς* était la fin du discours. *Ut poesis pictura*, mais aussi *ut rhetorica pictura*.

L'imagination ainsi conçue donne à l'oeuvre sa grandeur tout en respectant le vrai et emporte l'adhésion du spectateur. Junius le montrera au chapitre suivant.

Nous avons relevé dans ce développement que Junius insistait sur la nécessité d'exercer l'imagination pour l'utiliser efficacement: cela nous conduit à notre troisième point, l'éducation de l'artiste. C'est pour notre auteur un problème crucial: il le soulève à plusieurs reprises dans le premier livre, il y consacrera tout le second.

Pourquoi cette insistance? D'abord, parce que l'utilité d'un enseignement

avait été souvent contestée par les peintres. Ensuite, parce que professeur lui-même, il avait non seulement réfléchi à la pédagogie, mais aussi eu l'occasion de mettre en pratique les leçons des maîtres anciens. Ce n'est pas un hasard si pour traiter ce sujet il s'appuie plus volontiers sur Quintilien que sur Cicéron. Mais, s'il emprunte au professeur ses conseils pédagogiques, c'est au philosophe qu'il prend sa théorie de la culture.

Il aborde ce sujet dès le §.5 du premier chapitre, après avoir rappelé que l'imitation est une *facultas*, un don de la nature: un fameux passage de la *Vita Apollonii*, 2, 22 de Philostrate lui permet de réunir les deux notions de nature et d'art: "Nous convenons que si la faculté d'imiter vient aux hommes par nature (ἐκ φύσεως), l'art de peindre repose sur un ensemble de connaissances théoriques (ἐκ τέχνης)."¹⁰ Nous voilà au noeud du débat: la nature suffit-elle à faire l'artiste? Junius ne développera la question qu'au §.1 du chapitre 4. Il se contente, pour l'instant, d'une formule de Quintilien qui résume exactement sa position (*Institution oratoire*, 2, 17, 9): *Illud modo semel admonuisse satis erit omnia quae ars consummauerit a natura initia duxisse* (Il suffira de faire remarquer une bonne fois que tout ce que l'art a porté à sa perfection a tiré son origine de la nature). Le chapitre IV illustre sa thèse du primat de la nature. C'est elle qui donne talent et inspiration, écrit-il au §.1. Mais si ces dispositions sont nécessaires, elles ne sont pas suffisantes. Junius rencontre chez Cicéron, à nouveau, les deux grandes traditions antiques. Empruntant au second livre des *Tusculanes*, §.13, l'image de l'âme qui est comme un champ qu'on cultive, il rejoint la métaphore du jardinier qu'on trouve en 276b-c du *Phèdre*; en affirmant, avec une citation du *Pro Archia* 7, 15, que l'art développe la nature, il rejoint Aristote. C'est l'analyse des classiques latins, Horace et Quintilien, qu'il cite abondamment.

Eduquer, c'est donc enrichir un terrain favorable. Cette culture se fait grâce aux préceptes. Junius insiste, avec Cicéron, sur la nécessité de donner avant tout aux élèves des principes simples et peu nombreux — bien que le programme du *doctus pictor* proposé au livre suivant soit quelque peu ambitieux et encyclopédique. Enfin, il souligne avec Quintilien (*Institution* 7, 10, 8-9 et proëmon du livre 8) et, avant lui, les Stoïciens, que l'art fournit une méthode (*uia*) et procède avec ordre (*ordine*). L'enseignement ne doit pas être dogmatique, mais se fonder sur l'usage et l'expérience. Car, nous dit Junius, en transposant à l'art une célèbre formule de Crassus (*De oratore* 1, 146): *Artificia non ex artibus nata sunt, sed artes ex artificiis ueluti sunt exortae* (Les chefs-d'oeuvre ne sont pas nés des arts, ce sont les arts qui sont issus des chefs-d'oeuvre comme par hasard). La théorie se définit à partir de la pratique, mais pour la transcender: nous sommes bien loin des lectures que l'Académie Royale de Peinture et de Sculpture donnera du *De pictura*! L'éclectisme de Quintilien marque cet enseignement. Si l'éducation tire profit de l'imitation des prédécesseurs, elle le fait en choisissant en chacun ce qu'il a de meilleur et, surtout, en adaptant à la nature de l'élève les leçons des anciens. On admire la souplesse de

cette pédagogie: fondée sur la notion d'adaptation, elle permet de développer l'originalité des talents, tout en conservant la richesse de la tradition. De plus, le choix qu'elle opère chez les maîtres les plus divers suppose une attitude critique à leur égard: il faut les utiliser, mais sans aveuglement, car ils ne sont pas parfaits et l'art obéit à la loi du progrès; on peut toujours mieux faire. Platon et Aristote l'avaient l'un et l'autre affirmé,¹¹ et après eux Cicéron, au §.71 du *Brutus*: *Nihil est enim simul et inuentum et perfectum* (Rien, en effet, n'est en même temps inventé et porté à sa perfection). Ainsi, cette imitation sera plutôt une innutrition, une occasion pour l'élève de réfléchir sur les qualités des grands maîtres. Anciens et modernes sont renvoyés dos à dos. . . . Et c'est encore la nature qui a le dernier mot puisque Junius conclut en reprenant Quintilien, 10, 2, 12: *Ea quae in artifice maxima iudicantur, minime sunt imitabilia: ingenium nempe, inuentio, uis, facilitas et quidquid arte non traditur* (Ce à quoi on attache le plus grand prix dans les chefs-d'oeuvre, c'est justement ce qui est le moins imitable: le talent, la puissance, la facilité — et tout ce que l'art ne peut apprendre).

On pardonnera à cet exposé d'avoir privilégié certains points et, par là même, de ne pas rendre compte de toutes les nuances et de tous les aspects de ce premier livre. Mais nous croyons en avoir montré l'originalité en insistant sur les théories qu'il développe et la façon dont il les organise entre elles.

Leur diversité est à l'origine de lectures contradictoires, car on s'est souvent contenté d'y puiser des préceptes détachés du contexte dans lequel Junius les insère: or, le *De pictura* n'est pas un simple florilège; il est aussi, nous espérons l'avoir prouvé, un traité d'esthétique parfaitement structuré.

Certes, Rubens, aussi bien que Poussin, a pu y trouver matière à réflexion. C'est qu'au centre de cette esthétique, l'étude des rapports entre nature et art peut donner lieu à diverses interprétations. Choisir et adapter, voilà les maîtres mots de cette théorie; mais ce choix, pour Rubens, sera celui de la nature dans son abondance; mais cette adaptation, chez Poussin, aboutira, au nom de cette même nature, à la stylisation.

Enfin, nous souhaitons avoir montré, avec Junius, l'importance de la pensée esthétique des anciens. D'abord parce qu'ils sont les premiers à avoir donné à l'oeuvre d'art son statut particulier parmi les productions humaines; ensuite, parce qu'ils ont élaboré un langage spécifique pour en parler; nous avons largement insisté à ce propos sur le rôle fondamental de Cicéron: le *De pictura* est aussi une invitation à le relire

Notes

1. Lettres publiées au début de *De pictura* (Ed. 1694).
2. Cf. Christiaan de Jonge: *De Irenische Ecclesiologie van Franciscus Junius (1545-1602)*. Nieuwkoop, 1980, IX-316 p.
3. Cf. la biographie rédigée par Georges Graevius, publiée au début de *De Pictura* (Ed. 1694). Nous avons complété cette unique source des éléments fournis par sa correspondance avec Vossius: Paul Colomiès (Ed.), *Gerardi Vossii et clarorum uirorum ad eum epistolae*. Londini, 1690, 2 parties en 1 vol. in-fol.
4. En voici les titres complets, dans leur ordre chronologique: -*De pictura ueterum libri tres*. Amstelaedami, apud Blaev, 1637, in-4°, pièces limin., 318 p.
 — *The painting of the ancients, in three bookes: declaring by historicall observations and examples of the beginning, progresse and consummation of . . . that art*. Written first in latine by Franciscus Junius F. F. and now by him englished with some additions and alterations. London, R. Hodgkinsonne, 1638, in-4°, pièces limin., 355 p.
 — *De schilder-konst der oude begrepen in drie boecken* door Franciscus Iunius. Middelburgh, voor Zacharias Roman, 1641, in-4°, 352p.
 — Rééd., *ibid.*, 1659.
 — *De Pictura ueterum libri tres tot in locis emendati et tam multis accessionibus aucti ut plane noui possint uideri. Accedit Catalogus architectorum, mechanicorum, sed praecipue pictorum, statuariorumque caelatorum, tornatorum, aliorumque artificum et operum quae fecerunt*. Roterodami, typis R. Leers, 1694, 2 parties en 1 vol. in-fol.
5. Pomponius Gauricus, *De sculptura*. Florentiae, 1504.
6. Cf. lettre de Vossius de Juil. 1625, n° 102 (Col. 1690).
7. *Magnum quidem est animatarum inanimatarumque rerum uiuas quasdam imagines animo capere; maius tamen, earumdem imaginum indiscretam similitudinem exhibere: praesertim, si non satis habeat artifex inhaerere singularium naturae operum similitudini, sed potius ex diligenti speciosisimorum corporum inspectione perfectum aliquod exemplar animo inscribat, atque ad hoc, tanquam ad emendatissimum Polycleti canonem, conspicuae pulchritudinis imagines describat*.
8. Erwin Panofsky, *Idea: ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*. Leipzig, 1924, in-4°, 145 p.
9. Le texte grec est le suivant: 'Οι Στοιχοὶ λέγουσι φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ψυχῇ. τοῦ ὀνόματος οἰκείως μετενηνεγμένου ἀπὸ τῶν τύπων ἐν τῷ κηρῷ ὑπὸ τοῦ δακτυλίου γενομένων. Junius le traduit: *Stoici dicunt phantasiam esse impressionem in animo; uoce ea (impressionis) proprie translata a figuris quae in cera per annulos fiunt*.
10. Le texte grec est le suivant: "Ἀμφω ὁμολογοῦμεν μιμητικὴν μὲν ἐκ φύσεως τοῖς ἀνθρώποις ἔχειν: τὴν γραφικὴν δ' ἐκ τέχνης. Junius traduit: *Ambo consentimus imitandi facultatem a natura hominibus aduenire: pingendi uero pigrityam, ab arte proficisci*.
11. Platon, *Les Lois*, 769a, cité par Junius 1, §.7 et Aristote, *La poétique*, 1449a.

De Mercurio renascentibus obvio litteris*

Karl August Neuhausen

Etsi Latinissimo viro praeside, auditores spectabiles, in ipsa Bibliotheca Augusta sum invitatus ut de Mercurio¹ loquerer eloquentiae quoque deo antiquo inter Humanistas redivivo, ignoscatur tamen, quaeso, audaciae meae, si forte quisquam miretur, quod unus ex iis, qui referendi quibusdam susceptis muneribus huic intersint conventui, Latina uti lingua non sim visus vereri. Etenim, si solum me—hac praesertim in sede celeberrima—Romanorum veterum linguam tamquam totius orbis Neo-Latini sermonem patrium adhibiturum esse maturius comperissem, vernaculam me vocem praelaturum fuisse pro certo habendum est. Quamobrem conabor ita dicere, ut nemo sit vestrum, quin intellegere me possit—favente fortasse ipso Mercurio sermonis litterarumque deo, quo neminem caelicolarum illorum constat magis fuisse varium aut multiplicem, neminem humani generis amantiorrem.

Idem igitur Mercurius, benevoli auditores, admodum adulescens vel paene potius puer in primo scacorum certamine quodam mundano Apollini fratri natu maiori praestitisse fertur atque hominibus postea praecepta ludi illius regii tradidisse. Marcus enim Hieronymus Vida, cuius poetae praeclari celebratissimum opus est 'Christias,' in eo carmine, quod 'Scacchia ludus' inscribitur (quodque Gualtherus LUDWIG congressus nostri gubernator edidit nuper luculentissima introductione locupletatum), et alios paganorum deos reddidit resurgentes et Mercurium ita induxit agentem, ut, cum Maia eum natum et Phoebum Apollinem Iuppiter utriusque pater idemque "superum rector" omnibus caelicolis praesentibus solos iussisset decertare adversis "*inter se studiis et ludicra bella fovere*" (v. 184), ex hoc ille tamquam principali scaciludio evaderet victor. Nec vero nostra nunc interest, quibusnam initis rationibus eundem Mercurium Vida poeta finxerit ipso Apolline praeter ceteros florente deos factum esse superiore. Nam primum quidem de hoc uno Vidae carmine didactico disputabit triduo post Di CESARE vir de omnibus rebus Vidianis optime meritus eruendis. Deinde quaerentibus nobis, ubi quandoque aetate redintegra-

torum studiorum antiquitatis Mercurii nomen occurrerit aut ipsa persona, hoc tantum videtur considerandum esse, quomodo fieri omnino potuerit, ut XVI. ineunte saeculo insignis ille poeta Christianus nova inventa re mythica Mercurio deo Olympico tantam laudem tribuendam censeret, quanta ne Apollo quidem dignum se praeuisset.

Iam vero, quicumque de Mercurio renascentium obvio litterarum locis dicendi consilium ceperit, in multas easque gravissimas incurret difficultates. Aliae enim Graecorum Romanorumque deitates quaedam cum maiores tum minores singulis singulae libris aut commentationibus compluribus proprie iam ita sunt tractatae, ut facilius perspici possit, quantum eadem illae inde a XIV. saeculo usque ad XVII. redivivae valuerint. Mercurium autem iisdem resuscitatum temporibus, quamvis antiquorum in ordine deorum sextum fere obtinuerit locum, renovatarum aevo litterarum interdum etiam principem singularemque, a plerisque nostri saeculi hominibus doctis adhuc esse neglectum vel ex eo colligendum est, quod — exceptis aliquatenus paucis, quae in secunda documentorum vobis propositorum pagina collocavi² — illius dei nomen nullius libri aut similis rei foras datae exhibetur inscriptione. Desideratur ergo utique maius quoddam opus soli Mercurio dedicatum Humanistarum aetate redivivo. Haec scilicet fuit causa, cur *Societas decimi sexti saeculi studii provehendis Francogallica* decem fere mensibus ante eum conventum, qui unum ad Mercurium accommodatus institueretur, agendum curaret. Itaque primum id Mercuriale colloquium, quod proximo anno in Universitate urbis Lille biduum habebatur cuiusque ego quoque licet *κωφότατον πρόσωπον* eram particeps, et tria continebat documenta chartis mandata et decem orationes aequae nondum divulgatas, sed interiecto brevi tempore in publicum prodituras. Sed quamquam ea, quae colloquio illo collata sunt (quaeque citare longum est), tantopere profecto Mercurialia studia ad XVI. praecipue saeculum pertinentia provexerunt, ut numquam hactenus maiores videantur percipi potuisse progressus, consentaneum tamen est unumquemque eorum, qui oratores tum existerint, selectas tantummodo artioribusque circumscriptas finibus Mercurii quasdam regiones attigisse. Deesse igitur pergat atque aliquamdiu certe requiretur volumen aliquod monographiae instar cunctos Mercurii renatis et litteris et artibus obvii aspectus tot tamque varios complexurum. Quae cum ita sint, hoc quidem tempore non plura praestare possum quam ut lineas nonnullas describam, quibus ductis et fontes planius aperiantur et firmiter teneantur vestigia itineris a Mercurio per omnia facti Humanistarum saecula.

Itaque, quoniam omnis institutio ratione suscipienda debet a definitione proficisci eius, de quo disputatio futura est, ante Mercurii ipsius nomen necnon renascentium notionem litterarum oportet definiri. Nam primum quidem, cum Mercurii atque Hermetis nomina ita soleant usurpari, quasi una eademque semper significetur persona, alterum deum ab altero monendum est haud raro aliquantum differre. Quod quidem quam sit verum, renovatis litteris iis, quae ad Mercurium pertinent, evidentissime comprobatur. Namque cunctis illis

testimoniis collustratis facillime quisque intellet speciem huius dei fuisse quadruplicem. Alius enim erat Hermes ille Graecorum exemplis formatus, alius Romanorum ab origine profectus Mercurius, alius sive Hermes Trismegistus sive Mercurius Termaximus cum Aegyptiorum Toth vel Teuth deo exaequatus; accedebat, ut fieri solet, mixtum quoddam genus ex tribus ceteris ita conflatum, ut non modo, quibus illius dei naturis singulis plus an minus tribuendum sit momenti, diiudicari saepe vix possit, sed etiam appareat novas quasdam eundem deum mutatum induisse formas. Mercurii autem memoria vel maxime floruit inde a Cyriaco Anconitano divini illius patroni cultore tam excellenti, ut ipse novus vel alter Mercurius iam ab aequalibus appellaretur,³ Hermetica aetas decennio fere post Cyriaci mortem vigere coepit tum, cum Marsilius Ficinus Hermetis Trismegisti, quae ferebantur, scripta ex Graeco sermone transtulit in Latinum.⁴

Sequitur, ut universa haec de Mercurio renascentibus obvio litteris relatio in duas divisa sit partes, quarum altera ad renaturas spectat litteras, altera ad renatas. Priore enim parte Mercurialia inde a Petrarca Humanistarum patre repetenda sunt usque ad Cyriaci obitum eodem fere anno mortui, quo impressoria ars est inventa, posteriore talia in memoriam revocanda, qualia Ficini a temporibus pertinent ad Iacobum Balde Latinorum poetarum, qui quidem in omni Germania tum eminuerint, facile principem. Renascentium igitur litterarum vis finibus his constituta tam late videtur patere, ut plus quam CCC complectatur saecula. Quare, ne cogar onus Aetna gravius aut labores Herculeis molestiores sustinere, placeat nunc ea dumtaxat respicere, quae Latinis sint litteris mandata. Ita fit, ut praeteream quaecumque propriis nationum Europaeorum litteris de Mercurio exposita sint. Praetermittenda porro hodie arbitror, etiamsi summi sunt existimanda esse momenti, ea omnia, quae de Mercurii simulacris imaginibusque cum alii renatarum artium historiae peritissimi disseruerunt tum WARBURG SAXL PANOFKY WIND. Denique Latinis ipsis quoque textibus plurimis supersedendum est, siquidem sufficit fundamenta iacere explicandi, qua Mercurius via suum per Humanistarum litteras iter fecerit.

Ut igitur a Iove poetae veteres incipere soliti sunt, sic nos exordiri debemus a Petrarca. Mythographum enim, qui vocatur, Vaticanum Tertium, cuius opus inscribitur *De diis gentium et illorum allegoriis*, non Humanistarum vixisse aetate (quae diu communis fuit opinio), sed eiusdem viri opus illud medio in aevo esse reponendum atque exeunte XII. saeculo vel XIII. ineunte ab Alexandro Neckam conscriptum, libellum autem *de imaginibus deorum* ab Alberico ducentis fere annis recentiore exaratum veri simillimum esse iam dudum est demonstratum⁵ et modo confirmatum.⁶ Quas quidem res ita se habere Mercurii quoque exemplo fultum iri praemonendum puto. Ceterum persuasum mihi est in totius mythologiae Humanisticae rationibus enucleandis nihil protenus profici posse, nisi ea consulissemus, quae et Augustus BUCK studiorum Humanitatis Nestor cum alias tum ante haec duo lustra praecepit⁷ et superiore

anno Bodo GUTHMÜLLER ea commentatione, qua imprimis Boccatii et Berchorii libris mythologicis inter se comparatis nixus exposuit, qualis necessitudo mythicis rebus intercessisset cum theologia et poetica.⁸ Ex quo perspicuum est primum in Petrarcae *Africam* inquirendum, deinde et Boccatii et Berchorii illa opera esse tractanda, post eum librum afferendum, qui est *de imaginibus deorum*.

Petrarca autem in tertio libro *Africae*, quo opere epico emisso nullam se maiorem gloriam adepturum esse sperabat, deorum dearumque species ordine quodam servato legentium sic ob oculos posuit, ut hac in serie Mercurius post Iovem Saturnum Neptunum Apollinemque fratrem, sed ante Martem Vulcanum Pana deos itemque ante Iunonem Minervam Venerem Dianam deas reliquamque turbam heroum obtineat locum quintum: "*Frater it hunc iuxta iunior. . .*" (v. 174–180). Malim nimirum nunc mihi liceat philologorum more proprio septem hos versus aequae atque omnes alios quos sum allaturus textus ita singulos percensendo expedire, ut nulla praetermittatur vox, quo facilius cognoscatur, et quibus ex fontibus Petrarca ceterique auctores singuli hauserint et quatenus novi quicquam ab iisdem sit additum iis, quae mutuatus commutanda in suos quisque receperit textus. Sed satis est habendum speciminis loco nonnulla Petrarcae illis versibus explorandis subscripta dinumeravisse ac ponderare, quae concludenda nobis esse videantur.

Ac primum quidem Petrarca Mercurium, etsi paulo superiorem ei locum tribuit quam antiquis ille temporibus obtinere consueverat, multo minore affectu apparatu quam Apollinem duodeviginti versibus ornatum. Deinde in toto hoc deorum antiquorum auro fulgentium catalogo excepta una Iunone, quam "reginam dearum" eandemque "caram Iovis sororem et coniugem" Petrarca describit, Mercurii solius nomen deest. Haec autem in utramque partem disseri possunt: Aut enim Mercurii persona perinde atque Iunonis Petrarcae tam nota fuisse visa est, ut ne nomine quidem ille egeret; aut eundem deum poeta ipse non tanta esse vi duxit, ut pluribus quam septem opus esset ei versibus. Posterior haec interpretatio nescio an veri videatur esse similior propterea, quod Mercurii Petrarca uno tantum alio *Africae* suae loco (VII 166 s.) facit mentionem neque ibi quicquam aliud illum inducit gerentem nisi Iovi se comitem adiungentem. Ne in familiarium quidem rerum libris Petrarca Mercurium commemorat saepius quam semel; nam nusquam alibi nisi media in metrica eius ad Horatium poetam eundemque Mercurii cultorem *epistula* (XXIV 10,25) illius dei nomen occurrit: "*Argutum citharae/Mercurium patrem.*" Verum eodem hoc versiculo illud certe fit planius, qua commotus causa primum Petrarca Mercurio imposuerit cognomen "arguto." Adiectivum enim hoc et in meliorem licet et in deteriore accipi partem; nam "argutus" non modo idem atque "acutus, prudens, subtilis, ingeniosus" valere potest sed etiam idem denotare quod "astutus" vel "versutus." Utrumque igitur, quamvis vocem illam ambiguam ante Petrarcam nemo ad Mercurium ipsum transtulisse videatur, omnino ad eiusdem dei mores facultatesque in aperto est aptissime quadrare. Inde efficitur

Petrarcam et consulto ab arguto Mercurio duxisse describendi eius principium neque invitum, utrum alteri esset an alteri huius verbi sensui maior subicienda vis, in medio reliquisse. Itaque non est mirum eas quoque res, quas Petrarca deinceps ex Mercurii virtutum vitiorumque thesauro quodam electas illius potissimum proprias esse confirmat, ad unam fere omnes in ea eiusdem dei cadere signa, quibus eum Graeci Latinique imprimis auctores inde ab Homero Vergilio Ovidioque usque ad Martianum Capellam, Fulgentium Mythographumque Tertium sive Alexandrum Neckam repraesentari tradiderint. Sed easdem ob causas — quamquam nihil paene eorum, quae in Mercurio Petrarca depingendo exhibet, cum scriptorum eo antiquiorum testimoniis non congruere est concedendum — dubitari nequit, quin eidem Humanistarum patri contigerit, ut novam quandam delinearet speciem Mercurii cum Philologia “nova sponsa” septemque artibus liberalibus eius dote coniuncti. Nam omnibus illis notis, quibus diversis duo fere per millennia Mercurius ab aliis erat dis discretus, quamvis exiguo spatio diligentissime in unum locum coactis, sed simul primum omisso omni genere allegoricae eius interpretationis, quae per totum fere orbem Christianum inde a medio aevo usque ad Tridentinum concilium vigere non desiit, Petrarca effecit, ut talis ob oculos imago versaretur, qualem nemo antea ad deum illum aptam esse atque accommodatam finxerat. Itaque operae pretium est exquirere, num quoque modo nova haec a Petrarca Mercurii forma et figura quodammodo fundata a posteris sit recepta.

Transeamus igitur et ad *Genealogiae deorum gentilium* quindecim libros Boccatii et ad Berchorii decimum quintum *Reductorii moralis* librum, qui inscribitur *Tractatus de reductione fabularum et poetarum poematibus* sive *Ovidius moralizatus*, cui praemissum est caput “De formis figurisque deorum.” Quae quidem opera mythologica inter se valde differentia ducentos fere per annos usque ad Gyraldi *De dis gentium variam et multiplicem historiam* Natalisque Comitis *Mythologiae sive explicationis fabularum libros decem* singula valuisse plurimum nuperrime GUTHMÜLLER tam dilucide ostendit, ut nihil supra posset. Boccattium autem in *Genealogia* sua Ciceronis imprimis tertio *de natura deorum* libro in nixum atque confisum et alios deos et Mercurium depinxisse nemo est qui nesciat. At nemo, quod sciam, adhuc statuit eundem Boccattium omnino non ea intuitum esse, quae iam Lactantius (*inst.* 1,6,2) ab illo multis aliis locis laudatus perspecta habuerat: “*Apud Ciceronem* [scil. *nat. deor.* 3,56] *C. Cotta pontifex disputans contra Stoicos. . . , ut more Academicorum omnia faceret incerta, quinque fuisse Mercurios ait*” (etc.). Etenim Cicero Academicus, quamquam l.c. V et Soles et Mercurios, IV et Apollines et Aesculapios pluresque item alios enumerat deos digestos, tamen tantum revera eorundem singulorum fuisse numerum ipse nequaquam asseveravit. Nam Cotta ille, quoniam Academicorum doctrinae a Cicerone ipso totam per vitam defensionem suscepit patrociniū, V exstitisse Mercurios vel Apollines IV contendit nulla re alia impulsus nisi ut Stoicorum de deis sententiae refutandae causa probaret, quantopere illorum opiniones inter se repugnarent quamque abstrusae res atque ineptae fuerint evasurae,

si eisdem illis crederetur. Itaque Boccatus, quod effugit eum prorsus, quae Ciceronis illo in libro componendo fuerint consilia, nulla interposita mora omnia a Cotta de Mercurio dicta pro veris habuit et deprompta ipse partitus ita divisit, ut non quinque modo (ut Cotta Ciceronianus erat cavillatus), sed etiam sex Mercurios inter se esse distinguendos ratus disiecta velut dei membra in IV libros inter se procul distantes atque in XVII distribueret capita.⁹ Sed eadem hac inita ratione Boccatus id denique est consecutus, ut Humanistarum primus scientifica quadam usus methodo quam plurima de Mercurio undique congesta offerret legenda. Petrarca enim non plus quam novem Mercurii res maxime memorabiles septem tantum versibus includi voluerat, Boccatus autem, etsi praeceptorem illum suum ceteris praestantiorem non dubitavit in caelum ferre, Ovidii praecipue XV *Metamorphoseon libros XV* Genealogiae suae libris imitatus paene de omnibus, quae ad Mercurium referenda viderentur, fecit aequales suos certiores. Eo magis igitur est mirandum, quod Boccatus Ovidianas illas *Metamorphoses*, quamvis toties eas aemulatus in suum converterit usum, in Mercurialibus rebus exponendis non videtur sumpsisse in manus; ex quo illud quoque perspicui potest, cur nulla fiat apud Boccatum mentio eius Mercurii, qui ab Ovidio Lactantioque perhibetur Argum necavisse.

Longe autem aliam ac Boccatus scribendi rationem iniit Berchorius, etiamsi non minoribus quam ille Petrarcam extulit laudibus et quamquam cum in omni *Reductorio* suo *moralis* tum in *Ovidio moralizato* aequae ac Boccatus studuit quam uberrimam rerum materiam silvamque comparare. Cum enim in deorum formis figurisque describendis eadem via ac ratione procederet atque in ceteris operis sui partibus, omnia Mercurialia, quae memoratu digna ei esse videbantur, ad quadruplicem illam Christianae interpretationis direxit normam, qua quidem litteralis intellectus sive naturalis sive historicus a Christiana expositione sive morali sive allegorica distinguendus esset. Ita factum est, ut de Mercurio Berchorius paulo plura quam Petrarca, sed multo minora quam Boccatus communicaret, quia nihil de Mercurio ceterisque dis narrandum censuit nisi ea, quae moralizata ad Christianam veritatem adaptari possent. Accedit, ut ea regula, a qua Berchorius numquam discessit, a Boccatiana illa methodo etiam eo differat, quod in Mercurii figura illustranda idem et ex Ovidii *Metamorphosisibus* complura excerpsit et allegorica illa vel mystica vel spiritali expositione usus est ubique, Boccatus raro. Quid autem omnino de allegorica hac deorum interpretatione Berchorii maxime propria iudicandum esset, Mercurii quoque exemplo arcessito *obscurorum virorum epistulae* cuiusdam auctor tam acerbe perstrinxit, ut nemini certe nostrum his litteris non eliciatur risus. . . .¹⁰

At idem illud Berchorii opus (quale Ovidianas fabulas ad Christum non tam accommodasse quam detorsisse etiam Erasmus est questus) diu maxima fuisse auctoritate firmissima Mercurialia exstant documenta. Nam in Mercurii natura describenda Albericum illum perinde atque Christophorum Bondelmontium, cum iter suum tertio decennio XV. saeculi per mare Aegaeum enarraret factum, totum fere de Berchorii expositionibus pendisse manifestum est.

Atqui hoc quoque apparet ab eodem rursus commotum illo Bondelmontio Cyriacum Anconitanum tot suas suscepisse per orbem antiquum peregrinationes. Verumenimvero utriusque viri de Mercurio testimonia mirum quantum inter se discrepant.

Sambucus quidem *Emblematum* ille auctor, ubi primum tot tantaque Mercurii commemoravit insignia, multos denique asserit esse homines, qui in huius se dei patroni tutelam contulerint, et eos quidem vel maxime, qui in studiis litterisque versentur:

*Credo Mercurium praeesse multis.
Namque haec symbola habent suos sequaces
et possunt studiis simul dicari.
Quod Turnebe facis tuos monesque.*¹¹

Primus autem eorum, qui quidem Mercurio omnem suam salutem commiserint, centum fere annis ante Sambucum Turnebumque natos eximie exstitit Anconitanus ille Cyriacus. Petrarca enim primus Mercurium ex allegoricae illius interpretationis tamquam vinculis liberatum vindicatumque, sed eundem deum vir vere Christianus longe a se ipso remotum effinxerat sibi animo, Cyriacus licet ipse quoque Christianus atque etiam cum Papa Cardinalibusque coniunctissimus primus ut Socrates a rebus occultis philosophiam sic Mercurium a caelestibus iis regionibus, ubi medio ille aevo abditus latuerat, advocavit atque ad suam ipsius vitam ita adduxit, ut eundem fautorem divinum nemo alius ardentius veneratus esse videatur. Quanto autem amore studioque Cyriacus inde a tricesimo fere aetatis anno Mercurium tutorem suum complexus adoraverit, elucet liquidissime ex iis precationibus, quibus idem, quotiescumque erat proficisci paraturus, alium illum deum artium ingenii mentis facundiaeque patrem necnon viarum itinerumque duces orabat atque obsecrabat, ut, quemadmodum suam undique mentem animumque sanctissimo suo ipsius numine fovisset et cuncta sua itinera terra marique iam antea facta tuta semper rectaque reddidisset, sic etiam omne per aevum menti facundiaeque opitularetur suae atque et futurum suum et omne deinceps per orbem iter felix faustum beatumque dirigeret favitaret comitaretur. Earum precationum primam, quam nullo addito commentario primi ediderant BODNAR et MITCHELL, eandem ipse biennio ante quam brevissimis instructam adnotationibus potius adumbrare quam evolvere temptavi primus.¹²

Interea alias huiusmodi repperi precationes tres easque paucis singulis mensibus illa recentiores, quarum duae magis absconditae quam editae exstant, tertia eademque postrema adhuc codice quodam asservata principe editione ipsa quoque est digna. Permagnum autem complevi manuscripti spatium, quo primam illam precationem tripertitam ac summa quadam incredibilique perpolitam arte unoquoque verbo accuratius enodato interpretarer. Eo igitur plures aequum est exigi paginas typis mandandas, ut et reliquae Cyriaci ad Mercurium precationes sollemnes pendantur et cetera tot tractentur testimonia,

quibus auctis illustretur nulli umquam antea homini tam artam cum Mercurio familiaritatem intercessisse quam Cyriaco nostro. Quare, quandoquidem cuncta nunc illa exhiberi documenta nequeunt, hoc saltem sane conducit non tantum IV Cyriaci supplicationum textus modo laudatos in vestris esse manibus verum etiam omnium locorum, qui cum peculiari illius cultu Mercuriali cohaerere videantur, mea quidem sententia veterrimum et ex quo fonte per multa possint derivari, quae ad eundem illum Mercurio unice applicatum referenda sint. Eodem enim fere anno, quo Bondelmontius ille Berchorii vestigiis ingressus Mercurium descripsit, tricenarius Cyriacus sui purgandi causa exprompsit, quibus rebus adductus quamvis ipse Christianae addictus fidei gentilibus tamen poetis lectitandis tam assidue navaret operam atque ceteris paganorum deis anteponeret unum Mercurium. Namque in ea epistula, quam ad amicum quendam Pieridum cultorem misit,¹³ Mercurium fingit Cyriacus, cum se ex abdito ille deus cava oculuisset nube, divinis suis exutum ornamentis mira ope sibi appropinquasse atque ad eos quoque, qui una essent, conversum perpetua docuisse oratione, cur illa studia, in quibus ipsi tantum consumerent temporis, a Christiana religione neutiquam essent aliena aut abhorrent, sed eidem etiam maximo fructui esse possent. Itaque Cyriacus iis, quae a Mercurio patefacta commentus erat, auditis, simulatque caduciferum resumpta divina forma ex oculis suis evolavisse, ipsius autem membra somno excussa esse sensit, de mirifica hac visione gaudio elatus amicum illum certio rem facere festinavit.

Hactenus de Mercurio renaturis redivivo litteris; restat, ut de renatis pauca dicam. Arrogantis autem esset atque imprudentis, si quisquam de Mercurio illa aetate obvio novi quid pronuntiare vellet, priusquam Acta colloqui illius Mercurialis anno ante habiti fierent publici iuris. Quapropter praestat parumper differre tempus exponendi, quibus sit muneribus Mercurius functus inde a Ioanne Mercurio Corrigiensi vel Marullo Pontano aliisque poetis inclutis vel Erasmo Budaeoque Humanistarum principibus ceterisque pedestris sermonis scriptoribus usque ad emblematum quosdam mythologiarumque auctores et seu Nicodemi Frischlin *Iulium redivivum* seu *Atalantam fugientem* Michaelis Maier.¹⁴ Claudant agmen, quo facilius renati Mercurii vim latissime patuisse cernatur, XVII. saeculi exempla tria inter se differentia quam plurimum. Nam primum quidem *Theatri Chemicum* sive quattuor sive sex volumina, *Musaeum Hermeticum Reformatum et Amplificatum*, *Artis auriferae* volumina duo tam plena sunt Mercurialium locorum, ut vix ullam nancisci videamur paginam, quae careat nomine Mercurii utpote regis cuiusdam Alchimistarum.¹⁵ Deinde attentis animi eorum, quibus Mercurii memoria sit cordi, convertantur velim ad duas comoedias in Britannia conditas, quarum una inscribitur *Mercurius rusticans*, altera *Mercurius sive litterarum lucta*; illa enim fabula dissertatione copiosissima ea quidem, sed parum in vulgus pervagata abunde iam est explanata,¹⁶ haec autem lepidissima atque admodum elegans indiget omnino et nova editione et commentario quodam, nisi vero quispiam opinatur perbrevis argumento eo,

quod VIENKEN nuper illi diligenter elaborato ac tamquam elucubrato operi meritissimo praemisit,¹⁷ contentos nos esse debere.

Postremo iuvat Mercurium et Monasterii et in rusticorum quorundam agris honestissime se gerentem observare. Nam Balde ille Iesuita idemque egregius poeta, cum bello tricenario tam pestifero nondum confecto illustrissimos legatos Monasterii congregatos admonuisset templum Iani esse claudendum, altero carmine (*silv.* IX 5) non dubitavit Mercurium deum paciferum in Westphalicam illam urbem properantem et celebrare et implorare, ut, quodcumque pacis componendae gratia expediret geri, perpetraret. Eisdem poeta deo dedit partes in *Poesi Osca* sive dramate Georgico vel Atellano, quod ingeniosissime contexuit anno ante conciliatam pacem Westphalicam. . . .¹⁸ At vero Latino equidem sermone perpetuo uti sum ausus, Mercurium cum duobus agricolis Oscis ipsum quoque paulisper Osca quadam lingua quamvis limata loquentem repraesentare cunctor. Hoc autem utique mihi persuasi, si omnes loci, qui quidem renascentium litterarum aetate ad Mercurium pertinerent, uno essent volumine comprehensi, neminem fore, quin perciperet antiquorum deorum omnium neminem, quem Humanistae colerent, magis se idoneum praestitisse eodem illo Mercurio.

Haec habui hodie, quae temporis impeditus angustiis de Mercurio renascentibus litteris memoriae prodito dicerem. Reliquum igitur est, benignissime quisque auditor, ut hanc ego oratiunculam eadem perorem prece qua Horatius poeta vere Mercurialis epistolam ad Numicium missam:

. . . *Si quid novisti rectius istis
candidus imperti; si nil, his utere mecum.*

Notae

*Ne multus essem aut explicanda res ipsa parum plana fore videretur, auditoris documentorum aliquot paginas XX porrexi tamquam corollarium. Quocirca neque hanc rerum copiam legentibus suppeditari posse et illa, quae recitavi, decurata debere foras dari doleo.

1. De huius dei natura, qui a Graecis nominatus est Ἑρμῆς, Mercurius a Romanis, novissime egit P. STOCKMEIER in: RAC (cuius articuli primas inspexi plagulas prelo paratas).

2. Imprimis L. SCHRADER, "Hermes im Humanismus . . .," in: *Italien und die Romania in Humanismus und Renaissance . . .*, Wiesbaden 1983, 229-45.

3. Fusius hac de re J. COLIN, *Cyriaque d'Ancône . . .*, Paris 1981.

4. Cf. A. GONZÁLEZ BLANCO, in: ANRW II 17.4, 1984, 2241-81.

5. Cf. H. LIEBESCHÜTZ, *Fulgentius Metaforalis . . .*, Leipzig . . ., 1926.

6. Adeundus nunc est R. HÄUSSLER, "Grundzüge antiker Mythographie," in: *Mythographie der frühen Neuzeit . . .*, Wiesbaden 1984, 1-23.

7. In: *Die Rezeption der Antike in den romanischen Literaturen der Renaissance . . .*, Berlin 1976, 192-227
8. In: *Die Antike-Rezeption in den Wissenschaften während der Renaissance . . .*, Weinheim, 1983, 129-48.
9. Reperiri haec queunt omnia illa in editione, quam V. ROMANO instituit. Nec vero abstinere possum, quominus eisudem moneam editionis volumina tam late diffusa non vacare mendis erroribusque adhuc nondum sublatis argui vel primo de Mercurio capite collustrato.
10. Commendaverim perlegenda, quae insulsissimo suo more Frater qui vocatur Conradus Dollenkopffius evomere haud fastidit (EOV 28 BÖMER).
11. Eum sequor textum quem praebent A. HENKEL et A. SCHÖNE, in: *Emblemata . . .*, Stuttgart 1967, 1768/9.
12. In: *Human. Lovan.* 32, 1983, 66-68; cf. etiam Vol. 33, 1984, 22-70.
13. Edidit M. MORICI, in: *Giornale Dantesco* 7, 1899, 74-77.
14. De huius auctoris vi atque indole cf. potissimum H. M. E. de JONG, *Michael Maier's Atlanta fugiens . . .*, Leiden 1969.
15. Farraginem quandam testimoniorum obtulit iam H.M.E. de JONG (v.s.).
16. Composuit hanc dissertationem Ann J. COTTON, Birmingham 1972.
17. John Blencowe, *Mercurius sive litterarum lucta . . .* by Heinz J. VIENKEN, Hildesheim . . . 1981, 5-9.
18. Tripertitum hoc drama singulare recenter est perscrutatus J. LEONHARDT dilucida ea oratione, quam "Philologie in Baldes *Drama Georgicum*" inscribendam idem se mox publicam in lucem emissurum esse promisit.

Zu Thomas Naogeorgs *Satiren**

Hans-Gert Roloff

Thomas Naogeorg publizierte im Jahre 1555 in Basel bei Oporin einen dreihundert Seiten starken Band mit fünf Büchern *Satyrae* und im Anhang eine lateinische Übersetzung von Plutarchs *De animi tranquillitate* und Senecas *De Tranquillitate vitae*.¹ Die Satiren umfassen 228 Seiten. Sie haben in ihrer Zeit und bei der Literaturhistorie wenig Aufmerksamkeit erregt. Heute scheinen sie mehr Beachtung zu finden, insbesondere im Zuge der Erforschung der Phänomene der Satire — einem inzwischen komplexen und recht diffusen Arbeitsfeld, das fast herausfordert, Juvenal zu zitieren: "difficile est, satiram non scribere!"

Die sog. satirische Literatur tritt uns im deutschen Sprachbereich des fünfzehnten, sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts als breiter und vielgestaltiger Textstrom entgegen, über dessen Erscheinungen und Funktionen wir bestenfalls partiell Bescheid wissen, trotz der innovativen und anregenden Forschungen der letzten zwanzig Jahre von Ulrich Gaier, Günter Hess, Jürgen Brummack u. a. Warum gerade im Zeitraum der Mittleren Deutschen Literatur das satirische Element in so starkem Maße vorhanden ist, bedarf erst noch der Ergründung. Satirische Schreibart hat es vorher und nachher gegeben, aber sie ist wohl nie so geschichtlich konstitutiv gewesen wie in dieser Zeit. Sicherlich sind die vielfältigen Ideologien, ihre aufs "Ankommen" und "Durchsetzen" ausgerichteten Polemiken, der grundsätzliche pädagogische Optimismus und das damit verbundene Engagement an moralischer Besserung — je nach Ideologie — wichtige Grundkomponenten für die Anwendung satirischer Verfahrensweisen in der Literatur und in der Bildkunst dieser Jahrhunderte gewesen. Kaum eine Form, deren sich diese intentionale Schreiber nicht bedient hätte. Es zeichnet sich ab, daß man den Zugang zu diesem Phänomen weniger vom Theoretischen und von traditionellen Vorbildern her gewinnen kann, als vielmehr durch die Erfassung dessen, was unter diesem Aspekt transportiert wird. Die zeitgenössischen Wesenszüge des Satirischen, die durch alle Schichten der Schreibenden gehen und alle sozialen Kreise von den

Höchsten bis zu den Niedersten ins satirische Visier nehmen, haben andere und tiefere Ursachen als formalistische Adaptionen. In den sprachlichen und ikonographischen Konkretisierungen des Satirischen werden Mentalitätsstrukturen deutlich, die individuell oder gruppenspezifisch repräsentativ sind und unterschiedliche moralische Wertsysteme offenbaren, seien sie nun auf religiösen, kirchlichen, philosophischen, philologischen, sozialen, politischen, allgemeinmenschlichen u. a. Problemfeldern lokalisiert. Dem Papstesel steht der Lutherische Narr gegenüber, dem *vir obscurus* der seiner Geliebten als Reittier dienende Aristoteles, dem tölpelhaften Bauern der sexualneurotische Priester, der Hure die Xantippe, dem dümmlichen Pfründenjäger der scheinheilige Eremit usw. Es gibt wohl kaum eine andere Zeit, die sich ein noch größeres Potential an negativen Zeitgenossen schuf—und jede einzelne Figur fungierte zur Warnung, zum Abscheu für ein Publikum, dessen Gunst der Schreiber, Redner, Zeichner für seine Ideologie zu gewinnen suchte. Der Sieg der eigenen Sache durch Verunglimpfung des Gegners scheint eine der bevorzugten Motivationen dieser Schreibart gewesen zu sein. Auffällig ist, wie wenig Freude, wie wenig Humor, wie wenig Toleranz und Menschlichkeit in diesen deutschen Texten des fünfzehnten, sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts begegnet. Das horazische *“ridendo verum dicere”* trifft man nur im Ausnahmefall an. Verspottung, Verunglimpfung, Verzerrung, ja bewußte Verzeichnung des Menschlichen lassen die mentalen Intentionen der Diskriminierung und scharfen und effektvollen Dissoziation des Gegners erkennen. Das besagt auf der anderen Seite, daß der ideologische Puritanismus sehr ernst betrieben wurde und daß wir dahinter grundsätzliche und im einzelnen Falle gewichtige Wertsysteme zu vermuten haben. So wird man die vielfältigen satirischen Exaltationen historisch am ehesten von dem hinter ihnen befindlichen Wertsystem erfahrbar machen können und von da aus auf den moralisch-sozialen Ernst der Aktionen abheben dürfen. Der Blick hinter die Kulissen der Satire dürfte am besten den Funktionsmechanismus dieser Schreibart zur Konkretisierung ihrer Weltsicht erkennen lassen.

Ich kann mich hier im Rahmen des Vortrags mit den verschiedenen Ansichten nicht auseinandersetzen, sondern möchte Ihnen vielmehr einen begrenzten Einblick in die Vorstellungen Naogeorgs und in seine Intentionen, die er mit dieser Textsorte verfolgte, umrißhaft bieten.

I.

Wie die meisten Schriftsteller seiner Zeit hat auch Naogeorg seinen *Satiren* einige literaturtheoretische Hinweise und eine intentionale Funktionsbestimmung mit auf den Weg gegeben, die nicht nur dem Leser eine anscheinend als nötig erachtete Orientierung vermitteln, sondern die vor allem dem heutigen Interpreten Fingerzeige geben, wo der Weg zum adaequaten Textver-

ständnis entlang zu gehen hat und wo er nicht in einer Sackgasse zu enden droht.

In der Widmung an den damals noch sehr jungen Markgrafen Georg Friedrich von Brandenburg-Ansbach entschuldigt er sich zunächst dafür, daß er dem Fürsten Texte einer Gattung dediziere, die einerseits bei den Deutschen wenig erprobt sei und andererseits sich keines besonderen Rufes erfreue, weil sie als schmähend, frech und anstößig gelte — “quum hoc scripti genus apud Germanos hactenus . . . intentatum inusitatumque sit, atque volgo male audiat, tanquam maledicum, petulansque, pariter ac obscœnum.”²

Beide Begründungen bedürfen der näheren Betrachtung; zunächst die literaturgeschichtliche: Naogeorg bezieht sich *expressis verbis* auf die römische *Verssatire*, die in seiner Zeit repräsentiert wurde durch Horaz, Persius, Juvenal und in deren Gefolge durch den Italiener Franciscus Philephus. Obwohl diese Autoren — wie man aus ihren Drucklegungen schließen darf — sich einiger Bekanntheit und Beliebtheit beim gebildeten Publikum erfreuten, haben sie in Deutschland bis in die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts keine Spuren literarischer Imitation hinterlassen. Naogeorg scheint in der Tat im Bereich der deutschen Literatur der erste zu sein, der die Tradition der römischen *Verssatire* wieder aufnahm — ganz im Gegensatz zu Italien, wo diese Gattung über Philephus hinaus bei Tito Vespasiano Strozzi, Ariost, Bentivoglio und anderen weitergedieh. “Aufs Ganze gesehen, sind” — wie Otto Weinreich³ sagte — “die Nachklänge der römischen Satiriker in den romanischen Dichtungen sicher weit häufiger als in den germanischen gewesen.” So kommt auch unter diesem Aspekt Naogeorgs Erneuerung der römischen Satire Beachtung zu, und zwar umso mehr, als er sich fast im selben Atemzug von den eben genannten Gewährsleuten wieder distanziert. Er moniert an ihren Texten, daß sie zuweilen zur Anstößigkeit und Unverfrorenheit neigten und gewisse Personen unter Nennung des Namens allzu scharf angriffen, und er unterstellt, daß es ihnen nicht so sehr auf Wahrhaftigkeit und Ehrbarkeit angekommen wäre als vielmehr auf die Lächerlichmachung anvisierter Gegner.

Dem jungen Fürsten versichert er, daß er sich der Freizügigkeit dieser Muster enthalten habe, damit seine *Satyren* nicht so unzüchtig, lüstern und bocksmäßig ausfielen, wie jene es waren — “tam petulantes, tam lascivi, tamque cornuti.”⁴ Für dieses Keuschheitsgebot hat der sonst doch gar nicht so zimperliche Autor allerdings zwei Kronzeugen zur Hand, deren autoritatives Gewicht nicht so sehr ehrbarer Züchtigkeit gilt, als vielmehr unter ideologisch-moralischer Perspektive die Verfahrensweise vorgibt: er beruft sich auf Paulus, Col. 3,8 — “nunc autem deponite et vos omnia iram, indignationem, malitiam, blasphemiam, turpem sermonem de ore vestro” — freilich leicht überformuliert, wenn er temperamentvoll die Stelle wiedergibt “a Paulo admonemur, non solum a turpibus factis, verum etiam a spurcis obscœnisque cavere sermonibus” und er zitiert — wie andere seiner Zeit — Hieronymus, der der Ansicht war, daß die “generalis de vitiis disputatio, malorumque repre-

hensio ad nullius . . . pertinet iniuriam.”⁵ Man kann Naogeorg attestieren, daß er sich im vordergründigen, sprachlich-formalen Bereich an diese Prinzipien gehalten hat. Nirgendwo werden Widersacher direkt angegriffen oder lasterhafte Vorgänge unflätig artikuliert. Aber die Gründe für diese Zurückhaltung liegen sicherlich nicht im Protest gegen die sich gern im Unflat sieselnde grobianische Stillage seiner Zeit, sondern vielmehr in der durch und durch seriösen Funktionsbestimmung dieser Textsorte—so wie sie Naogeorg vorschwebte und zu welchem Zweck er sie letztlich auch wieder reaktivierte.

Die Funktion der Satire liegt für Naogeorg in der allgemeinen Erörterung von Lastern und in deren wirkungsvoller Tadelung. Was Laster ist, bestimmt sich für Naogeorg eindeutig aus dessen Opposition zur reinen Lehre des Evangeliums; die protestantische Christologie ist demnach der Wertmesser für Tugend und Laster. Gottlosigkeit und ihr nachfolgende Sittenverkehrtheit anzuprangern, sind weder Lästerei noch Schmähung, sondern “admonitio, correctio, zelus pro domo regnoque Dei.”⁶ (So müssen von diesem Standpunkt aus “non vitia solum, ac impietates, sceleraque, verum ipsos etiam . . . homines impios sceleratos . . . odio prosequamur.” Aus Pflichtgefühl und Nächstenliebe seien die Laster zu geißeln—“officium, charitas, zelus.”) Und wenn man nun fragt, wer denn den ersten Stein aufheben darf, so verweist uns Naogeorg wieder auf Hieronymus, der *Epist.* 75,13 die Ansicht vertrat, die Aufgabe der Kritik komme den Propheten und ehrenvollen Männern zu, die besser und rechtschaffener wären, als diejenigen, die sie tadelten. Aktualisiert man dies in Bezug auf den Autor, so müßte der Satiriker der Moralist par excellence sein. Die Konsequenz—auch in sozialer Hinsicht—schließlich ist beachtlich: je schärfer man Laster und Gottlosigkeit verhöhne, je ferner müsse man zwangsläufig von ihnen stehen—“quo magis vitia atque impietatem insectaris, hoc magis ab iis cogeris esse alienus, nisi turpitudinem absurditatemque summam velis admittere, tuique esse ipsius condemnator.”⁷ Es wird sich noch zeigen, daß dies der Maßstab ist, an dem Naogeorg z.B. die Verhältnisse im Wittenberg der vierziger und fünfziger Jahre mißt.

Es ist nun höchst aufschlußreich zu verfolgen, wie Naogeorg im Verlauf der weiteren Entwicklung der Funktionsbestimmung die Satire, oder besser: die Lasterkritik zu einer der wichtigsten Zielsetzungen der literarischen Betätigung überhaupt erhebt. Er geht dabei von der rhetorischen Frage aus: Ist nicht die Kritik an Lastern und Gottlosigkeit nicht nur ehrenvoll und nützlich, sondern geradezu notwendig?—“Quid quod vitiorum impietatumque taxatio non solum honesta est et utilis, verum summopere etiam necessaria?”⁸—Und er beantwortet sie mit *Jesaja* 58, 1 mit der Stimme Gottes: “Clama, ne cesses, quasi tuba exalta vocem tuam et annuncia populo meo scelera eorum et domui Iacob peccata eorum”—“rufe, zaudere nicht, erhebe die Stimme wie eine Trompete und verkünde meinem Volk seine Vergehen und dem Hause Jacob seine Sünden!” Hingegen verdürben die Schmeichler, Liebediener und Heuchler überall alles—an den Höfen, bei den Obrigkeiten, im Volk, denn sie erwie-

sen sich als Feinde der Wahrheit und damit gleichzeitig als Feinde Christi; sie aber müssen öffentlich angeprangert und bekämpft werden. Und dann steht der folgenschwere Satz: "Concionator aut scriptor, qui nihil damnat, neminem reprehendit, nihilque insectatur, aliud nihil est, quam sal infatuatum, quod, iuxta Christi sententiam, foras proiectum, conculcandum est, quum nulli sit usui."⁹ — Ein Prediger oder Schriftsteller, der nichts kritisiert, niemanden tadelt und nichts mit Hohn verfolgt, ist nichts anderes als wirkungsloses Salz, das nach dem Wort Christi (*Mat. 5, 13*) vor die Tür geschüttet und zertreten werden muß, da es niemandem nütze ist. Der Intellektuelle, der die Fähigkeit zum Erkennen hat, hat auch die Verantwortung zum Protest, zur Kritik — hier bei Naogeorg letztlich im Namen Gottes; klar und nüchtern formuliert er diesen Gedanken:

qui vera oppugnari cernit, et impia doceri, tenerique, qui scelera vitiaque exundare, vitamque Evangelio adversam conspicatur, et silet, connivet, dissimulat, praeterit, nihilque attingit nisi molli articulo, et quasi aliud agens, non doctor aut scriptor est sincerus, quique e sincero fonte hauriat: sed improbus adulator, aut collusor, canis mutus, ut ait Propheta, non valens latrare, deceptor populi, ventris curator, gratiae ac favoris humani auceps et venator, cuius e manibus perditorum hominum animas Deus requisiturus est.¹⁰ (Wer erkennt, daß die Wahrheit bekämpft und Gottlosigkeit gelehrt und betrieben wird, wer gewahr wird, daß Verbrechen und Laster überhand nehmen und der Lebenswandel dem Evangelium entgegengesetzt ist, und zu alledem schweigt, die Augen verschließt, sich verstellt, gleichgültig daran vorübergeht und gelegentlich mal mit dem Finger antippt — gleichsam so, als sei er gerade mit etwas anderem beschäftigt — das ist kein lauterer Gelehrter und Schriftsteller, der aus einem lauterer Quell schöpft, sondern vielmehr ein unredlicher Schmeichler oder Mitläufer, ein stummer Hund (wie der Prophet sagt, *Jesaja 56, 10*) der nicht zum Bellen taugt, ein Volksbetrüger, ein Diener des Bauches, einer der Gnade und Gunst der Menschen zu erschleichen und zu erjagen sucht — aus dessen Händen wird Gott die Seelen der verdorbenen Menschen einfordern.)

Der kritische Intellektuelle, sei er Philosoph, Prediger, Schriftsteller, avanciert hier bei Naogeorg zu einer wichtigen Machtposition im Hinblick auf die Moral des Staates und der Gesellschaft: Wie das Schwert der Obrigkeit scharf sein und dadurch den Bösen zum Schrecken reichen soll, so muß die Rede des Philosophen oder des Predigers von Gottes Wort die Eiterbeulen an Lebensweise und Gesinnung aufstechen und ausbrennen — "Utque magistratum gladius acutus esse debet, coque malis formidabilis: ita etiam philosophi vel divini verbi praeconis oratio ulcerosa morum atque animi pungere ac mordere debet."¹¹

Diese hohe Positionsbestimmung des Intellektuellen, der in Rede und/oder

Schrift mit seiner Umwelt kommuniziert, ist nicht nur auf den Rahmen der vorliegenden 26 Texte bezogen, sondern kodifiziert dessen Stellung im sozialen Gefüge seiner Zeit überhaupt. Soweit es Naogeorg direkt betrifft, so sind die Vorstellungen mindestens im Hinblick auf seine Schriftsteller-Existenz durchweg konsequent, denn er ist in allem, was er literarisch gestaltet hat, der Kritiker, der – wie wir uns gewöhnt haben zu sagen – Satiriker *kat'exochen*. Freilich tauchen mit dem Begriff "Satiriker" auch terminologische Probleme eigener Art auf, die hier nicht erörtert werden können. Mindestens soviel geht aus der Widmung hervor, daß Naogeorg die kritische Weltsicht, die er für den Schriftsteller fordert, und die in der konsequent wertenden Musterung der Tugenden und Laster gründet, als Akt des Satirischen ansieht, wobei die positiven Erscheinungen nachdrücklich gelobt und verlockend dargestellt, die negativen aber, die Laster, getadelt und auf jede nur wirkungsvolle Weise abschreckend figuriert werden. Die Funktion der Lasterdarstellung ist deren Bekämpfung im Sinne von Ermahnung, Belehrung und Aufklärung über das Verderbenbringende, wenn es nicht abgestellt wird.

Versucht man nun, auf Grund der Widmungsvorrede einige Voraussetzungen für die Konstituierung dieser Texte zu fixieren, so ergibt sich Folgendes:

1. Naogeorgs Motivation für seine literarische Arbeit ist sein Engagement für wahre Frömmigkeit und die reine Lehre des Evangeliums, die er bewahrt und verbreitet sehen will. Er lobt und ermutigt jene, die sich dafür einsetzen, er verlacht, verfolgt und tadelt aber diejenigen, die die Frömmigkeit und Jesus Christus im Stich lassen und einer verkehrten Lehrmeinung folgen:

*Veram equidem pietatem, sinceramque Evangelii doctrinam laudo, veneror, atque colo, cupioque conservatam propagatamque tum qui studium huc suum operamque conferunt, pro virili collaudo atque hortor. E regione, verae pietatis, atque adeo Christi Jesu hostes ac desertores, pravaeque doctrinae sectatores, defensoresque derideo, insector, improbo, atque reprehendo. Similiter mihi in utramque partem cum virtutibus vitiiis res est.*¹²

Der Zweck der öffentlichen Anprangerung der Laster ist moraldidaktisch ausgerichtet. Deshalb werden nicht nur die Laster als solche, sondern auch die in ihnen beharrenden Menschen, die als gottlos und frevlerisch anzusehen sind, mit Haß verfolgt. Diese Zurechtweisung ist nicht nur nützlich, sondern in hohem Maße notwendig, denn dadurch würden Ehrenhaftigkeit und der wahre Glaube gefördert, die Laster ausgerottet und es würde zur Reue ermahnt werden, damit die Schlechten nicht durch ihre Verworfenheit nach Gottes Urteil in ewige verdiente Strafe fielen. Der pädagogische Optimismus der Zeit war davon überzeugt, daß durch die Definition und Erfahrbarmachung von Lastern und Tugenden der Mensch auf den rechten Weg zur Seligkeit gebracht werden könnte. Freilich ist das recht problematisch, da gerade die Zeit der

Glaubensspaltung handgreiflich lehrt, wie ideologiebezogen und deshalb vielfältig die Wege zur Seligkeit waren.

2. Was also ist "Laster" für unseren Autor, evtl. für seine Gesinnungsgruppe? Und wie geschieht dessen Bestimmung, welcher Maßstab wird da angelegt? Als Laster gilt, was konträr zu den Tugenden der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Keuschheit, Frömmigkeit usw. steht. Der Tugendlehre liegt ein System zugrunde, das sich hier bei Naogeorg an Beispiel und Lehre Christi, der Propheten, Apostel und der Kirchenväter orientiert. Damit ist es zwar an der christlichen Heilsgeschichte ausgerichtet, jedoch an ihrer evangelisch-protestantischen Couleur, ja nicht einmal speziell an der lutherisch-wittenbergischen Christologie. Naogeorg ist nicht der erste und der letzte, der versucht, heilsgeschichtliche Kategorien und Wertsetzungen zur Richtschnur für das moralische System der Gesellschaft seiner Zeit zu machen. Insofern ist sein Wertsystem nicht absolut zu verstehen, sondern in seiner ideologischen Bedingtheit. Auf dem weiten Felde der literarischen Erscheinungen der Zeit läßt sich durchaus erkennen, wie unterschiedlich, ja konträr Phänomene oder Wesen als laster- oder tugendhaft exemplifiziert werden. Wichtig ist ferner, daß es — wie Naogeorg bestätigt — zur Definition von Lastern auch einer Tugenddarstellung bedarf, um im Sinne des pädagogischen Optimismus den Ausweg und den besseren Pfad als möglichen und existenten zu zeigen, weshalb gerade für diese Exempel gern auf reale Persönlichkeiten oder geschichtliche Vorgänge zurückgegriffen wird.

3. Sind die Laster in ihrem prinzipiellen Wesen erkannt, beginnt der Vorgang der literarisch- oder ikonographisch-artifiziellen Exemplifizierung — an welchen Fällen kann das geschehen?! Und hier begegnet uns die Fülle der sogen. "satirischen Formelemente" und der Stoffe und Typen, die Laster repräsentieren. Die Intention der Laster-Bekämpfung erfordert vom Autor eine genaue Entscheidung, welche Kommunikationsmittel sich dazu am wirkungsvollsten eignen. Ihm steht dabei die ganze Palette der Medien und Formen sprachlicher und ikonographischer Kommunikation zur Verfügung. Wie allein die Textempirie des 16. Jahrhunderts zeigt, ist praktisch jede Gattung, jede Form geeignet, Lasterkritik zu transportieren: Drama, Epos, Roman, Lehrgedicht, Rede, Traktat, Brief, Lied, Epigramm — überall kann Laster definiert und kritisiert werden. D.h. für die literarische Bekämpfung der Laster ist weder eine Gattung noch eine bestimmte Form speziell reserviert, noch stellt sie selbst eine Gattung oder Textsorte dar, sondern entscheidend ist allein die Realisierungschance der intendierten Wirkung. Die angewandte Form ergibt sich aus der im Sinne des *aptum* erfolgenden Berechnung der Wirkung, also aus den Faktoren des *movere, docere, delectare* und der Adressaten, evtl. auch noch aus dem Sujet selbst.

Naogeorg ist das beste Beispiel hierfür: sein gesamtes Schaffen ist mit aller sprachlichen Könnerschaft und bajuvarischer Inbrunst der Laster-Bekämpfung gewidmet. Er hat sich dabei mit größtem Erfolg des Dramas, des Epos, des

Lehrgedichts und einiger Kleinformen bedient. In unserem konkreten Fall hat er eine Textform aufgegriffen und für seine Zwecke funktionalisiert, die in der Tradition der literarischen Laster-Bekämpfung bereits erfolgreich verwendet worden war. Ihre Eignung bestand in der Möglichkeit, exemplarisch herausgegriffene Laster und Tugenden, die von grundsätzlicher moralischer Aussagekraft sind, im Verbundsystem eines Buches erfahrbar zu machen. Ob es sich dabei nur um eine Buchbindersynthese oder aber um eine von der Argumentation bestimmte innere Struktur handelt, wird noch zu zeigen sein.

Die pragmatische Widmungsvorrede Naogeorgs enthält in gebotener Kürze wesentliche Ansichten zum Problem-Feld der Lasterkritik; von ihnen aus ließen sich aufschlußreiche Grundlinien für den ganzen, uns heute noch recht diffusen, Problemkomplex des Satirischen ziehen. Doch ist das hier nicht das Thema; gehen wir lieber zu den Texten über!

* * *

Sieht man sich die 26 Texte an, die Naogeorg in fünf Büchern zusammenfaßte, so fällt auf, daß drei Texte Tugenden thematisieren, sieben Texte heilsgeschichtlichen Themen gewidmet sind und "nur" 16 Texte zeitbezogene Lasterkritik betreiben. Jede dieser drei Themengruppen ist wiederum in konträre oder variierende Themen aufgeteilt. Außerdem unterliegen sie dem Gesetz der "schönen Unordnung" und sind scheinbar wahllos und zufällig im Gesamtrahmen des Buches verstreut. Rekonstruiert man aber die historisch-logische Abfolge, so stimmen sie alle in ihren Intentionen mit dem Gesamtziel überein! Es war sicherlich als Reizmoment für den Leser gedacht, daß er diesen metaphysischen Zusammenhang im Lastersystem selbst entdecken sollte.

Der heilsgeschichtliche Darstellungskomplex, der einerseits die Tugenden, andererseits das durch die Machinationen des Teufels betriebene Verderben exemplifiziert, überwölbt sozusagen das irdische Spannungsfeld der "vitia" und "virtutes." Damit wird die Heilsgeschichte unmittelbar auf die Vorgänge der Weltgeschichte projiziert und in moralischer Hinsicht eine enge genetische Verbindung zwischen Diesseits und Jenseits hergestellt.

Die Fülle der von Naogeorg angeführten und anvisierten Probleme seiner Zeit — er hat sie von seinem Standpunkt aus gut im Blick gehabt — wird sich in ihrer vollen Tragweite erst erschließen, wenn man sie in einen historischen Kommentar einbauen kann. Das wird bei der angestrebten Verfremdung und Verkläuserung der gemeinten Vorgänge sehr schwierig, ja bisweilen kaum lösbar sein, dennoch wird man es versuchen. Die Texte fordern es und ihre in humaner wie in geschichtlicher Hinsicht tiefgreifenden Aussagen dürften das auch rechtfertigen. Auch bei den Satiren bestätigt es sich wieder: wir haben es bei Naogeorg mit einem der bedeutendsten und tiefgründigsten der Autoren des 16. Jahrhunderts zu tun, dessen wahres intellektuelles Potential erst durch unvoreingenommene literaturwissenschaftliche Analyse herauspräpa-

riert werden kann; bisher stand er bestenfalls im Forschungsschatten protestantisch-theologischer-lutherischer Erschließungen — und von daher ist ihm nur seine konträre Position angerechnet worden. Und wer läßt sich schon gern die hohen Meisterbilder kritisch ankratzen?! Naogeorgs Lasterkritik ist für die Einschätzung der geistigen Situation seiner Zeit von besonderem historischem Wert. Die Satiren sind in erster Linie als unmittelbarer Ausdruck des vielschichtigen intellektuellen Geschichtsprozesses zu sehen, ihre formale Beziehung zur Tradition der römischen Satire ist von sekundärer Bedeutung. Daß die protestantische Christologie, daß die Gotteslehre als moralisches Basis-System und als Wertmaßstab einer nach neuen Wertorientierungen suchenden Zeit angesetzt wird, ist nicht Erfindung Naogeorgs gewesen, sondern Gemeingut. Die Heilsgeschichte bestimmte noch weithin das Denken der Zeitgeschichte.

Schließen wir mit ein paar Worten Naogeorgs, deren rational-irenische Vorstellung fast ein Motto pazifistischer Bemühungen unserer Tage abgeben könnte:

Nullus enim ferro flammisque extinguitur error,
Puro sed Domini verbo, vel luce suprema.
Id quod fundati manifestum ab origine mundi V. (p.223)

“Kein Irrtum kann mit Schwert oder Feuer ausgerottet werden, sondern nur mit dem reinen Wort des Herrn oder dem Licht des Himmels. Das ist es, was seit Beginn der festgegründeten Welt offenbar ist.”

Anmerkungen

* Der hier abgedruckte Beitrag ist eine aus Umfangsgründen gekürzte Fassung meines Vortrages, wobei auf die Detailbeschreibungen verzichtet werden mußte. Der gesamte Vortragstext wird im *Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur*, Band 16 (1987), erscheinen.

1. *Satyrarum Libri quinque priores: Thoma Naogeorgo Straubingensi autore. His sunt adiuncti, de Animi tranquillitate duo libelli: unus Plutarchi, latinus ab eodē factus: alter Senecę: cum Annotationib. in utrumque. . . .* Basileae, per Ioannem Oporinum. Am Schluß: Basileae, ex officina Ioannis Oporini, Anno salutis humanae M.D.LV. Mense Iulio. Die Satiren werden 1988 im Rahmen der Ausgabe: *Thomas Naogeorg. Sämtliche Werke*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, erscheinen. Mitarbeiter des Bandes ist Dr. Lothar Mundt, Berlin FU, der sich insbesondere der Übersetzungen der Texte angenommen hat. In dieser Arbeit wird noch nach der Originalausgabe zitiert, und zwar nach der Nr. des Stückes und ggf. nach der Seitenzahl.

2. *Satyrae*, l.c. p.4.

3. Otto Weinreich, in: Einleitung zu: *Römische Satiren*, Zürich 1949 (Bibliothek der alten Welt), p. C.

4. *Satyrae*, l.c. p.5. "ut ne Satyri mei, unde Satyrae nomen deductum volunt, tam petulantes, tam lascivi, tamque cornuti essent, quam illorum fuere."

5. *Satyrae*, l.c. p.5.

6. *Satyrae*, l.c. p.7.

7. *Satyrae*, l.c. p.10.

8. *Satyrae*, l.c. p.10.

9. *Satyrae*, l.c. p.13.

10. *Satyrae*, l.c. p.14.

11. *Satyrae*, l.c. p.15.

12. *Satyrae*, l.c. p.5sq.

On the Editing of Classical Texts Before Vinet: Early Printed Editions of Ausonius before 1580

R. J. Schoeck

In surveys or brief histories of classical scholarship, it sometimes appears that there is a great gap between the monumental work of Politian at the end of the fifteenth century and that of J. J. Scaliger at the end of the sixteenth and beginning of the seventeenth centuries. Even if the focus is narrowed to the history of textual theory and the editing of texts, the work of less celebrated scholars of Italy and France during this century is too often slighted; yet their work needs and deserves closer attention.¹

I want to gain in focus by taking a single exemplar and analyzing his fortunes with early humanist editors in some detail. In many ways Cicero and Virgil are examples too special for building any larger generalizations. Cicero cannot be used because he was not simply a man but eloquence itself ("Non Hominis Nomen, Sed Eloquentiae"²), because his name became attached to a seminal schoolbook that was not his—the *Rhetorica ad Herennium*—and because in the later Renaissance certain quarrels over style were focused on the question of Ciceronianism, which had exaggerated traits in the style of Cicero himself.³ Virgil is too special because the prophetic quality of his *Fourth Eclogue*—not to speak of the *Aeneid* itself—endeared him to generations of allegorizers from Fulgentius onward, and because he could be taken as the spokesman for *Romanitas* as well as for human reason, thereby doubly endearing him to Dante. Parallel qualifications could be voiced for the use of Horace or Ovid.⁴ And so I take as example Decimus Magnus Ausonius (c. 310–c. 395 A.D.), a late-classical, early-Christian writer who was not so much a part of the medieval pedagogical canon as others were, but who was widely published and edited during the humanistic period and much read for a wide range of reasons.⁵

Ausonius of course was not unknown in the Middle Ages, for Roberto Weiss has shown that there was a manuscript tradition in the ninth and tenth centuries, and that he was read by Ermenrich and quoted by John of Salisbury; in addition, three manuscripts of the eleventh century are known, plus one

now lost. But clearly he was not part of the canon in the medieval schools.⁶ In the early Renaissance, however, Petrarch was well acquainted with his work, and Salutati echoed him. Boccaccio read him and introduced him into the humanist world of Trecento Florence, and Domenico Bandini included him in his encyclopedia.⁷

The history of the printed text of Ausonius at the hands of Renaissance editors begins with Bartholomaeus Girardinus' *editio princeps* of 1472, printed in Venice. This was followed by the edition of Julius Aemilius Ferrarius (Milan 1490), which was reprinted at Venice in 1494 and reissued by Avantius at Venice in 1496, thus making four editions of printings from 1472 to 1496, all at Venice. There was a Milan 1497 edition of the Ferrarius, and next the edition of Thaddeus Ugoletus at Parma in 1499, which completes the roll call of incunabula, a total of six. This is a respectable comparison with the figure of ten incunable editions in Italy of Ovid. Ugoletus' edition was reprinted at Venice in 1501, and it was followed by an edition of Hieronymus Avantius at Venice in 1507. Thus an indication of steady interest in Ausonius, perhaps even a growing interest exists; it should also be noted that all of this early printing history was associated with Venice primarily and Milan and Parma secondarily, and that there was a centering around friends of Merula (an editor of Cicero, Ovid, and Quintilian, who taught in Milan and Pavia and discovered a manuscript of Ausonius in the Church of Saint Eustorgius at Milan.)⁸

As early as 1472, Kenney has observed, G. Merula deplored current standards of editing (in the preface to his edition of the *Scriptores rei rusticae*), recording that these texts often hurried into print for commercial reasons have been "potius transcursim et in tumultu perlectos quam diligentius emendatos. . . ."⁹ But there is in the 1499 edition of Thaddeus Ugoletus (or Taddeo Ugoletto) some concern for correcting the text of Ausonius, in part because he had been the student of Merula, in part because he was like his brother Angelo, who had edited the minor declamations of Quintilian with some care in 1494, and in the preface to that edition Angelo showed an awareness that there were three types of scribal error: "cum trifarie exemplaria depraventur, appositione aut commutatione aut subtractione. . . ."¹⁰ This is a clear and strong indication that a consensus about critical theory, including patterns of scribal errors and the need to move towards a more systematic theory of textual criticism, was taking shape.¹¹

The early printing history of Ausonius moves now to Paris, where in 1511 a remarkable surge of interest was manifested. Two figures stand out, but the influence of two others is unmistakably strong. The two figures associated with the editing and teaching of Ausonius in Paris at this time are Michael Hummelberger and Jerome Aleander, and the two of major influence are Erasmus and Lefèvre d'Étaples.

Jerome Aleander (Girolamo Aleandro, 1480/1–1542) was already involved in editorial work for the Aldine Press at the time of Erasmus' arrival in Venice

early in 1508 and was of some help in the reworking of the *Adagia* into the Aldine edition of 1508. By summer of 1508 Aleander had moved to Paris and had begun a series of Greek editions with Gilles de Gourmont. He began lecturing on Plutarch and continued on Lucian and Isocrates in 1509; in 1511 his lectures on Ausonius were celebrated.¹²

Aleander was a celebrity in Paris as a transmitter of Italian humanist scholarship into France—obviously now suddenly in vogue—but there was evidently something exciting about Ausonius as well, and two younger scholars shared the love for Ausonius. First there was Michael Hummelberger (1487–1527), a young Swabian described by Bade as “Ravensburgensium litteratissimo” who came to Paris a little earlier than Aleander, it appears, and who met Beatus Rhenaus and Lefèvre as well as Bade, and then studied Greek with Aleander, while he worked with Bade on the *Historia Aegesippi* printed by Bade in 1511. While in Paris Hummelberger also wrote a Greek grammar that was published posthumously. Hummelberger worked closely with Aleander, publishing an edition of Ausonius, printed by Bade, in 1511, and this edition marked an advance on the earlier work of Ugoletto, the *textus receptus*, which furnished a base for later editors.¹³ Kenney’s dictum that “for each author the base text, the lectio recepta—the text *tout court*—is the printed text,”¹⁴ now comes into play; and this text, in Kenney’s words, is “now the uniquely stable point of reference.”

While printing at first did not necessarily bring a qualitatively superior theory or practice of editing the received text, it did succeed in stabilizing the text, with the result that there could now be the multiplication of a number of copies that were nearly textually uniform.¹⁵ Just as Ugoletto’s 1499 version of the text had incorporated the work of Merula (1496), it in turn provided a base for future editors; and the 1511 edition provided a base for the work of Richard Croke. Croke (c. 1489–1558), a disciple of the so-called Oxford Reformers, provided an important link with German scholars while at Leipzig¹⁶—and having worked with Aleander, and doubtless having heard Aleander’s Paris lectures on Ausonius, he followed the order and wording of the 1511 Paris edition in his own Leipzig edition of 1515.¹⁷

The center of studies for Ausonius around 1511 was clearly in Paris, with the vigorous publication enterprise of Bade and the friendship and support of Erasmus and Lefèvre. But the center of studies, which had already shifted from Italy to Paris, was now to shift to Lyon and Bordeaux.¹⁸

Following the previously noted Paris editions, there were many editions of individual works: the *Precatio matutina ad omnipotentem Deum*, the *Apophthegmata*, and others, and there appeared increasingly more translations into French, English, and other vernacular languages. This part of the *Nachleben* of Ausonius remains to be recorded in complete detail.

The first edition of Elie Vinet was published in Paris in 1551, but the work of Vinet is to be located rather in Poitiers, where he received the M.A., and

in Bordeaux, where he taught for many years at the Collège de Guyenne, where one of his many students was the learned George Buchanan and another Montaigne, and where he was principal from 1562 until 1587, the year of his death.¹⁹ The edition of 1551 was a carefully prepared text without a commentary, and this first edition by Vinet may well be characterized as the most correct and most complete of all of those which had appeared since the *editio princeps* of 1472.²⁰ The second edition, however, must be understood within the context of the discovery of a new manuscript of Ausonius.

In 1556 or 1557, Etienne Charpin had discovered a new manuscript at the Benedictine monastery of L'Île Barbe, near Lyons, and he rather quickly prepared a poorly edited edition, published in Lyon in 1558.²¹ In the margins of his edition, Charpinus reproduced some of the readings of the newly discovered manuscript (now known as Vossianus Latinus 111). Clearly there was excitement over the discovery of the manuscript, together with an awareness, however imperfect, that there must be a more scholarly critical response to the problem of the Ausonian text; but still the aim seems to have been to provide a more readable text, rather than a text to be justified historically and critically.

Before considering more carefully the importance and impact of the manuscript from L'Île Barbe, one must take note of another edition made in 1568 by Theodorus Pulmannus (or Poelmann), a native of the Duchy of Cleves (born 1511). The manuscript from L'Île Barbe came into possession of Cujas, and Eli Vinet was able to borrow the manuscript, which travelled across France during the religious wars; and for several years he worked at collating it.²² By 1567 he completed a new edition of Ausonius, adding the additional poems provided by the manuscript and using it for better readings; he then sent the manuscript to Gryphius for publication in Lyon. For some reason Gryphius procrastinated for five years, and through a mutual friend, a Jacques Salomon, Vinet asked Scaliger to lend his influence with Gryphius to speed up publication of Vinet's edition of the work.²³

At this point the picture becomes unclear, but it appears that Scaliger seized the opportunity of doing an edition by himself. It is to his credit that he did collate the manuscript himself, recording readings into the margins of Poelmann's 1568 edition (which is now in the Bodleian Library);²⁴ however, it is also clear that he appropriated a great deal from the work of Vinet, as he had done earlier in making use of the work of Turnèbe for his *Coniectanea* on Varro's *De lingua latina*.²⁵ In the summer of 1573 Scaliger completed his version, which with the greatest of effrontery he dedicated to Vinet, even praising his own originality at the moment of appropriation of Vinet's conjectures.²⁶ Putting aside the question of scholarly theft, Scaliger's work on Ausonius is hurried and careless, incomplete, certainly uneven. To be sure, as Grafton has recently observed, Scaliger drew upon other than literary sources for the illumination of the text — inscriptions, a knowledge of the topography of the late

antique Gaul, and legal sources. This would justify Scaliger's own claim made later in life, in 1603: "Alias non video, qua via ad investigandum verum, insistendum sit, nisi integrum contextum videro."²⁷ And it is also to be noted that late in life Scaliger remained concerned with the text of Ausonius.

Vinet, disappointed by Gryphius' unaccountable and unconscionable delay in publishing his edition, could not move as swiftly as Scaliger, for he was principal of a college and immersed not only in administration but also in problems of maintaining the college during the upheavals of the 1560's, 1570's and 1580's. Yet he continued not only to teach but also to edit, and he set about preparing a more scholarly edition of Ausonius, which was finally published by Simon Mellanges in Bordeaux, in 1580. Mellanges makes it clear that he started on the work of publication in 1575. The preface of Vinet is worth attention, for it reveals much about the range of his scholarship and the sources for commentary. Given his honesty, for he credits everything, one is able to see more easily his working procedures and his use of materials than with Scaliger, who concealed or falsified so much. In one citation Vinet links Beroaldus, Savellius, Erasmus, and Turnebus (S3.v), and he seems to be scrupulous in acknowledging his intellectual debts. More than once he is capable of saying *nescio* (Dd2v, Ooo2). Among previous editors of Ausonius he cites all the major ones: Michael Hummelberger, Valentinus, Erasmus, Badius, Turnebus, and even Scaliger. From the canon of classical writers he cites Homer, Virgil, Horace, Ovid, Terence, Seneca, Cicero, Pliny, Suetonius, Donatus and Priscian, Macrobius, Diodorus Siculus, Boethius, and perhaps most frequently Aulus Gellius. From Renaissance writers he cites Perottus, Comes, Beroaldus, Valla, Vives, Trithem, Alciatus, Badius, Linacre, Beza, Budé, and above all Erasmus, and J. C. as well as J. J. Scaliger. But he also cites the Church Fathers and the New Testament. Erasmus may well be the most frequently cited authority, but generally it is from the *Adagia*, where Vinet uses Erasmus' interpretation of a proverb to elucidate the Ausonian text.

Here, in this mature work of Elie Vinet, is an example of the balanced and objective scholar, who strove for fairness and scholarly justice. As individuals one could hardly draw a sharper contrast than that provided by the modest and honest Vinet, truly a man of good will, and the less scrupulous Joseph Scaliger. As scholar, Vinet does not have to withdraw from the presence of the celebrated Scaliger, for Vinet's erudition was equally wide-ranging, dealing with philology and epigraphy and also archaeology, history, and technology.²⁸ Yet even while one recognizes that Scaliger's editing of Ausonius, like much of his early work, constituted a preparation for his magisterial editing of Manilius and his remarkable *Emendatio Temporum*, one must judge that Scaliger's work on the text of Ausonius—even the question of scholarly honesty aside—was not as sound as that of Vinet, which remained the received text until the German scholarship of the nineteenth century (especially the work of Karl Schenkl and Rudolf Peiper).²⁹

It is a long road from the *editio princeps* of Girardinus in 1472, published only a few years after the *editiones principes* of Cicero's *De Officiis* and *De Oratore* in 1465, and only a year after the *editiones principes* of Ovid and Horace. If Kenney's generalization that the descent of a given text through the printed editions is in a single line has a general validity, exceptions must be made for examples like the text of Ausonius which experienced delays, detours and disappointments. Vinet was one whose standards of editing would have given the needed response to Giorgio Merula's lament of 1472 that editions were being brought forward because of printing and commercial pressures. Many texts were still being produced by scholars of Vinet's generation in a debased form; however, the example of Vinet's Ausonius was not lost sight of, and the scholar himself was remembered in the words of Pierre Paschal in a *Tumulus* that became part of the second edition of Vinet's Ausonius lovingly brought out by Simon Millanger in Bordeaux; Vinet, Paschal declared, was "in omni fere doctrinae genere ad docendum aptissimus." For scholars are as much remembered by their teaching as by their published works.

The University of Colorado, Boulder

Notes

1. For excellent introductions, see L. D. Reynolds and N. G. Wilson, *Scribes and Scholars—A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, 2d ed. (1974; rptd. Oxford, 1978), esp. chap. 4; E. J. Kenney, *The Classical Text* (Berkeley and Los Angeles, 1974); and S. Timpanaro, *Die Entstehung der Lachmannschen Methode*, 2d ed. (1971) [an enlarged revision of *La genesi del metodo del Lachmann* (1963)].

The tradition of Politian was not lost in Italy, for it led to the work of Vettori, Sigonio, Ursino, and Robortello, and the French all went to Italy not only to consult manuscripts but also to study and confer with these Italian scholars.

2. See M. L. Clarke, "Non Hominis Nomen, Sed Eloquentiae," in *Cicero*, ed. T. A. Dorey (London, 1965), pp. 81–107.

3. On Cicero in the Renaissance, see R. R. Bolgar on Petrarch and Cicero, in *The Classical Heritage and Its Beneficiaries* (Cambridge, 1954), p. 266 ff.; T. Zielinski, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte* (Leipzig, 1912); and, on style, M. W. Croll, *Style, Rhetoric and Rhythm*, ed. J. Max Patrick et. al (Princeton, 1966).

4. Again, for an approach to vast subjects, see Gilbert Highet, *The Classical Tradition* (1949; rptd. New York, 1957), chaps. 5 and 6.

5. There is only one notice of Ausonius in Kenney's *Classical Text*, and only two in R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship 1300–1850* (Oxford, 1976) (on Boccaccio's getting hold of Ausonius, and on Politian's work on Ausonius). For the Ausonian tradition in the Middle Ages and early Renaissance, see Roberto Weiss, "Ausonius in the fourteenth century," in *Classical Influences on European Culture A.D. 500–1500* (Cambridge, 1971), pp. 67–72.

6. By this is meant that he was not a key author in the curricular listings of university statutes.

7. See Weiss, cited in n. 5 above.

8. The data presented here are drawn from the B. M. Catalogues of Books Printed in Italy and France. For Merula's discovery, see Cosenza, *Italian Humanists*, 5:1171.

9. Kenney, *Classical Text*, p. 17, citing V. Scholderer, "Printing at Venice to the end of 1481," *The Library* 4th ser. (1925), 5:129-52.

10. Kenney, *Classical Text*, pp. 28-29.

11. An effort towards such a systematic analysis was offered by Francesco Robortello (1516-1567), whose *De arte siue ratione corrigendi antiquorum libros disputation* deals chiefly with emendation *ex librorum auctoritate*: see Kenney, *Classical Text*, pp. 29-31.

For a recent discussion, see my paper on "The Humanistic Concept of the Text: Text, Context, and Tradition," in *Proceedings of the PMR Conference, 1982*, vol. 7 (Villanova, Pa.: Augustinian Historical Institute, 1985), 13-31.

12. The story of these, enormously popular, is retold by P. S. Allen, in *The Age of Erasmus* (1914), pp. 112-13; see further Renaudet, *Préreforme et Humanisme*. It is relevant that Ausonius is cited some 29 times in the *Adagia* of 1508, very nearly the same number of times that Catullus and Donatus were cited (30 each): see M. M. Phillips, *The Adages of Erasmus* (Cambridge, 1964).

13. On Michael Hummelberger, see further A. Horowitz, *Michael Hummelberger, eine biographische Skizze* (Berlin, 1875).

The term *textus receptus* dates from the Elzevier edition of 1633 and apparently is due to Daniel Heinsius: see Kenney, *The Classical Text*, p. 69 n. (citing H. J. de Jonge, *Daniel Heinsius and the Textus Receptus of the New Testament* [1971]).

"With remarkably few exceptions," Kenney adds, "the descent of any given text through the printed editions is in a single line, and each editor is found to base his work on that of his (usually though not invariably) immediate predecessor": *Classical Text*, p. 18.

14. *Classical Text*, p. 18.

15. Early printed books were never completely uniform textually, owing to stop-press correcting that seems to have been the more frequent and more normal the more expensive or important the book was: see Kenney, *Classical Text*, p. 19, where he assumes, without show of evidence, that stop-press correction and mixing of sheets "is a potent source of textual and bibliographical confusion [more in vernacular literature] rather than classical texts."

But the subject is more complex: for a statement of basic theory concerning press-correction, see Fredson T. Bowers, *Principles of Bibliographical Description* (Princeton, 1949), chap. 2.

16. *Contemporaries of Erasmus*, Collected Works of Erasmus, ed. P. Bietenholz (Toronto, 1985), 1:359; cf. *D.N.B.* for dates of Oxford degrees.

17. After Paris, Croke had gone to teach Greek in Louvain and Cologne, and from there he went to Leipzig for further study but "taught Greek in 1516 in response to a request from the Faculty" (*Contemporaries of Erasmus*, 1:359, citing Erasmus' Ep. 415), and in 1516 he published both a *Tabulae graecas literas . . .* and a translation of the fourth book of Gaza's Greek grammar. The entry in *Contemporaries of Erasmus* notes that "while in Germany Croke came into contact with many German scholars, notably Ulrich von Hutten and Johann Reuchlin. Johannes Camerarius was one of his pupils, and Conradus Mutianus wrote of Croke's visit with him, remarking that the visitor was 'more Greek than English.' In 1519 Croke corresponded with Guillaume Budé in Greek."

18. As well as the editorial work of Merula and Ugoletto already remarked, one may

note the philological investigations of Politian and Beroaldo: see Grafton, *Scaliger*, p. 237, notes 56-58.

19. Thus Paul Courteault in *Dict. Lettres Françaises*.

20. H. de la Ville de Mirmont, *Le Manuscrit de l'Île Barbe (Codex Leidensis Vossianus Latinus 111) et les travaux de la critique sur le text d'Ausone. L'oeuvre de Vinet et l'oeuvre de Scaliger*. 3 vols. (Paris and Bordeaux, 1917-19), 1:38. I have discussed this important but neglected work briefly in *Classical Journal*, 80 (1985), 360-1. and in the "Humanistic Text," n. 44.

21. *Ibid.* Pulmann tells us in the dedication of his edition of Ausonius that "he was urged by Plantin to edit an emended text": an important indication both of the general awareness of the felt need for a more accurate text of Ausonius and also a valuable clue to the role of the scholar-printers in initiating such editions.

22. de la Ville de Mirmont, 1:38.

23. *Ibid.*

24. Grafton, *Scaliger*, p. 129.

25. Grafton, *Scaliger*, p. 107.

26. Grafton, *Scaliger*, p. 129.

27. Grafton, *Scaliger*, p. 131; *Epistolae* (Leiden, 1627), Ep. CCXXIV to M. Frehero (sig. Hh).

28. Among his publications one notes, e.g., his edition of the *Somnium Scipionis* (Bordeaux, 1579), an edition of Eutropius (Bordeaux, 1580), of Priscian (1565), of Proclus (Poitiers, 1544), a *Vie de Charlemagne* (Poitiers, 1546), and a edition of Theognis (Paris, 1543). See H. de la Ville de Mirmont, 1:3 ff., and Paul Courteault in *Dict. Lettres Françaises*, and Courteault, "Elie Vinet," in *A la memoire du Saintongeais Elie Vinet, publié à l'occasion du 400ième anniversaire de sa naissance* (Barbezieux, 1910), pp. 95-120.

29. Karl Schenkle, *Mon. Germ. Hist.*, Auctores Antiquissimi, 5.ii (Berlin, 1883); and Rudolf Peiper, Teubner Series (Leipzig, 1886).

Ein unbekanntes Jesuitendrama über Ioannes Dantiscus aus dem 18. Jahrhundert

Jerzy Starnawski

Im Jahre 1731 wurde auf dem Schultheater der Jesuiten in Wilna oder in Polock ein Drama aufgeführt, das den polnisch-lateinischen Dichter Ioannes Dantiscus aus dem 16. Jahrhundert zum Gegenstand hatte. Der Verfasser dieses Dramas ist uns nicht bekannt, sehr wahrscheinlich war es ein Jesuitenpriester des Kollegs Wilna oder Polock. Der Text des Stücks ist nicht erhalten geblieben, doch besitzt die Jagellonische Bibliothek zu Krakau wenigstens eine gedruckte Perioche von 4 Seiten Umfang, in der die Handlung kurz zusammengefaßt ist. Diese Perioche hat Karol Estreicher in seinem Riesenwerk *Bibliographia polska (Polnische Bibliographie)* verzeichnet, doch weder er noch ein anderer Erforscher der Geschichte des polnischen Dramas hat bis zum Jahre 1973 nachgewiesen, wer in diesem Drama hinter dem Namen Ioannes steckt. Erst dem 1975 verstorbenen Gelehrten Andrzej Wojtkowski gelang die Identifizierung des Helden, die er mir in einem Brief des Jahres 1973 mitteilte. Ich habe die Entdeckung meines Lehrers Wojtkowski in einer polnischen Zeitschrift¹ besprochen und möchte sie heute meinen internationalen Kollegen vorstellen.

Das Drama hatte drei Aufzüge. Die Hauptgestalt war ein Ioannes, der im Jahre 1525 vom polnischen König Sigismund I. als Botschafter zu Kaiser Karl V. gesandt wurde und vom Kaiser (der ja zugleich spanischer König war) den Titel eines spanischen Granden erhielt. Es handelt sich hier zweifellos um den Dichter Ioannes Dantiscus. Wir kennen zwar nur die Inhaltsangabe, doch sie erlaubt uns, etwas über die Struktur des Werkes zu sagen.

Da das Stück von den Schülern des Jesuitenkollegs aufgeführt wurde, gibt es darin keine Frauengestalten. Das Werk hat einen tief polnischen Charakter; merkwürdigerweise trägt der Sekretär des Botschafters den schwer zu latinisierenden Namen Chrzyszcz. Das Drama beginnt mit einem Prolog, in dem, wie üblich, das Thema angekündigt wird. Bevor Ioannes, die Hauptgestalt, die Würde eines Gesandten ("orator") übertragen bekommt, hat er ein Traumgesicht von einem großen Turm, der ihm auf die Schultern fällt und dort liegen bleibt. Der Vers

Incumbet humeris hic brevi Turris tuis

wird zum Refrain und Leitmotiv des Dramas. Es wird deutlich gemacht, daß dieser Vers den Triumph wie auch einen vorübergehenden Sturz des Protagonisten darstellt. Diese Vermischung von Motiven des Triumphes und des Sturzes während des Gesandtendienstes von Dantiscus verleiht dem Stück eine lebhafte Spannung. Der Übergang vom Triumph zur Niederlage und von der Niederlage zum Triumph begegnet in der modernen europäischen Dramatik des 17. und 18. Jahrhunderts häufig. Es genügt hier, an Molière's *Tartuffe* zu erinnern.

Am Beginn des ersten Aufzuges sehen wir Karl V. nach seinem glänzenden Sieg über Frankreich triumphieren, und Ioannes wird, dem Gepräge der klassizistischen modernen Dramatik gemäß, als ausgezeichneter Dichter und Redner vorgestellt. Um bedeutungsvolle Ereignisse zu häufen, hat der Verfasser im Drama einige bewußte Änderungen des tatsächlichen geschichtlichen Ablaufs vorgenommen. Historische Ereignisse aus verschiedenen Jahren werden auf ein einziges Jahr zusammengedrängt. Karls V. Sieg über Franz I., den König von Frankreich, dessen Gefangennahme, die Entsendung des Botschafters Dantiscus von Sigismund I. von Polen zu Karl V. und die Verleihung der Grandenwürde an Dantiscus fallen in das Jahr 1525. Die Botschaft Karls V. an Sigismund I. in der Sache des Kreuzritterordens gehört dagegen schon in das Jahr 1520. Unser Verfasser verlegt alle erwähnten Ereignisse in dieses Jahr, aber er verzeichnet die richtigen Daten in einer Fußnote, in der er die *Annalen* von Jan Kwiatkiewicz erwähnt. Es handelt sich also nicht um ein Versehen, sondern um eine bewußte Veränderung der historischen Wahrheit zugunsten der dramatischen Gestaltung.

Die Szene, in der Kaiser Karl V. den Dichter mit seinem eigenen Lorbeerkranz krönt, ist ein Hymnus zu Ehren der Dichtung.

Eine Kabale hat der Dichter in sein Drama eingewoben. Hugo verfällt, als ihm klar wird, daß nicht er selber, sondern der Gesandte Ioannes (in den Augen des Kaisers "bene meritus") die unbesetzte Stelle eines Granden einnehmen soll, der Eifersucht, die ihn bis zum mißlungenen Mordanschlag treibt. In seiner Wut, den Rivalen nicht losgeworden zu sein, schmätzt er den polnischen Gesandten und verdächtigt ihn geheimer Umtriebe mit dem gefangenen französischen König. Es gelingt ihm vorübergehend, das Vertrauen des Kaisers zu gewinnen, der den Befehl gibt, Ioannes bis zu seiner Abfahrt gefangen zu setzen, um einer Verschwörung vorzubeugen. So erhält der "Turm" ("Turris") in diesem Drama eine doppelte Bedeutung: er symbolisiert zum einen das Gefängnis (entsprechend dem soeben referierten Geschehen) und zum andern die Erhöhung in der Szene, in der dem Dichter der Lorbeer verliehen wird. Mehrmals wird, als "Refrain," der Vers wiederholt:

Incumbet humeris hic brevi Turris tuis.

Die Gefangenschaft des Ioannes dauert nur kurze Zeit. Hugos frevelhafte Umtriebe kommen ans Licht, als ihm in Gegenwart des Kaisers das Schwert entfällt, mit dem er Ioannes töten wollte. Dessen Gedicht zu Ehren des Kaisers beseitigt den letzten Verdacht. Die Situation verändert sich: Hugo wird ins Gefängnis geworfen, Ioannes dem Kaiser vorgeführt. Dieser klagt sich selber an, dem Verleumder Glauben geschenkt zu haben, und huldigt mit seinem Gefolge dem Gesandten aus dem fernen Norden als einem großen Dichter und Redner. Das Stück, das mit einer Szene des Waffentriumphs begonnen hat, endet mit einer Szene des Triumphs für die Dichtung. Der Dichter wird zum Symbol der Überlegenheit der Geisteskultur über die politische Macht.

Die Perioche überliefert keine Zitate aus Werken des Dantiscus, und es bleibt offen, ob der Text solche Zitate enthielt. Wir wissen wenig über seine formale Gestalt. Mit Bestimmtheit aber kann man sagen, daß der Verfasser dieses nur in einer summarischen Inhaltsangabe erhaltenen Stücks dramatisches Talent hatte. Er hat die Biographie des polnisch-lateinischen Dichters in lebendige Szenen gefaßt und die moderne Dramatik, die er kannte, sich zunutze gemacht.

Das hier vorgestellte Drama, das so lange vergessen war, verdient Beachtung als ein Dokument des Ruhms von Ioannes Dantiscus und als Exempel der polnischen Theaterkultur. Die Perioche, die ich zum Abschluß meines Aufsatzes in der oben erwähnten polnischen Zeitschrift veröffentlichte, soll hier folgen:

Legatus a corde Sarmatiae vox clamantis Joannes extra Desertum, oratoris in rostris disertus, olim a Coronato Poloni Poli Principe Sigismundo I ad Romani Imperii Augustum Carolum V expeditus et ab eodem attollentibus Eloquentiae et Scientiae alis in grandem grandium Hispaniae dignitatem elatus, nunc a Perillustri, Illustri ac Magnifica Ligatae Eloquentiae Juventute Regio Bathoreani Athenaei Societatis Jesu eodem titulo in capite anni coronata e mortalitatis cineribus in prototypum et metam metagymnastici actus dramaticis vinculis productus. Anno Legati de Coelo in terras pro nostra salute descendentis 1731. Pridie Kalendarum Augusti.

Argumentum

Nunquam gloriosius incedunt Mercurii, quam si Eloquii et Scientiae instructi alia a Coronatis Terrarum Numinibus e patrio coelo in alienum expeditur. Palpare libet hanc veritatem in Joanne, tam Polono quam Ausonio Orbi caro Legato, Sigismundi primi Poloniarum Regis, ad Carolum V expedito, qui fluida facundia et rara scientia ita dilectus evasit Carolo, ut eum grandem Hispaniae (qui summus honor est) creaverit. Penziger in 4. Mund. Monarch. Comp. disc. IV. Histor. 4.

Prologus

Genius Joannis legationis caractere accinctus viae, Morpheum in itinere legens, videt grandem Turrin in suos prolabi humeros, in iisque recumbere.

Interludium

Actus primus

Scaena prima. Carolus V onustus trophaeis victrici praecinctus laurea captivo praeceunte Francisco Galliae rege, /a/ summo cum triumpho ingreditur senatum, ubi occupato solio, mandat Franciscum custodiae, ipse vero salutat proceres a quibus etiam solennibus attollitur applausibus et Pater Patriae declamatur.

Scaena secunda. Volante adhuc per aëra plausu subit senatum Hugo. legatus a Carolo ad regem Sforciae /b/ expeditus datque nuntium ab Hispanis iterum reliquos rebelles victos esse Gallos, in quo conflictu etiam primum ex primoribus grandibus Hispaniae occubuisse.

Scaena tertia. Laetus Carolus hoc nuntio, pacatumque suum iam videns regnum, statuit expedire legatum ad Sigismundum Poloniarum monarcham, ut supplicantem sibi Theutonum Ordinem ad pacis foedera cum Sigismundo inducat. /c/

Scaena quarta. Supervenit unus e proceribus nuntians e Polonia venisse legatum, quo nuntio Carolus accepto, iubet totum senatum obviam ire, solo suo lateri adhaerente Hugone.

Scaena quinta. Ingressus Joannes senatum, orditur victorias Caroli, laurea decorare linguae, totusque in encomia Caesaris fluidissimae orationis effunditur flumine. Victus Carolus Joannis facundia, victricem herbam de suo capiens capite, Joannis coronat verticem, subiiciens:

Incumbet humeris hic brevi Turris tuis.

Librumque de statu Regni Hispaniae porrigit, quem evolvendum commendat.

Chorus primus

In Genium Joannis immersum libro irruit Genius Hugonis, ut eum e libro deleat viventium, sed Genius Joannis ictum calami ferrei oppositione voluminis eludit.

Interludium

Actus secundus

Scaena prima. Hugo aegro ferens animo advenam Joannem, nullis praevis meritis sic honorari, sibi vero pro tot legationibus cum molestia susceptis nihil simile praestari, Acheronta movet contra Caesarem, sed haec adhuc mitigat, spe succedendi in locum defuncti grandis Hispaniae. Illud vero maxime observat Caroli ad Joannem dictum: Incumbet humeris etc. etc. cum serio scrutatur, reperit in via nudum gladium, quem dum attolit, oculisque perlustrat, advertit inaratum:

Erit gladius hic clavis ad Turrim tibi.

Anceps contentorum, tam in Caesaris effato, quam in epigraphe gladii statuit adire Meringum.

Scaena secunda. Meringus properans ad senatum obviat Hugoni, quaeritque, quem evaginato expectaret gladio, cui Hugo reponit se invenisse in via dubiumque haerere super perplexitate inscriptionis. Quaerit ergo Meringum, quid sonaret illud Caesaris: Incumbet humeris etc. Meringus, vir ingenii acutissimi, sciens Hugonem bene meritum esse de Caesare, dicit: indicari sibi aliquam grandem dignitatem in Hispania, his verbis "Incumbet humeris Turris," a stemmate Turrium Hispaniae. Ad epigraphen vero gladii, respondet, si qui obices reperirentur, hoc gladio essent amovendi; similiter disserens: Clavis ad Turrim etc.

Scaena tertia. Commotus priori explicatione Hugo, quod praeter summa signa, favoris, etiam hic Joanni promitteretur honor, (quem sibi dari certo sperabat) exhilaratur posteriori, quod sublato e vivis Joanne tanquam obice, sit illum capturus. Et ubi meditatur de modo tollendi, cernit Ephebum properantem ad Theonem unum ex senatoribus, quem agnoscens esse Joannis, quaerit: sit ne quis apud Joannem; respondente Ephebo: solum in conclavi volvere librum, capit animum eum adeundi et insperate occidendi.

Scaena quarta. Suspenso pede intrat Hugo palatium, ubi videns solum Joannem in conclavi immersum libro, uno aggreditur ictu, sed Joannes imperterriti animo, sine ulla sui laesione, illum libro tanquam clypeo eludit, solum media voluminis confossa parte. Inaudiens vero strepitum advenientum Chraſci secretarii Joannis et Ephebi Francisci regis, cum litteris ad Joannem, ab ulteriores abstinet ictu. Ne autem suspicionem intentatae relinqueret caedis, simulat haec fieri a se ex confidentia, ut experimento probet, utrum Poloni sint ita generosi animi, prout per aures feruntur.

Scaena quinta. Egressus a Joanne Hugo, agitur furiis, quod opti-

mam nactus occasionem, suis non satisfecerit votis, quare calumniosa perdendi iam Joannem incedit via. Intrat enim senatum referens Carolo, quoad Joannes, immemor gratiarum, cum Francisco molitur contra Caesarem. Alteratus Caesar iubet Joannem duci ad Turrim, /d/ vigilantique circumdari milite, ut ibi sub honesta teneatur custodia antequam in Polonia expediatur, ne aliquas cum Francisco ageret pactiones. Librumque a se datum referri iubet, cuius rei spatham committit Theoni.

Chorus secundus

Genius Hugonis dum grandem lapidem velut alter Sisyphus in caput Genii attolit Joannis, ipse eodem desuper cadente obruitur.

Interludium

Actus tertius

Scaena prima. Joannes calumniarum sibi obiectarum ignarus properat ad senatum sed in ipso limine aulae ab obvio sibi Theone cum manipulo militum detinetur iubeturque statim palatio exesse et conferre se ad arcem dictam Turrim. Admiratus Joannes inopinam vicissitudinem pergit in assistentia custodiae militaris in arcem, quam subiens recolit illud Caesaris dictum verificari: Incumbet humeris etc. Theones vero indolens eius infortunio (erat enim amicissimus) petit reddi librum quem a Carolo acceperat, ut eum illi referat, quem casu aperiens incidit in folia perforata, quaerit, utrum talem acceperit. Sed a Joanne edocetur Hugonem gladio perfodisse, totaque series rei narratur.

Scaena secunda. Properans Theones cum accepto libro, invenit in area arcis codicem, ingenio et erudita Joannis manu concinnatum, quem ubi perlustrat, videt cultissime heroico carmine Caroli decantari victorias. Ingressus aulam offert Carolo librum, refertque medietatem esse ab Hugone prefixam, Joannem vero sola invidia esse delatum eo quod a Maiestate gratis cumularetur advena legatus, non vero Caesaris Hugo. Ut etiam omnem deleat suspicionem, porrigit libellum Joannis. Carolus relecto pauco carmine, summe delectatus, iubet ex nunc ad se duci Hugonem.

Scaena tertia. Adducto Hugoni in aulam exprobrat laesionem Carolus libri et intentatae caedis Joanni. Hugo ubi prosternitur ad plantas, excidit gladius, quem sub pallio semper portabat. Exasperatus Carolus nova suspicione, nonne etiam suae Hugo insidietur vitae, iubet e terra levare gladium, quem attollens Theones manifestat innocentiam Joannis et malitiam proditam Hugonis. Caesar versans gladium ubi incidit in illud: "Erit gladius hic clavis ad Turrim tibi"

Turri includi iubet /e/, ad Joannem vero totam expedit aulam, ad se invitandum.

Scaena quarta. Illachrymatur Hugo suo infortunio, quod pro Turribus Hispaniae, per quas intelligebat grandem grandium dignitatem, gladius evaserit clavis ad perpetui carceris turrim, ingeminansque illud: "Erit gladius hic clavis ad Turrim tibi" infert in ergastulum pedes.

Scaena quinta. Vix praetergresso limina regiae Joanni Carolus obvius occurrit, suam cito credulam accusans aurem. Ut autem moestum exhilaret Joannem, iubet festivas satyros celebrare choreas. Finito vero saltu in praemium erudite compositi libri, grandem creat Hispaniae et quae dignitas aenigmate hucusque obscurabatur: Incumbet humeris hic brevi Turris gratulatoris tuis, iam totius senatus gratulatorio illustratur ore.

Epilogus

Bathoreana Pallas Genium Joannis cernens Eloquentiae et Scientiae suffragio, grandibus annumerari Hispaniae, candidatorum nomina, in Domo Sapientiae ad altiores promovet honores. Post impositas vero emeritis capitibus coronas, annuae legationi et scaenico actui coronidem.

Ad M. D. T. O. M. G. B. V. M. S. L. O. C. H. nec non S.P.N. Ignatii venerationem.

/a/ P. Kwiatkiewicz in *Annal.* Anno 1525.

/b/ Idem *ibidem*.

/c/ Idem *ibidem* Anno 1520.

/d/ Arx dicta fuit Romae Turris. Baron.

/e/ Turres Romae dicebantur: perpetui carceres. P. Kwiatkiewicz.

Anmerkung

1. J. Starnawski, "Dantiscana," in: *Komunikaty Marzursko — Warmińskie* 1977, Nr. 2 (136), 177-96.



Neulateinische lyrische Dichtung im Ungarn des 18. Jahrhunderts und die antike Tradition

László Szörényi

In Ungarn wurde eine lateinische dichterische Schule im 17. Jahrhundert vor allem von den Jesuiten ins Leben gerufen. Das österreichische und ungarische Gebiet bildete eine gemeinsame Jesuitenordensprovinz; erst zu Beginn des 18. Jahrhunderts wurde ein Jesuitenkollegium in Szabolca errichtet, das seine Hauptaufgabe in der Wiederholung der Humaniora ("repetitio humaniorum") sah; später wurde eine weitere solche Schule auch im großen westungarischen Bischofssitz zu Győr (Raab) gegründet. Glücklicherweise blieb uns aus dem von der Mitte des 18. Jahrhunderts (1742–1773) stammenden Schriftgut dieses Instituts von Győr Material von circa einem Vierteljahrhundert erhalten, aufgrund dessen verhältnismäßig genau rekonstruiert werden kann, nach welchen Prinzipien, unter Berücksichtigung welcher poetischen Vorschriften und durch die Imitation welcher antiken Vorbilder die Jesuiten ihre Schüler die Verfassung lateinischer Gedichte lehrten. Zum Beispiel ist Mihály Paintners (1753–1826) Ovid-Nachahmung über Phaeton aus den *Metamorphoses* II. 1 überliefert.

Magna petis Phaeton, nimium temerarius annis
Incautis, vitae prodigus ipse tuae
Nondum sunt tantae juvenili in corpore vires
Non vigor tanto congruus officio.
Sors tua mortalis; plus quam mortale teneto,
incestis cujus tanta cupido tui.
Nescius affectas, quod nec contingere cuiquam
Possit, qui teneat regna beata Poli.
Cuique licet placeat, rapidas agitare quadrigas
ignifero qui tamen nullus in axe valet.
Qui fera terribili jaculatur fulmina dextra
non isthos currus Jupiter ipsus agat.
Et quid in hoc orbis spatio Jove majus habetur?

Scilicet haec soli credita cura mihi est.
 Ardua prima via est fessi qua vixque recenter
 viribus instructi mane feruntur equi,
 Alta nimis media est, et per sublimia ducens
 Unde mare et terras saepe videre placet.
 Sed timeo, et pavida trepidat formidine pectus,
 Ultima, quae praeceps, indiget arte via. . . .¹

Nach dem Gedicht sind die kritischen Anmerkungen des betreuenden Lehrers, Franz Xaver Muthsam, zu lesen. Zum Beispiel bemerkte er im Zusammenhang mit den Zeilen 13–14: "Dieser Satz hier ist – von den anderen getrennt – sehr unglücklich. Bei Ovid folgt er aus der Natur der Sache und knüpft sich an die anderen."

Ovid und Vergil zählten zu den Leitsternen der Jesuitendichtung – natürlich neben solchen neulateinischen Dichtern wie Jacobus Balde, Sidronius Hosschius, Owenus, Sarbievius usw. Die Jesuiten brachten vor allem eine epische Dichtung, zunächst in der Manier der Ovidischen *Metamorphoses*, später immer mehr im Bann der *Aeneis* hervor.² Etwa in der Mitte des Jahrhunderts erscheinen auch ihre ersten lyrischen Sammlungen. Der bekannteste Lyriker unter ihnen ist Pál Makó (1724–1793), der später namhafter Mathematiker wurde. Sein Band unter dem Titel *Carminum libri tres* erschien 1764 in Nagyszombat (Tyrnau).³ In der ersten Elegie des ersten Buches entschuldigt er sich gleichsam dafür, daß er kein episches, sondern ein lyrisches Thema gewählt hat. Seine dort personifizierte Elegie tadelt den Dichter dafür und fordert ihn auf, im Erstlingswerk seines dichterischen Schaffens ihr zu huldigen:

Da mihi primitias operum: grauioribus olim
 Cantibus heroum (nil moror) acta canas.
 Adprobo dicta deae; tacito sed cura recursat
 Materiae, numeris quae foret apta meis.⁴

Sie überzeugt den zögernden Dichter, daß nicht nur das "perpetuum carmen," das heißt das Epos, sondern auch die lyrischen Stücke, welche Ovid und Tibull schrieben, geeignet sind, dem Dichter poetischen Ruhm zu verschaffen. Pál Makó schrieb meist Episteln im elegischen Versmaß; einen beträchtlichen Teil machen seine poetischen Reflexionen aus, in denen er – außer seinen antiken Vorbildern – den Ruhm der großen Vorläufer der Jesuitendichter (Guilielmus Becanus, Sidronius Hosschius, Wallius, des nur andeutungsweise erscheinenden Thomas Ceva und des Ungarn Schez, der eigentlich ein Epiker ist) verewigt.⁵ In der Sammlung befinden sich jedoch auch Gedichte über sein persönliches Schicksal (z. B. "Cum ad mathesim Vienam mitteretur"), ja sogar einige Tierfabeln, Mythen und Gebete.

In der lateinischen Jesuitendichtung – wie auch in der ungarischen Lyrik des 18. Jahrhunderts – brachte Ferenc Faludi eine Wende. Faludi (1704–1779),

der in der Mitte des Jahrhunderts als ungarischer Beichtvater der Sankt Peterskirche jahrelang in Rom lebte, trat als Schriftsteller mit moralphilosophischen Übersetzungen auf, seine ungarischen und lateinischen Gedichte blieben zu seinen Lebzeiten ungedruckt. Seine lateinischen Gedichte, in seinem Notizbuch *Omniarium* aufgezeichnet und zum Teil bis heute unveröffentlicht, zeugen davon, daß Faludi nicht unverdient in die römische Arkadische Akademie gewählt wurde.⁶ Er verstand das Wesen der Arkadischen Akademie, verzichtete auf das barocke Ideal der Gelegenheitsdichtung der vorangegangenen Dichtergeneration und machte den Alltag, die Regungen des eigenen Lebens zu den Hauptthemen seiner Lyrik. Die interessantesten seiner Gedichte sind diejenigen, in denen er seine zum gleichen Dichterkreis gehörenden Freunde wie den weltbekannten Naturwissenschaftler Rogerius Boscovich charakterisiert. Auch das Gedicht, in dem er von einer verträumten Waldlichtung Abschied nimmt, bahnt den Weg zur Innerlichkeit des horazischen Dichtungsideals:

Huius Nympha loci sacrae custodia sylvae,
 Aeternum salve, perpetuumque vale
 Vos platani rapidos Phoebi quae frangitis aestus,
 Tuque susurranti fons (remoratus) aqua;
 Aeternum salvete mihi tuque optima rerum:
 Avia frondosis lymphæ sub arboribus.
 Hic ego dum licuit curas solabar acerbas
 Hic . . . et (amictæ) . . . gramine ripae
 O sopor, o blandæ volucres, o gramen et herbae
 Quam fuit hic animo vivere dulce meo.
 Este mei memores.⁷

Jedoch machten sich in erster Linie nicht die vor allem epische Ambitionen hegenden Jesuiten um das Aufblühen der lateinischen Dichtung im Ungarn des 18. Jahrhunderts verdient, sondern die neuangesiedelten Piaristen. Die erste Generation der Piaristen, die aus Polen, Schlesien, Mähren und den verschiedenen Ländern Deutschlands kam, verkündete und vertrat zunächst das Barockideal des 17. Jahrhunderts. Für ihre Poetik war der sog. "stylus Polonicus" charakteristisch; ihren komprimiertesten Ausdruck findet sie in der Poetik von Lukács Moesch (1651–1701) unter dem Titel *Vita poetica*⁸ (1697), die die behandelten Gattungen und Formen jeweils an einem Gedicht gleich demonstriert. Die Piaristen hatten aber keine eigene Ordenshochschule, deshalb gingen sie nach Tyrnau und lernten von den Jesuitenlehrern. Der Dichtung der zweiten Generation drückt also schon die Jesuitenpoetik ihren Stempel auf; ein bezeichnendes Beispiel dafür ist das Epyllion *Szegedis* (1731) von Jakab Fiala (1696–1733), das eine interessante Mischung der Ovidischen *Metamorphoses* und der von den Jesuiten propagierten Thematik der Landnahme und Frühgeschichte ist.⁹ Der produktivste Dichter dieser Generation ist Konstantin Halápy (1693–1752). Er versuchte sich in fast allen Gattungen, war je-

doch in erster Linie Epigrammatiker. Er lehnt sich an Martialis an, natürlich mit Blick auf Owenus. Er geißelt selbstverständlich nicht nur die in dem Repertoire von Martialis erscheinenden schlechten Dichter, betrügerischen Ärzte, liederlichen Frauen, sondern entlarvt — mit Blick auf die ungarischen Geschehnisse seiner Epoche — allgemein die Zwecklosigkeit jeglicher Ablehnung, hierbei wahrscheinlich besonders unter dem Einfluß des niedergeschlagenen Freiheitskampfes von Rákóczi.

In cives ob rebellionem vasallos.
 Saeva repugnantes gesserunt praelia cives,
 Libertas quantum contulit ista jugum!
 Qui bello vivere prius discorditer, horum
 Concordes animos una catena facit.¹⁰

Halápy steht auf dem halben Wege zwischen der barocken Üppigkeit des "stylus Polonicus" und einem die Einfachheit anstrebenden Klassizismus, dessen Stilideal nunmehr die Klarheit ist (wie er selbst formuliert: "in quo nulla hiulcarum Synaloepharum concava et praerupta, nulla contortarum Ellipsium aspera tubera; at limpida planaue congeries . . .").¹¹ Dieses Streben erscheint nicht einmal in seinen Epigrammen, sondern in seinen Fabeln am deutlichsten, die er im Band *Apologorum Moralium libri VI* (1747) sammelte. Hier lehnte er sich an Avianus und, in zweiter Linie, an Phaedrus an. Aller Wahrscheinlichkeit nach kannte er auch La Fontaine; die Piaristen befaßten sich in dieser Zeit schon mit der französischen Literatur, sie führten deren Lehre in einigen ihrer Häuser ein, und ließen französische Klassiker ins Lateinische übersetzen.¹² Halápy hatte Sinn auch für Dichtungen, die von seinen eigenen dichterischen Bestrebungen grundsätzlich abwichen. Ein Beweis dafür ist, daß er in den Anhang des vorhin erwähnten Bandes auch die umfangreiche Elegie des früh verstorbenen piaristischen Dichterfreundes Márk Koricsányi (1707–1752) aufnahm. Dieses Gedicht, das Koricsányi — auf Halápys Bitte hin — im Jahre 1747 schrieb, ahmt viele Dichter, von Ovid und Properz bis zu den Vertretern der zeitgenössischen arkadischen Dichtung nach, jedoch lösen sich all diese Anspielungen und entlehnten Motive im kraftvollen, mitunter an Zynismus grenzenden, philosophischen Pessimismus des Dichters auf. Für ihn bieten weder die Dichtung noch das Leben einen Sinn. Das goldene Zeitalter ist seiner Meinung nach endgültig vorbei, seine eigene Epoche ist bis ins Extreme verdorben und steht in Widerspruch zu dem wahren Ziel der Kultur. Außer dieser Elegie, die den Höhepunkt der lateinischen Lyrik im Ungarn des 18. Jahrhunderts darstellt, wurde von ihm nur seine selbstverfaßte Grabinschrift herausgegeben. Seine anderen Manuskripte sind bis heute unveröffentlicht. Es sei dieses Epitaph zitiert:

Ille ego, sub modica quem cespes condit arena,
 Ingenii vilis fabula facta mei.

Sum macer, et longus: titulus meus iste sit unus,
 Hic sit honos, haec laus, hoc decus omne meum.
 Cur macer, inquiris? nimirum praebita nunquam,
 Dum vixi, ingenio sunt alimenta meo.
 Musa mihi favit, nunquam Fortuna beavit;
 Sed veluti dubio lusit acerba trocho.
 Nil Patriae praeter vitam ultra debeo; pro qua
 Victima cum toto sanguine vita cadat.
 At tibi sit melior requies post funera, quisquis
 Manibus optata pace, Viator ais:
 Ecce coronatis, quem stare decebat in astris,
 Pauper in abiecta valle Poeta iacet.¹³

Die entscheidende Hinwendung zur Klassik verbindet sich mit dem Namen von Norbert Conradi (1718–1785). Auch sein Lebenswerk ist nur fragmentarisch bekannt, seine Gedichte harren zum Großteil noch der Herausgabe.¹⁴ Von großer Bedeutung ist seine Janus-Pannonius-Edition (*Libri III. poematum, elegiarum et epigrammatum*, Budae 1754); die Rückkehr zu dem größten ungarischen Vorbild zeigt symptomatisch, daß er mit der Tradition des Barock endgültig bricht und auf Anregung durch die antiken Dichter sowie des Vorbildes aus der Renaissancezeit die Gattung des längst vergessenen lyrischen Epigramms wiedererweckt. Der Stolz des Dichters und die Lobpreisung der Macht der Dichtung sind somit verständlich:

O voces, Divum munus mentisque ministrae,
 Queis loquimur quidquid spiritus intus alit.
 Voce peregrinos nobis sociamus amicos,
 Jungit quos caelum dividit, illa animos.
 Attrahit et dulci copulat praecordia nexu,
 Fortior est patria, sanguine, conjugio.
 Sauromatas Dacosque truces, Scythiosque phalanges
 Barbariemque omnem flectere voce potes.¹⁵

In erster Linie wurden Piaristen, jedoch außer ihnen auch Jesuiten und weltliche Geistliche Mitglieder der berühmten römischen Arkadischen Akademie. Der namhafteste von ihnen war János Krizosztom Hannulik (1745–1816), der in ganz Europa als der Horaz des 18. Jahrhunderts bekannt war.¹⁶ Er wurde in mehrere europäische Gelehrtenesellschaften gewählt, so auch in die der Stadt Helmstedt. Er stand in regem Briefwechsel mit Heyne aus Göttingen und Henke aus Helmstedt. Da ich über die Tätigkeit der anderen arkadischen Dichter andernorts schon geschrieben habe, möchte ich hier und jetzt nur einige Züge seiner Dichtung hervorheben.¹⁷ Er wählte sich vor allem Horaz zum Vorbild; so sammelte und stellte er seine Gedichte ebenfalls in vier Büchern Oden und einem Buch Epoden zusammen.¹⁸ Nach Varga,

dem Verfasser einer Monographie über ihn, folgte er bei seinen Horaz-Imitationen in erster Linie Sarbiewski; von dem polnischen Dichter übernahm er vor allem die Neuerung, anstatt der römischen historischen Gegenstände nationale zu behandeln. So konnte Hannulik der größte Vorläufer der frühromantischen Lyrik in ungarischer Sprache werden: sein den Ruhm der Vergangenheit heraufbeschwörender, die Verweichlichung der eigenen Epoche geißelnder, die Wiedergeburt des nationalen Charakters fordernder Ton wird später beim größten Dichter der ungarischen klassisierenden Präromantik, Dániel Berzsenyi, wieder auftauchen. Dem können wir noch hinzufügen, daß sogar die große romantische Ode, die als zweite Nationalhymne der Ungarn angesehen wird, Mihály Vörösmarty's 1836 verfaßter *Mahnruf* (*Szózat*), betreffs seiner Geschichtsbetrachtung und Ausdrucksweise Hannulik viel zu verdanken hat, der in der Zeit des nationalen Widerstandes nach dem Tod Kaiser Josefs II., im Jahre 1790, sein anonymes Gedicht *Ode ad Libertatem Hungaricam* veröffentlicht hatte.¹⁹ Unter dem Einfluß dieser Geschichtsauffassung schwanden natürlich die epikureischen Elemente von Horaz, und nur das stoische Menschenideal blieb. Dieser Stoizismus verdeckt zuweilen selbst die christliche Einfärbung und macht manches Gedicht von ihm zur reinen Offenbarung der Todesfurcht, zur modernen Neudichtung der Mimnermosschen Elegie. Zum Beispiel schreibt er in der Ode 33 des 4. Buches (*De Ineluctabili Mortis necessitate*):

Scilicet intereunt
Omnia, perque vices oriuntur, ut admonet annus.
Nos tamen occidui
Umbra sumus, nec fas dabitur revocare Caducas
Corporis exuvias.²⁰

Zur Bereicherung der neulateinischen Lyrik trugen auch Ungarns Protestanten — wenn auch sporadischer als die katholischen Orden — bei. Von ihnen ist der hochgestellte Regierungsbeamte in Siebenbürgen, Graf János Lázár (1703–1772), der bekannteste.²¹ Die Literatur beschäftigte sich bisher lediglich mit seinem umfangreichen Gedicht von der ungarischen Sprache, der auf deutsche, italienische und spanische Vorbilder zurückgehenden *Florida*, obwohl auch seine lateinische Sammlung *Opera poetica* (1765) äußerst interessant ist. In seinen Jugendjahren studierte er in Deutschland, war ein Schüler von Christian Wolf in Marburg. Der Philosoph schätzte den Eifer des jungen Ungarn, der bald sein Lieblingsschüler wurde. Nachdem Lázár im Jahre 1731 heimgekehrt war, übersetzte er auch mehrere Bücher Wolfs über Philosophie und Geometrie aus dem Deutschen ins Lateinische, leider blieben sie aber unveröffentlicht. Noch in Marburg, im Jahre 1728, huldigte er seinem Meister anlässlich dessen Geburtstages in einem längeren Gedicht, in dem er die ganze Enzyklopädie der Wissenschaften aufführt, um Wolfs universales Wissen zu beweisen.²² Auch die biblische Dichtung, eine von England ausgehende

Mode in der Mitte des Jahrhunderts, ließ ihn nicht unberührt. So faßte er den Sündenfall (*Lapsus reparatus*, 1724) sowie das erste Kapitel des Buches Hiob—letzteres in Hexametern—in Verse. Man muß unvermeidlich daran denken, daß ihm die seit dem heiligen Hieronymus währende Diskussion darüber bekannt war, ob Hiobs Buch nach antiken Metren gelesen werden kann.²³ Da er sich nicht an die Vorschriften zu halten hatte, die die Dichter der Orden im allgemeinen banden, konnte er sich sowohl über seine philosophischen Zweifel als auch über die Liebe viel offener äußern. Zum Beispiel zieht er den Sinn des menschlichen Lebens in seiner Trauerode anlässlich des Todes seines Freundes Mihály Teleki weit offener als alle Zeitgenossen in Zweifel und malt die aller Lebewesen harrende universale Vernichtung in den denkbar dunkelsten Farben.²⁴ Ein andermal verwendet er in einem zur Hochzeit von Antal Mikes verfaßten *Epithalamium* als Ausgangspunkt ein von anderen in dieser Epoche wohl nicht verwendetes, antikes Gedicht: das *Pervigilium Veneris*.²⁵ Seine Erinnerungen an Deutschland kehren auch später zurück: er verewigt z. B. die Schönheiten eines Kurbades im Seklerland, Lövétes, in einer Epistel, und bei der Schilderung der Ortschaft fallen ihm bald der Springbrunnen des königlichen Schlosses von Hannover, bald die Grotten in Kassel ein.²⁶ Manchmal gibt er die Quelle mancher antiken Anspielungen in Fußnoten an. Verwendet er ein Zitat, so setzt er es meistens in charakteristischer Weise neu ein. In einer langen Korrespondenz mit einem Jesuiten von Kolozsvár (dt. Klausenburg), István Biró, mahnt er zum Beispiel seinen Briefpartner, daß die Macht der Päpste über die Seelen nicht als absolut betrachtet werden darf, die Gnade liegt allein in Gottes Händen, und auch der Jesuit täte besser daran, wenn er seine Augen direkt auf den Himmel heftete:

Adtolle quaeso Tu quoque verticem
 Caelosque spectans, mitte leves humi
 Umbras, et *ingentem beatæ*
 Fumum, et opes strepitumque Romæ:

Omitte laudes Vatis, in arduum
 Quem tollis ultra quam meruit. Tuus
 Est ille mirator, simulque
 Ut valeas animo precatur.²⁷

Das eingefügte Zitat stammt aus der Ode 29 des 3. Buches der Oden von Horaz, dort bezieht es sich freilich darauf, daß Maecenas aufs Land kommen und den römischen Pomp verlassen soll.

Der letzte Dichter, dessen wir gedenken wollen, ist der jung verstorbene Studentendichter des Reformierten Kollegiums zu Debrecen, Pál Némethi (1758–1783).²⁸ Seine handschriftlichen Gedichte gab ein Professor in Debrecen, József Péczely junior, erst im Jahre 1830 heraus.²⁹ Némethi ahmte—außer Ovid und Horaz—in erster Linie Catull und Tibull nach. Auch er hatte

ein neulateinisches Vorbild, und zwar Petrus Lotichius aus dem 16. Jahrhundert. Außer seinen Gelegenheitsdichtungen sind die verstreuten Stücke eines Liebeszyklus am dauerhaftesten. Zunächst intoniert er die reine Erotik und versucht auf eine in der ungarischen Dichtung dieses Jahrhunderts ungewohnte Art und Weise die sich weigernde Jungfrau davon zu überzeugen, daß die keuschen Frauen auch Gott nicht lieb sind:

Tolle jugum Veneris: castas Deus odit, et ultrix
Cypria pro populo stat Venus ipsa suo.³⁰

Später hat er seine erotische Ausschweifung bereut, und nun betet er zu Jesus in der Elegie *Amor Meus crucifixus* so:

Altera flamma meos jam jam depascitur artus,
Jam tenet affectus altera flamma meos.
Te modo complectar, Te clementissime Jesu!
Crimina Tu meritis ablue nostra Tuis. . . .³¹

Die lateinische Lyrik Ungarns im 18. Jahrhundert verdient auch an sich schon die Erforschung und Erschließung des ungeheuer reichen Materials. Darüber hinaus besteht ihre entwicklungsgeschichtliche Bedeutung darin, daß sie die Entstehung der modernen Lyrik in ungarischer Sprache vorbereitet hat.

Anmerkungen

1. F. Szabó: "A költészet tanításának elmélete és gyakorlata a jezsuiták győri tanárképzőjében (1743–1773)" in: *Irodalomtörténeti Közlemények* 1980, 469–85, 480–81.

2. L. Szörényi: "De carminibus heroicis Ovidium Vergiliumque imitantibus a patribus Societatis Jesu provinciae Austriacae saeculis XVII–XVIII scriptis," in: *Acta conventus Neo-Latini Amstelodamensis*, Ed. by P. Tuynman, G. C. Kuiper and E. Keßler. München, 1979, 964–75.

3. *Carminum Libri tres* Conscripti a P. Paulo Mako e Soc. Iesu, Tyrnaviae, Typis Collegii Academici Soc. Jesu, Anno 1764.

4. op. cit. 2. *Elegia I. Praefatio*.

5. op. cit. 19. *Elegia VIII. Ad amicum*.

6. M. Szauder: "Faludi Ferenc a Római Árkádia tagja," in: *Irodalomtörténeti Közlemények* 1982, 448–51.

7. E. Nagy: *Faludi Ferenc Omniáriumának latin költeményei és jegyzetei*, Ipolyság, 1943. 33.

8. cf. I. Bán: *Irodalomelméleti kézikönyvek Magyarországon a XVI–XVII, században* Budapest, 1971.

9. cf. I. Téglásy: "A Hungarus-tudat kifejeződése Fiala Jakab 'Szegedis' című epyllionjában," in: *Móra Ferenc Múzeum Évkönyve Szeged* 1978/79, Nr. 1, 195–204.

10. Patris Constantini a Passione Domini e clericis regularibus *Scholarum Piarum Epigrammatum moralium, aenigmatum ac tumulorum libri VII*, Tyrnaviae, Typis Academicis Societatis JESU, Anno M DCC XLV. Lib. II. CXXXVI. p. 123.

11. I. Jelenits: "A latin nyelvű epigramma tizennyolcadik századbeli piaristák költői gyakorlatában," in: *Irodalomtörténeti Közlemények* 1969, 176–98, 182–83.
12. cf. A. Tarnai: "Lateinische Übersetzungen französischen Schrifttums im Ungarn des 18. Jahrhunderts," in: *Acta conventus neo-Latini Amstelodamensis*, 976–82.
13. E. Friedreich: *Halápy Konstantin piarista latin Költő emlékezete (1698–1752)*, in: *A temesvári kegyesrendi főgimnázium értsítője*, 1902/03. 1–55., loc. cit. 54–55.
14. cf. I. Jelenits: op. cit. und ders.: "Conradi Norbert: Sic est, conscripsi versus. . .," in: *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1969, 243–46.
15. I. Jelenits: op. cit. 195.
16. cf. Anm. 5.
17. L. Szörényi: "L'Arcadia latina nell'Ungheria del diciottesimo secolo," in: *Venezia, Italia, Ungheria fra Arcadia e illuminismo*. A cura die Béla Köpeczy e Péter Sárközy. Budapest, 1982, 293–304.
18. Ioannis Chrysostomi Hannulik e Scholis Piis *Lycicorum libri II*, M. Karolini, . . . 1780; *Lycicorum liber tertius, et quartus. Ac unus epodon*, . . . M. Karolini . . . 1781.
19. *Ode ad Libertatem Hungaricam. — Libertatem nemo Bonus, nisi cum anima simul amittit. CATO apud Sallustium.* — s.l., s.a.
20. Hannulik: lib.IV. Ode XXXIII. pp. 86–288.
21. R. Barth: *Gróf Lázár János élete és művei*, Budapest 1914.
22. Joannis com, Lázár . . . *Opera poetica Varii Argumenti*, Claudiopoli, 1765. — *Carmen Genethiacum in Natales Celeberimi [!] Domini Christiani Volffi Anno 1728*, pp. 12–20.
23. *Tentamen Poeticum ex Jobi Cap. 1–mo*, Lázár: op. cit. pp. 60–64.
24. op. cit. 67–82. *Carmen funebre In obitum III. S.R.I. Comitibus MICHAELIS TELEKI de Szék*, Aó. 1745.
25. op. cit. 87–88. *Ad Nuptias Comitibus Antonii MIKES Anno 1751*, 14. Februarii.
26. op. cit. 156–58. *Laus Acidulae Lövétensis in Sede S. Udvarhely*, Anno 1754.
27. op. cit. 126.
28. L. Varga: *Németi Pál, a debreceni kollégium latin diákköltője*, Debrecen 1940.
29. *Carmina Pauli Németi*, Edidit Josephus Péczely, Debrecini, . . . 1830.
30. op. cit. Nr. XXXIX. *Eroticon*, pp. 104–5.
31. op. cit. Nr. XLIX, pp. 118–20.

The Dramaturgy of Buchanan's Tragedies

John Wall

George Buchanan's four tragedies were a fruit of his teaching duties at the Collège de Guyenne in Bordeaux when he had to provide plays for his students to act.¹ His translation of the *Medea* was the first to be published together with Erasmus's versions of the *Hecuba* and *Iphigeneia in Aulide* in Michel Vascosan's Paris edition of 1544. *Jephthes sive Votum Tragoedia* appeared in Morel's edition of 1554. A translation of *Alcestis* followed in 1556, again published by Vascosan. Finally *Baptistes sive Calumnia* was published by Vautrollier in London 1577. However, the order of composition was different. Buchanan himself asserted:

Sed quae prima omnium fuerat conscripta (cui nomen est *Baptista*) ultima fuit edita; ac deinde *Medea* Euripidis.²

(But the play which was the first to be written entitled the *Baptistes* was the last to be printed; then came the *Medea* by Euripides.)

Even so the question of what was written when is not settled definitively, since the author wrote to Daniel Rogers on 9 November 1579:

Quatuor Tragoediae meae sunt editae, e quibus duae sunt e Graeco translatae. Medeam non in hoc scripseram, ut ederetur, sed cum Graecis literis absque magistro darem operam, ut verba singula inter scribendum diligentius expenderem: amicis importune flagitantibus edidi, cum Latinas literas Burdegalae docerem, ac fabulam singulis annis pueris agendam dare cogerer. In ea cum multa negligentius elapsa essent, post aliquot annos retractavi eam, et quaedam in ea vulnera ita sanavi, ut adhuc cicatrices alicubi appareant. Tres reliquas majore cum labore ibidem effudi.³

(Four tragedies of mine were published of which two are translations from Greek. I had not written the *Medea* to be published but so that, when

I was working on Greek without any teacher, I might attend very carefully to individual words while writing. At the urgent prompting of friends I published it when I was teaching Latin at Bordeaux and had to produce a piece to be performed every year by the pupils. Since many slips had crept in rather carelessly, after a few years I withdrew it and so healed some of the wounds in it, although even now the scars show at some points. The three other tragedies I put out with greater effort on the spot.)

The 1544 edition moreover states that the play was acted at Bordeaux in 1543. Very likely the acted version was a reworking of an earlier exercise, done at the same time as the *Baptistes* during Buchanan's first sojourn at the college between 1539 and 1543-1544. The *Jephthes* and the translation of the *Alcestis* seem to have been finalised during a second sojourn in Bordeaux between 1545 and 1547.⁴

Dr Sharratt has pointed out Buchanan's use of Euripides, Seneca, Lucretius and Terence,⁵ but more needs to be said of his dramaturgy since the vision of tragic heroism especially in the *Jephthes* is more than the sum of the models that lay before him. For instance, the ending of the *Baptistes* is arresting. Clearly the death of John the Baptist is not tragic. Although splendid with divine vehemence and a handsome face (*ille caelestis vigor / decusque vultus morte tristi emarcuit* [1325-26]), his grim death deserves no tears, according to the messenger who rebukes the chorus. Wretched people can bewail only the wretched dead (*mortuos miseri fleant / miserosque tantum* [1335-36]); the Baptist's death is due solely to Fortuna who kills the guilty and the innocent alike without being able to make them wretched; John has lived a good life, and so cannot have a bad death; he has died to support the truth of religion and the laws of their forefathers. Buchanan carefully removes any possibility that the Baptist may be seen as a tragic figure. There is not even awe provoked by the sight of him changing from prosperity to misery. The author seems to have observed that in Greek tragedies death need not entail wretchedness and he converts that fact to the Christian viewpoint. Dramatically, John's death is at best martyrdom, at worst a crime—but it is no tragedy.

The chorus accept the rebuke and own that they are mistaken. At first sight their final words look like conventional Senecan lament for their own sufferings in a world that can so wickedly kill a prophet. Yet it is more than this: all the sufferings are precisely the outcome of political corruption and insecurity. Even before John himself spoke, Malchus had accused him of stirring up disorder:

plebs audiat, plebs pareat, sit sobria,
 iniecta frena non recuset (139-40).

(the people should listen, obey, be prudent,
 not refuse the curbs imposed on them.)

Moreover, the queen's hatred was engendered not because of the prophet's moral outrage at her adultery but because he spurned her dignity, vilified the authority of the royal title, and subjected the sceptre to the lewd mob (902 ff.). The last choral ode (1264–1315) is especially bitter. The realm that ought to have been exemplary in devotion has become a "vitae specimen scelestae" (1269) where double suffering is inevitable—in affliction now, and with devastation to come through hunger, war, privation, and poverty (1313). However the chorus are not distinct from the "Davidis regnum Solymaeque turrets." They are an integral part of it, and are themselves also convicted by their own words. So now in this light—or rather darkness—the closing speech of the play makes clear that we have watched a tragedy that has befallen not an individual but an individual collective—the nation itself.

Buchanan's most audacious stroke is to embody the mediate source of evil in King Herod—that is not so remarkable—but at the same time to make us sorry for him—and that is deft. While accepting from the gospel account the character of an indulgent, vicious king who is nevertheless in some awe of the wild desert preacher, Buchanan does not present his vacillation as due to inherent weakness. If anything Herod seems more aware than anyone else of the duties and dangers of kingship. Both the queen and John make conflicting demands but their importunings converge dramatically in both being essentially partial and destructive of common happiness. Buchanan does not make the mistake of presenting Herod as a bad man with intermittent lapses into moral goodness. Always thoroughly self-interested, he is yet caught in a dilemma which is precipitated by the rash oath to Salome. That oath acts as a dramatic emblem. The play's omission of the famous dance is not so much because of prudery, but so as to concentrate dramatic weight on Herod's impossible choice. The scene even presents the queen speaking the truth ironically and unhelpfully. For the simple proposition that the king's role is to command what is just ("Aequa imperare regum est" [1204]) is no longer adequate, and the queen sneers that he does not seem to know yet (that is, in *this* case) what a king's functions are ("nondum mihi / regum videre nosse quae sint munera" [1219–20]). His sourest moment is when he realises that in pledging his word to a girl he has entrusted to her his safety, kingdom, wealth, and life itself (1246–49). The chorus's following reflections underline his baleful doom. Not only is David's kingdom to suffer, but Herod is the focus of its downfall: he causes the ruin and will himself be afflicted. Buchanan compounds the effect by allowing that Herod will continue for a time in apparent prosperity. But the lack of restraint in Herod's bloody pride and cruelty will be more than matched by God's restraint in waiting to call him to full account. Thus, surprisingly, it is Herod who bears some of the characteristics of a tragic hero.

The spectator must admire the way in which Buchanan has taken the demonic energy of Medea (in the play he was translating at the same time) and apportioned it to both the Baptist and Herod. The result of this dramatic play

is to make credible the major political theme. For adapting the usually suave genre of the dedicatory letter, Buchanan bluntly commends the play to the young James VI:

illud autem peculiarius ad te videri potest spectare, quod tyrannorum cruciatus et, cum florere maxime videntur, miserias dilucide exponat. Quod te nunc intelligere non conducibile modo sed etiam necessarium existimo, ut mature odisse incipias quod tibi semper est fugiendum (97).

(This play can seem especially apt for you since it plainly expounds the torments of tyrants and, when they seem most prosperous, their wretchedness. I think it not only useful but necessary for you to know this so that you may opportunely begin to hate what you must always shun.)

Here stands the truth that the play mercilessly exposes. There is no need, as has mostly happened in past surveys, to seek exact political paradigms for the characters in Scotland, England, or France. Nor, even in an age of religious conflict, is there necessity to take confessional sides. Buchanan has rather been stimulated by many contemporary events and people to display the conflict that ultimately is rooted deep in men's hearts and which constitutes the aboriginal Christian tragedy. As an aside, I would add that the anonymous seventeenth-century translation of the *Baptistes* would be on these grounds at least aptly attributable to the author of *Paradise Lost*, since the unexpected sympathy for Satan and that for Herod are curiously akin.

It was Buchanan who drew attention to the connection between his tragedy *Jephthes* and the contemporary dispute about vows carried on by Bucer and Latomus:

De votis scripto in tragaedia de voto Jephte meam sententiam ostendi cuius disputationis haec summa est: vota quae licite fiunt omnia servanda ac multi etiam sciunt Conimbricæ me orationem Barpt. Latomi super hac re contra Bucerum et legere libenter solitum, et semper laudare.⁶

(On the question of vows: I expressed my mind in the tragedy about Jephtha's vow. A summary of the discussion is this: vows which are made licitly must all be kept. And there are many people in Coimbra who know that I was accustomed freely to read the treatise of Latomus against Bucer on this matter and always to praise it.)

As McFarlane and Sharratt point out, he probably wanted an example of orthodoxy to sway his inquisitors favourably. Nevertheless I do not agree when McFarlane dismisses the continued use of the impious vow in the *Jephthes* (after the *Baptistes*) as only marginally important.⁷ The same dramatic importance of the vow shown in the earlier play is present also in the *Jephthes*. For the death of Iphis is no more due by the rightful demands of a vow than was the Baptist's death to Herod's vow. Symmachus dismisses Jephtha's anguish as a scruple

(732); the priest opposes the evil fulfilment of the vow on the grounds that the vow should never have been made in the first place (905); Jephtha admits that he has no excuse to defend his crime (929–31); Storge the mother rages that

Scelestā vota grata non sunt numini (1163),

(wicked vows are not pleasing to God)

especially when they violate a mother's joint rights. In addition, Iphis pleads her innocence (1215 ff.). Just as the dramatic purpose of the vow in the *Baptistes* was to emphasize Herod's bitter free-choice, so now even more clearly the play emphasizes that Jephtha compels himself readily and voluntarily (1160). His protest that he wishes the vow were at his discretion is feeble and short-lived. Almost at once he acknowledges the impious deed as his own:

. . . . hoc meum

nefas, meum istud est scelus totum, meae
immerita poenas pendis imprudentiae (1229–31).

(this sin is mine, the crime is totally mine: undeservedly you
[Iphis] suffer the punishment for my rashness.)

As he recognises the contradiction of the "nefanda sacra" vowed against God's will (1240–41) he offers his own life in substitution for his daughter's.

This is the point where Buchanan shows considerably more invention than in the *Baptistes*. In that play Herod makes his decision for mundane survival when threatened by the obsessively vengeful queen and by the zealot. He will indeed suffer but as yet has no inkling of disaster. Although the diagnosis of a profoundly sin-flawed world and the royal protagonist's plight are interesting, there is more assertion than dramatic demonstration. This is not so in the *Jephthes*. He may have had a crudely mistaken, fundamentalist view of a vow's obligation. He also certainly wishes to prevent future evil and to atone for the past. Nevertheless Buchanan does not allow easy escape into piety, and in doing so makes a bid for real Christian tragedy when Iphis forestalls her father — she makes a free offering of her life.

All along, the direct discussion of the vow has seemed a technical quibble. Its dramatic purpose, however, is to enable Iphis to be a redemptive figure without being another Iphigeneia (a play that Buchanan did not translate but certainly knew since it was published in Erasmus's translation with the Scot's translation of the *Medea*). Iphis readily consents to suffer and gladly offers her life (1267–69), so that her blood on the altar is expiatory (1295). Christ's repugnance to suffering in Gethsemane and the conformation of his will to the Father's so that the whole people might be free is paralleled now in the girl (1317–18). Like Saints Katherine, Juliana, and Margaret in the old *legenda sanctorum*, she is twice described as "animi virilis" (1332, 1410), and the Messenger reports her last words as a hymn in which she begs forgiveness for her people

by her atoning death (1413 ff.). The serenity of her healing death begins at once. Only Storge is unreconciled; and she extends the lament begun earlier by Jephtha. It epitomises the pain that human nature inevitably suffers in a world that resists the grace so obviously triumphant in Iphis:

solamen ipso luctuosius malo
quod leniendo exasperat malum vetus (1445-46).

(This consolation is more doleful than the evil itself; with
its soft touch it irritates the old ill.)

The way in which Iphis's final words model themselves on a hymn, such as the *Aeterne rerum conditor*, draws attention to Buchanan's substantial use of liturgical writings, and above all of the Psalms. So often these scriptural poems speak of the afflicted good man, desolate in a world where evil seems to prevail, where success turns to ashes for all except evil men. The primitive complaint occasionally dares to arraign God because the suppliant is utterly bereft of any other resource. While at times the petitioner recognises his own fault he has also to take account of the fact that suffering is the commonest and least penetrable of human experiences. Since there is no escape, only the naked realisation can survive that in God alone can there be redemption. As prayed by the Church, the mystery of human suffering is not dissolved but is subsumed in the free suffering of Christ. Throughout the *Jephthes* the Psalms resonate in such terms, beginning with the first two choral odes, Jephtha's first speech, and the Priest's argument. The Psalms, rather than the Book of Job, the *Miserere* (ps. 50 Vg.), govern the expression of Jephtha's anguish. It is apposite to recall that when the *Jephthes* was published without the other plays, every edition except one printed it together with Buchanan's Psalm Paraphrases. Indeed the reader of the paraphrases is likely best to appreciate the tragedy.

As may be expected there is a major component of *imitatio*, not least because a practical purpose of the play was its school-use as a pedagogical tool. However, the result is not to paganise a sacred subject. Rather, Buchanan exploits the raw harshness of the biblical story and expands it into a notable depiction of both suffering and grace. Nor is the play's sad world merely a representation of Senecan pessimism. The limitations of man embodied in Jephtha are not those of a hero in Classical drama, but translate the desperation of the Psalms. The mistaken vow is not a simple butt for preacher or reformer to excoriate. To focus our understanding we might recall Shakespeare's view of the same man in *Henry IV Part 3* when the forsworn Clarence excuses his treacherous return to dubious loyalty by claiming,

To keep that oath were more impiety
Than Jephtha's when he sacrificed his daughter (5.1. 90-91).

Both playwrights saw the moral ambiguities leading to conflict that are implicit in the scriptural account. By reducing the dramatic presence of Iphis's death, which is scarcely if at all reported, Buchanan has shaped his material to portray in a non-Christian a Christian tragic hero. In both the *Baptistes* and the *Jephthes* we have neither solely didactic imitation nor biblical exegesis, nor polemic. In the unexpected heroes Herod and Jephtha, the plays—above all the *Jephthes*—take us to the suffering heart of a form of Christian tragedy. I am sure that a good acting-version of the plays could be prepared and successfully presented today.

The University of Tasmania

Notes

1. George Buchanan, *Tragedies*, ed. P. Sharratt and P. G. Walsh (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1983). Latin quotations from the plays are all from this edition, although I have not always reproduced their translation.
2. George Buchanan, *Vita* in Ian D. McFarlane, *Buchanan* (London: Duckworth, 1981), Appendix G, 542.
3. George Buchanan, *Opera Omnia*, ed. T. Ruddiman, rev. P. Burmann (Leiden: Langerak, 1725) 2:755.
4. McFarlane, *Buchanan*, 94; see also 119 and 378 for a fuller but more scattered treatment of the question.
5. P. Sharratt, "Euripides latinus: Buchanan's Use of his Sources," in *Acts of the Fourth Neo-Latin Congress: Bologna* (in press).
6. G. J. C. Henriques, *George Buchanan in the Lisbon Inquisition* (Lisbon: auth., 1906) 25.
7. McFarlane, *Buchanan*, 382.

Vergil in Wien:
Bartholinis *Austriados Libri XII*
und Jakob Spiegels Kommentar

Gerhild Scholz Williams

No one can number the small signs which may revive this distant figure. . . .
(William Gass, 1985)

Die Figur, in unserem Falle Maximilian I., der Kaiser, der Letzte Ritter, setzt sich zusammen aus vielen Zeichen. In Literatur-, Kunst- und Geschichtswerken lebt sie, für immer dem interpretierenden Eifer der Nachwelt überantwortet, einmal der letzte Ritter und erste Kaiser, andere Male umgekehrt, je nach den ideologischen Windrichtungen des Betrachters. Episch rückwärtsgewandt trägt er dem Vergilschen Aeneas und den mittelalterlichen Helden seine Schuld ab, und vorwärtsgewandt verbürgt er die Größe Österreichs, die universale Friedenherrschaft.

So jedenfalls entnehmen wir es Bartholinis Mammutwerk, den zwölf Büchern der *Austrias* – zwölf Bücher, mit Jakob Spiegels Kommentar über 300 Seiten, da selbst der zeitgenössische Leser die epische Allegorie nicht immer ohne Hilfe entschlüsseln konnte; “Intertext” (“sunt his intertexta ex physicis, astronomicisque petita loca. . . .”)¹ nennt Vadian Spiegels Beitrag zu Bartholinis Werk, “prodesse et delectare volens.” Es geht um den Bayrischen Erbfolgekrieg (1504), in dem sich Pfalzgraf Rupert und Maximilian I. feindlich gegenüberstanden, da Maximilian das Erbe Georgs des Reichen von Bayern-Landshut nicht – wie erwartet – an Ruperts Frau Elisabeth, sondern, als an die Krone zurückfallendes Schwertlehen, an dessen Neffen Albert und Wolfgang von Bayern-München weitervergab.

Nüchterne Belehrung tritt neben kunstvolles und wortreiches Herrscherlob, Schlachtenbeschreibung und Zukunftsvisionen begleiten Götteraktionen und Menschenkämpfe. “Eruditio” und “maiestas,” so Gianfrancesco Pico della Mirandola an Bartholini, verbinden sich zum Erinnerungs- und Ruhmeswerk. Unsere Aufmerksamkeit gilt besonders dem Ersten Buch der *Austrias*, Text und Intertext, dessen Rolle in der Gesamtstruktur des Werkes einerseits und Bartholinis kreativer Auseinandersetzung mit dem vergilischen Vorbild andererseits.²

Das erste Buch, dessen größter Teil dem Abstieg Roberts in die Unterwelt gewidmet ist, dient zur Einführung, die Hauptthemen werden vorgestellt, das Ende angedeutet, die Gegner beschrieben. Die Auseinandersetzung entfaltet sich in drei ineinandergreifenden und sich gegenseitig bedingenden Sphären: in der kosmischen, in der politischen und in der persönlichen, oder, um es mit William Gass zu variieren, Bartholini stellt Maximilian als "public figure, inner man" und in seinem Milieu dar.³ In der kosmischen Dimension stehen sich zwei Göttinnen feindlich gegenüber, Pallas und Diana. Pallas protektioniert Rupert, der im Epos Robert heißt, und Diana, die Schutzgöttin der Jäger, steht Maximilian zur Seite. Am Ende trägt Diana den Sieg davon, jedoch nicht, ohne daß über lange Seiten hin in Dialogen, Monologen und Kommentaren die Gründe erläutert werden, warum es so und nicht anders sein kann. Der Größe des Hauses Österreich, sprich dem Willen des höchsten Gottes, kann niemand im Wege stehen. Pallas erkennt schließlich, was der Leser nach gründlichem Spiegelkommentar zu den Stichworten *providentia* (156) und *Frieden und Recht* (51) schon lange weiß, daß das Schicksal seinem Lauf folgt, wenn es erst einmal in Gang gesetzt ist.

Der Kampf zwischen Robert und dem Kaiser, Rupert und Maximilian, der Fürstenopposition und dem Kaiser, das eigenwillige Verstoßen des jungen Pfalzgrafen gegen das Königsrecht, bilden die politische Dimension des Werkes, sein Milieu. Das Erste Buch und sein ambivalentes Ende lassen keinen Zweifel aufkommen an Bartholinis realpolitischem Anliegen, an seiner klaren Parteinahme für den Kaiser.

Letztendlich, schwerer zu identifizieren, finden wir die Privatsphäre, die Menschen, die sich gegenüberstehen, die ihre Rolle im Götter(Gottes-)plan spielen, deren Leben aber auch weniger metaphysische Sorgen bringt, Angst, zum Beispiel, Zweifel und schlaflose Nächte, Neid, Jähzorn und Kleinmut vor der Schlacht, wie etwa im Buch VI, wo Pallas den niedergeschlagenen Robert findet und ihm gut zureden muß, damit er in die Schlacht zurückkehrt. Auf der Gegenseite zeigt die öffentliche Geste des Erbarmens Maximilian als den großmütigen Kaiser, aber auch als den tugendhaften Menschen. Wiederholt erscheint er friedenswillig und beruhigend, "placido Caesar germanice vultu" (II, 61), eine Beschreibung, die auch im *Weisskunig* die Erhabenheit und innere Ausgeglichenheit, die olympische, die göttliche Ruhe ausdrücken und allen sichtbar machen soll.

Demgegenüber zeigt sich Roberts Wut, Aufgebrachtheit und Unbeherrschtheit doppelt grenzenlos, negativ und zerstörerisch. Robert vergeht sich gegen die kaiserliche Gewalt, sein Rebellengeist wird angestachelt von der Kriegslust der Göttin Bellona. Stolz auf ihre Vernichtungsarbeit in Troja, Theben und anderen Kriegsschauplätzen, überlegt die Göttin, auf einer ihrer Luftreisen über dem nördlichen Europa verweilend, ob es nicht an der Zeit sei, die Deutschen ihre Macht spüren zu lassen. Gesagt, getan. Ein alter Händel ist schnell bei der Hand. Schon stürzt sich die Kriegsgöttin, gefolgt von den

Erinyen, auf die Städte der Pfalz. Die Eumeniden schütteln ihr Schlangenhaar, der Kampf gegen den Kaiser beginnt. Robert, von Wut entbrannt über den vermeintlich ungerechten Verlust seines Erbes, stellt sich aus Übermut, verletztem Stolz, aus Machtgier und Kampfeslust gegen Recht und Gerechtigkeit, gegen legitime kaiserliche Herrschaft. Das Gegeneinander von Maximilians Ruhe und Besonnenheit und Roberts heißköpfiger Wildheit trägt dem Geschichtsbild des jungen Antagonisten der Krone Rechnung. Zeitgenossen sind sich darüber einig, daß Unbesonnenheit und falsch exerzierter Wagemut viel zu der Niederlage des jungen Fürsten beigetragen hatten.⁴ Wiederholten Bemühungen Maximilians, den Streit, zwar in seinem Sinne, jedoch gütlich auszutragen, stellte sich Rupert entschieden entgegen: Gegen den Wunsch Maximilians, das Erbe unter den Neffen und der Tochter zu teilen, und damit Machtballungen zu verhindern, beruft sich Rupert auf das natürliche Erbrecht, was Elisabeth das Ganze zuspricht. Um 1504 ist Maximilian stark genug, dieser Auseinandersetzung im Vertrauen auf viele Verbündete — ein neutrales weil auf Mailand wartendes Frankreich, ein relativ friedliches Venedig — ruhigen Gemütes entgegenzusehen. Bartholinis Charakterzeichnungs- und Stimmungsbarometer beider Männer trägt diesem Tatbestand voll Rechnung.

Der ausbrechende Konflikt führt Rupert ins Exil, verbannt im eigenen Land von dem, was er für das Seine hält, denn Maximilian hatte die Brüder Albrecht und Wolfgang von Bayern-München schon am 30. Januar 1504 mit dem zurückgenommenen Erbe belehnt.⁵ Der Weg zurück aus dem Exil wird für Rupert mit dem Tod enden, das Erste Buch bringt, klassisch verschlüsselt, diese Information. Jähzornig reißt Rupert weitere Reichsfürsten in die Auseinandersetzung. Dem Wahnsinn des drohenden Bürgerkrieges steht die Warnung entgegen, die wiederum den Ausgang vorausahnen läßt:

Quo ruitis miseri. Quae tanta exordia Martis.
 Quodue paratis opus. Quae uos socialibus armis
 Impellit rabies. Satius si bella, furorque
 In Turcas translata forent . . . (8)

(Wohin, ihr Wahnsinnigen, ihr Unglücklichen? Warum ein so gewaltiger Anfang des Krieges? Was bereitet ihr vor? Welcher Wahnsinn treibt euch in den Bürgerkrieg? Es wäre besser, wenn ihr die Furien des Krieges gegen die Türken entfesseltet.)

Aus der Wut, der Wildheit, der Raserei ("rabies") ergibt sich ein zweiter, schwerer Fehler: Der ausbrechende Bürgerkrieg hält den Kaiser von wichtigeren Aufgaben fern, von dem Kampf gegen die Ungläubigen, gegen die Türken, verhindert den gottgewollten Kreuzzug. Furien haben die Türken zum Krieg gegen die Christen angestachelt, Maximilians Kriegspläne gegen sie werden zum kosmischen Kampf gegen die Mächte der Dunkelheit, der Un-

terwelt. Aus Apollos Mund hören wir seine Berufung. Maximilian hatte für 1504 einen Romzug geplant, und gehofft, danach weiterzuziehen nach Konstantinopel und ins Heilige Land. Historiker sind sich darüber einig, daß die militärischen und damit die finanziellen Anstrengungen für den Pfälzlerkrieg die Reichsressourcen derart erschöpft hatten, daß eine sofortige Wiederaufnahme dieser Pläne nach Kriegsende unmöglich war. Als der Kaiser einige Jahre später ähnliche Vorsätze in die Tat umsetzen wollte, hatte sich die politische Lage in Europa, besonders die Stellung Frankreichs so entscheidend verändert, daß an einen Kreuzzug nicht mehr zu denken war. Es ist offensichtlich, daß Bartholini eingehend die politischen Hintergründe diskutiert und kommentiert, die dem Werk trotz seiner sorgfältigen Umsetzung in den Mythos den Handlungsverlauf aufzwingen. Eine "alberne Göttermaschine" hatte es Joachimsen deshalb einmal genannt.⁶ Auch Friedrich Schubert, der als einer der ersten Literaturwissenschaftler sich mit dem Werk beschäftigte, hat nicht zuviel Gutes über das Epos zu sagen, "schwülstig-glänzend," "unstet und verworren" kritisiert er Bartholinis *tour de force* durch die imperiale Politik.⁷ Im Vergleich mit den großen Vorgängern Homer und Vergil wirft er Bartholini Schwächlichkeit und Parteilichkeit vor, geschichtliche Ungenauigkeit, literarische Übersteigerung, Schwerfälligkeit und Bombast.

Dasselbe Werk läßt den Kommentator Spiegel zu ganz anderem Urteil kommen: Er und seine Zeitgenossen glauben nicht mehr an das Pantheon, sondern die politischen und dynastischen Wirren des frühen 16. Jahrhunderts werden im respektierlichen Gewand der alten Epen dargeboten, die Würde des Stoffes verlangt ein würdiges Medium. Anstelle von Priam, Anchises, Aeneas und Achilles treten die Antagonisten Robert und Maximilian und deren Parteigänger; nur ein klassisches Motiv fehlt, und dies ist ein Grund, warum das Gewicht allzustark auf dem Thema der dynastischen Geschichte des Hauses Habsburg ruht, wir vermissen alle und jede romantische Verwicklung. Die Helden dieses Epos haben für Frauen keine Zeit, die einzigen, die wirklich ins Gewicht fallen, sind die Göttinnen, und selbst Venus zeigt sich unerwartet zurückhaltend. Da Liebeshändel und leidenschaftliche Verwirrungen fehlen, müssen andere Konflikte über 300 Seiten (Spiegelkommentar mitgezählt) unser Interesse wachhalten. In der Auseinandersetzung des Kaisers mit den Fürsten stehen sich Kreativität und Zerstörungslust gegenüber, Wachstum und Verfall, Ordnung und Chaos. Auf der einen Seite, wir wissen auf welcher, finden wir jeweils Maximilian und seine Partei, auf der anderen Robert. Schwarz-weiß sind nicht die Farben Bayerns, und Bayern verliert hier ja auch. In des Kaisers Richtspruch, in seiner Warnung ("Duces . . . impellit rabies") spricht die Sprache der Ordnung gegen das Chaos; jedoch Robert in seiner Unruhe, "bella movens animo," hört nicht, ja, stürzt sich in die Schlacht mit einer Siegesgewißheit, von der es sich später herausstellt, daß sie einer Fehlinterpretation des Orakels folgt,

ne dubita, dabitur requies, finisque malorum.
 Nam te victurum promittunt numina, Regem.

(Zweifle nicht, Frieden, Ruhe werden kommen, das Ende der Leiden.
 Dir ist versprochen ein Sieg eines Königs) (34).

Was soviel heißt, wie "halte dich nicht zurück, dir ist ein Sieg zugestanden von einem König." König Pyrrhus erhält dieselbe Antwort von dem Orakel in Delphi, bevor er gegen die Römer zieht: "Aio te Romanos vincere posse" (Ennius, *Annales*). Robert handelt wie Pyrrhus im Wahn des kommenden Sieges. Der junge Pfalzgraf, der sich nicht dem gerechten Schiedsspruch des Kaisers beugen will, folgt in seiner Verblendung der göttlichen Prophetie auf dem falschen Weg. Sein Schicksal muß sich erfüllen, nachdem er diese Wahl getroffen hat. Er interpretiert in seinem Sinne, genarrt von seinem verletzten Ehrgefühl, seiner Kampfeslust. Darin liegt Bartholinis Verurteilung des nichtchristlichen Glaubens an die im Voraus erkennbare Zukunft: Wer in die Geheimnisse der Zukunft einzudringen sucht, sich an dem Numinosen vergeht, der wird auf den falschen Weg geleitet, verführt.

Maximilian fragt nie, er erfährt zwar Einiges über seine Rolle im Plan des höchsten Gottes, aber immer nur, weil er unfehlbar seine Pflicht tut und alle seine Tugenden im Dienst Österreichs, d.h. im Dienst Gottes aktiviert. Er erhält seine Botschaften von dem höchsten Gott Zeus selbst, die Boten sind Merkur oder, oft indirekt, Apollo. Maximilian beschwört keine Toten, die Ewiglebenden sind auf seiner Seite, auf der Seite Österreichs. Die Götter lügen nie, aber der Mensch kann und wird sie mißverstehen, wenn er versucht, ihre Geheimnisse zu ergünden.⁸ Spiegel kommt mehrere Male auf diesen Punkt zurück, stellt die nichtchristliche und die christliche Haltung zur Zukunft einander gegenüber. Der Christ glaubt, seine Gewißheit liegt in diesem Faktum allein. Robert mißversteht nicht nur, was ihm von dem Seher vermittelt wird, er bleibt auch blind gegenüber dem, was ihn persönlich betrifft, er weiß nichts von seinem kommenden Tod und, was noch schlimmer, da zukunftsraubend, ist, nichts über den Tod seiner Frau und seines Sohnes. Die Mächte der Unterwelt, die er angerufen hatte, schicken in Buch zehn die todbringende Krankheit, die Pest, der Robert und seine Familie zum Opfer fallen, ein ruhmloser Tod in der Tat.

Als Besucher in der Unterwelt wandelt Robert auf Aeneas' Spuren, oder so könnte man meinen, bis man merkt, daß diese Reise eine grundsätzlich andere ist: Aeneas, der Erwählte, erfährt dort sein Schicksal. Er hört aus dem Mund seines Vaters Anchises die Verkündigung der trojanischen Ruhmeherrschaft im neuen Land, in Rom. Auf seiner Wanderung durch das Totenreich, unterrichtet ihn Anchises über dessen Bewohner. Er sieht den Steuermann Palinurus und hat eine letzte Begegnung mit der liebesverzweifelten Dido. Am Ende kehrt er, bestärkt in seinem Sendungsbewußtsein, zu

seinen Leuten zurück. Genau in der Mitte des Epos, in Buch sechs, signalisiert Aeneas' Reise in die andere Welt die epische Wende, den Zug in die Geschichte. Der Abstieg ist die Suche nach Wahrheit und Tugend; am Ende wird Tugend mit Wissen belohnt. Aeneas' enger Blickwinkel eines Vertriebenen, eines ruhelosen Wanderers auf einem ruhelosen Meer, weitet sich, er sieht das große Muster, sein Heroenschicksal und sein Geschichtsverständnis verbinden sich in der Apotheose des römischen Herrscherhauses, in Kaiser Augustus.

Alles das ist nun ganz anders für Robert: Nicht Maximilian, der im Voraus bestimmte Sieger, der strahlende Stern in der Krone Österreichs, sondern Robert, dem die Zerstörung bevorsteht, sucht bei den Vorherigen Rat (I,10,11). Er geht mutig — folgt er doch dem Rat seines Vaters — und beschützt von dem Schild, dar, Achilles' Göttergabe ähnlich, die Geschichte der glorreichen Taten der Pfälzer zur Schau trägt. Er geht, um den Ausgang des Krieges zu erfahren. Stolz und seiner Sache gewiß präsentiert er sich seinem Schwiegervater, der ihm am Eingang begegnet und ihn durch das Totenreich geleitet. Auf Roberts Frage, wie denn die Toten dazu bewegt werden könnten, sich zu zeigen, antwortet Georg,

solum nos improba Vatis . . .

Vis trahit ad Superos, invitaque cernimus astra. (26)

(Nur die ungeheure Kraft des Sehers zieht uns nach oben, die unwilligen Sterne ansehend).

Die Oberwelt, die Welt der Lebenden, reagiert mit Horror auf dieses Schauspiel, die Welt verkehrt ihren Lauf:

Nam potis est, Phoebumque retro, coelique meatus
Vertere, et ex atris convellere nubibus ignes. (26)

Für diejenigen, die glauben, daß hier Wahrheit zu finden sei, kommt die scharfe Warnung:

Furor est secreta movere
Fatorum, Vates: sed finge arcana Thyoneus
Et populus mersura tibi monstraverit arma
. . . o miseri tristes praenosse labores
. . . Fata immota manent . . .

(Es ist Wahnsinn, wenn der Seher die Geheimnisse des Schicksals aufspüren will . . . Was hilft es, Ihr Unglücklichen, im Voraus die traurigen Mühen zu kennen, Unglück zu kennen, bevor es kommt? Das Schicksal ist unveränderlich und nimmt seinen Lauf.)

Nur diejenigen, die tugendhaft und unberührt von Machthunger bleiben, werden die Sterne des Paradieses sehen, "nostris Elysium," und dazu gehört nun sicher nicht Robert. Die Schatten, die Robert auf Weisung seines Schwiegervaters betrachtet, sind solche, die seine Sünden teilen, machthungrige

Römer, blutrünstige Kämpfer in unheiligen Bürgerkriegen, alle haben nicht um der Gerechtigkeit willen Blut vergossen, sondern aus Zerstörungslust und Machthunger. Die Stimme des Sehers zwingt nur diese ans Licht. Deutschland, so das Orakel, wird es anders bestimmt sein, gerechte Kriege bewahren es vor der Zerstörung:

... Saepe fuit pugna, et quantum Germanice cladum
 Perpressus fueris, quoties nec abiveris aequo
 Marte tui servant bellum memorabile Fasti. . . . (30)

Die Unterwelt öffnet sich Robert auf die Intervention des Sehers, der kraft seiner Gesänge — "carminibus Magicis" — die Schatten hervorruft. Die so Gerufenen verkünden die Verwüstung des Landes, färben das Wasser des Rheins rot mit dem Blut der Gefallenen.

Die Götter folgen dem Krieg zwischen Robert und dem Kaiser mit Aufmerksamkeit und Engagement, Pallas auf Seiten Roberts und der Pfälzer, Diana zusammen mit Zeus hinter Maximilian. Pallas' Zorn gegen die Österreicher hat mythische Gründe: Verärgert über eine falsch verstandene Aggression der Österreicher gegen ihren Tempel, attackiert sie die Unschuldigen und deren künftige Götter, obwohl sie sehr wohl weiß, daß eines Tages dem Hause Österreich ein Prinz geboren wird, der die Siegesfahnen über den Bosphorus und tief hinein nach Afrika tragen wird. Maximilian als Kreuzfahrer, Messias, christlicher Alexander, neuer Herkules, all das kennen wir aus den panegyrischen Schriften, aber auch aus den zeitgenössischen Chroniken. Die populärste unter ihnen, die Schedelsche Weltchronik, endet in einem großartigen Crescendo imperialen Sieges über die Feinde, die das Reich von innen und von außen bedrohen (Blatt CCLVII).⁹

Pallas weiß, was kommt, und doch stellt sie sich dem Schicksal entgegen, wie kann ihr Schützling Robert weiser sein? In der Mitte des Epos, im Sechsten Buch, wendet Robert sich entmutigt von der Schlacht ab, Pallas muß ihn an seine Aufgabe erinnern. Sie trägt ihn durch die Lüfte zurück zu seinem Heer, und Bartholini nimmt die Gelegenheit wahr, die Schlachtenordnung aufzuführen. Die beiden feindlichen Heere stehen sich, zum Kampf bereit, gegenüber, Robert auf dem Weg zu seinem Tode, Maximilian vor seiner Verherrlichung. Die momentane Verzögerung im Ereignisverlauf, wie er im Ersten Buch aufgezeigt worden war, ist vorüber, der Weg zur Lösung frei. Dem Leser von Bartholinis Werk gibt die simultane Erfassung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft die Gewißheit, daß der Verlauf der Geschichte nicht irrationale und willkürliche Abfolge von Ereignissen ist, sondern Fortschritt, geplante, stufenweise Enthüllung göttlichen Willens, wo die Taten der Helden und Antihelden gleichermaßen ihren Sinn finden. Die narrative Gegenwart steht in einem signifikanten Verhältnis zu der wirklichen Gegenwart, Robert zum Kaiser, wie Rupert zu Maximilian.¹⁰

Spiegels Kommentar begleitet Bartholinis Text, manchmal profus, manch-

mal nur in kurzen Stichworten den Text erläuternd, selten direkt Stellung nehmend zu dem, was in dem Epos vor sich geht. Spiegel ist geübt in diesem Metier, hat er doch schon Scholien, Kommentare dieser Art, zu Reuchlins *Henno*, zu Gianfrancesco Picos *Staurostichon*, zu Gunther von Pairis *Ligurinus* geliefert. Für seine treue und gelehrte Arbeit als Maximilians Privatsekretär und allgemein im Dienste der Habsburger, wurde er 1529 zum Pfalzgrafen erhoben.¹¹ Spiegels Stil ist listenartig nüchtern und trocken, seine Prosa steht im gewollten Gegensatz zu der flamboyanten Poesie seiner Vorlagen, deren Höhenflüge er immer wieder auf den Boden der gelehrten Instruktion und Klärung herunterholt. Sein theologisches und politisches, sein geschichtliches und literarisches Wissen ist immens, aber besonders zeichnet er sich durch seine Gelehrtheit auf dem Gebiet der Rechtsgeschichte aus. Hier bringt er seine Hauptleistung, er veröffentlicht im Jahre 1539 das *Lexicon Juris*. Fest auf der Seite des Kaiserhauses engagiert, versäumt er es nie, auf die ruhmreiche Geschichte der *Domus Austriae* hinzuweisen. Seine Kommentare sind Lehrbücher, Kompendien, in denen Fragen der Geographie, der Mythengeschichte, der Literatur eingehend diskutiert werden, wo er aber auch die geläufigen Lehrmeinungen zur Magie, zur Rolle der Fortuna, zur Stellung des Christen im Universum, über den guten, christlichen, und den schlechten, nicht christlichen Tod referiert. Nie verfängt sich Spiegel in die syncretistischen Gedankengänge, die Giovanni Pico, dessen Neffen Gianfrancesco Pico Spiegel zu seinen Freunden zählte, und dessen *Staurostichon* er kommentierte, nahe an den Kirchenbann brachten. Sein Hauptinteresse gilt, wie aus seinem Lebenswerk hervorgeht, dem Gesetz, dem Recht, und an seinem Herrscherbild ist dies der Zug, den er wiederholt und mit Eifer betont: Maximilian ist der gerechte Herrscher, er wahrt das Gesetz. Mit Friedrich Barbarossa teilt er ein leidenschaftliches Interesse an Rechtsreform und Reichsreform. "Du wirst Recht geben, denen, die die Toga tragen, und du wirst Jupiters Bogen wieder errichten," so preist Bartholini den Kaiser, und Spiegels Kommentar amplifiziert dieses Urteil (II,51).

Solches Lob ist keinesfalls zu hoch gegriffen, die Österreicher, so Spiegel eine bekannte Abstammungstheorie zitierend, sind Nachkommen der Trojaner, wirklichen Adel gibt es nur in Deutschland, was andere davon zeigen, haben sie den Deutschen abgeschaut (328). Dies sind Spiegels geschichtliche Tatsachen, was das Epos in allegorischer Verschlüsselung darbietet, ist nichts anderes, als deren künstlerisch kunstfertige Aufarbeitung. Natürlich weiß der Leser, so Spiegel, daß die Götter und Göttinnen nie gelebt haben, und wenn, dann nur als Helden, die zu Göttern erhoben wurden. Die Alten brauchten, wie wir auch, Personifikationen und allegorische Einkleidungen, um sich die Wahrheit leichter zugänglich zu machen. Das nichtchristliche Pantheon verliert alle Verbindlichkeit außer der, daß es im Dienste der Dynastengeschichte als *exemplum* den Weg weist, auf dem Maximilian von gehannter Größe zu manifester Gotteserwähltheit fortschreitet, und der Robert, seinen jungen, heißblü-

tigen doch letztendlich würdigen Gegenspieler, von arrogantem Größenwahn zur Vergebung führt. Denn vergeben wird ihm am Ende, er bekommt einen Platz unter den Göttern, seine Strafe allerdings ist vom dynastisch-geschichtlichen Standpunkt aus betrachtet, schwer: Ihm bleibt der Heldentod im Kampf versagt, Geschichte verweigert sich dem Mythos. Die "alberne Göttermaschinerie" kommt mit unfehlbarer Präzision zum prophezeiten Ziel, zu dem Sieg Maximilians über alle seine Feinde, zu dem Triumph, in dem die Konfluenz von Welt- und Heilsgeschichte sichtbar wird. In uncharakteristischer Begeisterung wendet sich Spiegel am Ende des Werkes in einer Dedikation an Georg von Österreich, den Bischof von Brixen: Sein Ziel und Wunsch war es, die "incomparabilis sacrosancta imago" des Kaisers zu ehren, dem "vero divo, vere felici, vere Augusto, vere patrepatriae" eine *Gedehtnus* zu widmen. Die *Austrias* gehört in Maximilians Ruhmeswerk, sie ist als solches ein Kommentar zum Verhältnis von Humanisten und Hof, Gelehrten und Kaiser, Literatur und Politik.¹² Die kosmische, politische und persönliche Auseinandersetzung im Namen des Ruhmes Österreichs ist Lehrstück und Kunststück, dessen *maiestas* und *eruditio* dem politischen und literarischen Ehrgeiz des Kaisers voll entgegenkommen.

"No one can number the small signs which may revive the distant figure," mit der Suche nach Maximilian, der fernen Figur in Bartholinis Text, hatten wir begonnen. Am Ende stellen wir fest, daß die ferne Figur, die unser Epos zum Leben erweckt, weniger Maximilian, als Robert/Rupert ist. Ihm gehört das Interesse zumindest des modernen Lesers, sein Schicksal, so wie es Bartholini darstellt, entbehrt nicht des Dramas und der Tragik. Seine Geschichte gibt dem Epos die erzählerische Spannung, Maximilians Geschichte gibt ihm die Apotheose und Spiegels Kommentar die gelehrte *utilitas*.

Anmerkungen

1. *Guntheri Poetae clarissimi Ligurinus, seu Opus De Rebus gestis Imp. Caesaris Friderici, I. Aug. Lib. X absolutum. Richardi Bartholini Perusini, Austriados Lib. XII Maximiliano Augusto dicati. Cum scholiis Iacobi Spiegelij.* Selest. VCMDXXXI Die grundlegende Veröffentlichung zu Bartholini: Stephan Füssel, *Riccardus Bartholinus Perusinus. Humanistische Panegyrik am Hofe Kaiser Maximilians I.*, Baden-Baden, 1985.

2. Lucans *Pharsalia*, geplant auf 12 Bücher, ist Bartholini auch bekannt gewesen, insbesondere scheint er ihm in den geographischen, ethnographischen, naturwissenschaftlichen und besonders in den historischen Exkursen verpflichtet zu sein. Es fehlt jedoch in Lucan der ganze Götterapparat, und die Zuspitzung auf die Antipoden Caesar und Cato, Freiheit und Tyrannei, die Tatsache, daß letztendlich Tyrannei über Recht siegt, daß es keine Theodizee gibt, weist darauf hin, daß Bartholini sich Vergil wesentlich stärker verpflichtet sieht, als Lucan. Siehe: "Lucan" in *Der Kleine Pauly*, Stuttgart, 1969, 745-48.

3. William Gass, "The Death of the Author," in: *Habitations of the Word*, New York, 1985, 271.
4. Hermann Wiesflecker, *Kaiser Maximilian I; das Reich, Österreich und Europa an der Wende zur Neuzeit*, 4 Bände, München, 1971-1981, Bd. 3, 164-205.
5. A. Bartlett Giamatti, *Exile and Change in Renaissance Literature*, New Haven, 1984, 5-20.
6. P. Joachimsmen, *Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus*, Leipzig, 1910, Repr. Aalen, 1954.
7. F. H. Schubert, "Riccardo Bartholini. Eine Untersuchung zu seinen Werken über den Landshuter Erbfolgekrieg und den Augsburger Reichstag von 1518," in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 19, 1956, 95-127.
8. W. Shumaker, "Astrology," in: *The Occult Sciences in the Renaissance. A Study in Intellectual Patterns*, Berkeley, 1972, 1-56.
9. *Die Schedelsche Weltchronik (1493)*, Bibliophile Taschenbücher, 64, Dortmund, 1979.
10. A. Fichter, *Poets Historical. Dynastic Epic in the Renaissance*, New Haven, 1982, 5, 14.
11. Bibliographische Angaben zu Spiegel in G. Scholz Williams and Steven Rowan, "Jacob Spiegel on Gianfrancesco Pico and Reuchlin: Poetry, Scholarship and Politics in Germany in 1512", in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 44, 1982, 292.
12. J.-D. Müller, *Gedehntus — Literatur und Hofgesellschaft um Maximilian I.*, München, 1982.

Beobachtungen zum Verhältnis von Humanismus und Naturwissenschaft im deutschsprachigen Raum*

Dieter Wuttke

1 496 erschien in Köln als Universitätslehrbuch für den Unterricht der Artisten der Laurentius-Burse ein Kompendium der Naturwissenschaft in Auszügen. Als Autor nennt es Gerardus de Harderwijk, einen Theologen der Laurentius-Burse. Im Gedicht an den Leser bezeichnet dieser sein Werk als neu und verkündet, man werde sagen, mit dem Werk sei der große Aristoteles wiedererstanden. In der Schlußschrift hebt er hervor, das Kompendium stimme mit den Schriften des Albertus Magnus überein, und es sei erarbeitet worden für alle diejenigen, die den Text des Aristoteles zu verstehen wünschten. Für viele Studenten der Artes Liberales zurückliegender Zeiten sei dies Werk ein Desiderat gewesen. Diese Angaben machen uns verständlich, daß der Autor sein Werk nicht nur *Epitomata* = Auszüge, sondern auch *Reparationes* = Erneuerungen nennt. Das an den dafür infrage kommenden Buchteilen, nämlich Titelbereich und Schlußschrift, verwendete Vokabular verrät also Renaissance-Bewußtsein des Autors. Als gewollter Ausdruck von Modernität ist auch zu werten, daß das Werk im Titelbereich mit einem Gedicht an den Leser beginnt und am Schluß nicht mit dem zum lateinischen Kontext passenden Wort "finis" schließt, sondern mit dem griechischen "Telos." Damit zeigt das Kompendium eine gewisse "humanistische" Stilisierung. Auf den ersten Blick wird man sich kaum wundern, daß gerade in Köln eine Wiederbelebung von Aristoteles und Albertus Magnus betrieben wird, auf den zweiten Blick könnten sich jedoch wenigstens alle diejenigen wundern, die Renaissance und Humanismus mit strikter Trennung vom Mittelalter identifizieren und mit der ausschließlichen Wiederbelebung von Platon und Pythagoras. Denn was sich hier im Heiligen Köln tut und in Gefahr steht, als einfalllose Fortdauer von Scholastik angesehen zu werden, ist durchaus verallgemeinerungsfähig. Aber nicht dies Problemfeld, sondern eine weitere Beobachtung an diesem Werk möchte ich Ihrer Aufmerksamkeit vorlegen.

Die Erneuerungen des zweiten Buches der Physik sind der Frage gewidmet, aus welcher Ursache Naturwunder entstehen. Vier Ursachen werden genannt.

Darunter diejenige: Wunder entstehen aus Überfluß an Materie. Dazu werden drei vergangene Beobachtungen zusammengestellt aus Augustinus, Albertus Magnus und Nicolaus de Lyra und eine aus der Gegenwart, und diese wird sogar ganz besonders hervorgehoben. Es wird nämlich hingewiesen auf die siamesischen Zwillinge, die am 10. September 1495 in der Nähe von Worms geboren worden waren. König Maximilian I. und andere Teilnehmer des gerade in Worms tagenden Reichstages fanden dies Wunder so aufregend, daß sie es persönlich besichtigten. Unser Autor fährt fort, ein gewisser Mann habe an den Kanzler des Königs in dieser Sache eine Versspielererei gerichtet. Es werden dann vier Distichen zitiert, die das Aussehen des Wunders schildern. Bei dem Kanzler handelt es sich um Conrad Stürzel, bei dem "quidam" um den Doktor beider Rechte, damaligen Professor der Universität Basel, späteren Kanzler der Reichsstadt Straßburg, um den Verfasser des Narrenschiffs, also um den berühmten Humanisten Sebastian Brant. Brants Gedicht über die Wormser Zwillinge ist in verschiedenen Drucken erhalten; es schildert nicht nur den Befund, sondern gibt auch eine reichspolitische Ausdeutung.

Diese Beobachtung im Kölner Naturwissenschafts-Kompendium veranlaßt mich, einige Fragen zu stellen und Feststellungen zu machen: Wie paßt es zu unserem heutigen Begriff von Naturwissenschaft, wenn ein Theologe ein Kompendium der Naturwissenschaft verfaßt und wenn dieser Beobachtungsbeispiele gleichzeitig aus dem Kirchenvater Augustinus, dem Theologen und Naturwissenschaftler Albertus Magnus, dem franziskanischen Theologen und Bibelkommentator Nicolaus de Lyra und dem Humanisten und Juristen Sebastian Brant nimmt? Wie verhält sich dazu unsere auf Trennung ausgehende Begrifflichkeit? Hier Theologie, hier Naturwissenschaft, hier Geisteswissenschaft, hier auf einen Teil geisteswissenschaftlicher Fächer festgelegter Humanismus? Wir stellen nicht ohne Verwunderung fest, daß ein an der Wiederbelebung der Naturwissenschaftler Aristoteles und Albertus Magnus interessierter Theologe und Naturwissenschaftler während des traditionszugewandten Geschäftes für die Gegenwart offen ist und so eine bis in die allerjüngste Gegenwart reichende Beobachtungskette herstellt. Und er übernimmt diesen jüngsten Befund aus dem Bericht eines Humanisten, eines Humanisten, der nach einer weitverbreiteten Meinung der modernen Forschung des 19./20. Jahrhunderts in puncto Begriffsinhalt von Humanist höchstens ein Verhältnis zur Naturwissenschaft haben darf, und zwar ein kritisches oder die Naturwissenschaften am Rande seiner Interessen duldendes oder eine Verbindung aus Kritik und Duldung, der aber als solcher nicht zentral und wesensmäßig Naturwissenschaftler sein kann.

Bei dem Humanisten Sebastian Brant wollen wir etwas verweilen. Wegen seiner Neigung zu moralischer Lehre hat er den Stempel "konservativ" erhalten, wegen seines deutsch gedichteten *Narrenschiffs*, in dem er überwiegend *ex negativo* lehrt, hat man ihn zum Anwalt der sogenannten Verzweiflung des ausgehenden Mittelalters gemacht, zum Nörgler und Miesepeter, der selbst so

epochemachenden Entdeckungen wie Buchdruck und Amerika weiter nichts als Verweigerung und *Memento mori* abzugewinnen wußte, aber seine lateinischen Schriften hat man selten oder nie gelesen. Charles Schmidt, Verfasser einer verdienstvollen, 1879 erschienenen elsässischen Literaturgeschichte, gehört zu den wenigen Lesern der lateinischen Schriften Brants. Doch zweien seiner Gedichte konnte er sich nur mit größter Abscheu widmen; Schmidt schreibt dazu: "Er hat seine Fähigkeit in unverzeihbarer Weise mißbraucht, indem er eine damals herrschende Epidemie beschrieb [gemeint ist die von Schmidt nicht genannte Syphilis] und die Krankheit, an der die Frau des straßburgischen Senators Ludwig Sturm litt. Die Einzelheiten, die er preisgibt, sind so abscheulich, daß diese allein genügen, ihm den Titel Dichter im höheren Sinne des Wortes zu verweigern." Zugegebenermaßen kann es einem bei der Lektüre des zweiten Gedichtes wirklich schlecht werden, aber es ist im Hinblick auf unsere heutige Fragestellung das mit Abstand interessanteste im gesamten Oeuvre Brants.

Worum geht es in dem Gedicht? Die Straßburgerin leidet seit etwa acht Jahren an einer Blut- und Wurmkrankheit. Diese äußert sich darin, daß sie regelmäßig große Mengen Blutes verliert, in dem sich Würmer in erheblicher Zahl befinden. Begleitet ist dieser Blutverlust von schrecklichen und schmerzhaften Blähungen. Wird sie an den Beinvenen nicht ungewöhnlich häufig zur Ader gelassen, quillt Blut auch aus den Venen. Trotz der Krankheit hat die Frau eine gesunde Hautfarbe, und trotz der Krankheit sieht sie sich nicht veranlaßt, ungewöhnliche Mengen von Speisen und Trank zu sich zu nehmen, im Gegenteil, es wird betont, sie lebe besonders mäßig, sei keineswegs dem Rausch und der Schlemmerei ergeben. Brant hat die Frau offensichtlich besucht, genauso wie es der Leibarzt Maximilians I., Georgius Oliverus, tat. Brant kümmert sich um die Lebensweise der Frau mit dem Ergebnis, daß keine Auffälligkeiten festzustellen sind. Auch Sünde als Krankheitsursache scheidet aus. Brant sucht bei den Ärzten der Vergangenheit und Gegenwart, ob diese Krankheit von einem beschrieben wird. Das Ergebnis ist negativ. Seine Nachforschungen ergeben auch, daß mit so hohem regelmäßigem Blutverlust an sich kein Mensch am Leben bleiben kann.

Brant reagiert auf diesen Befund nun folgendermaßen: Er verfaßt eine poetische Erkundigung in Distichen, die er an den genannten Arzt richtet. Die Darstellung des Sachverhaltes begleitet er mit Fragen, die den für uns so interessanten Teil des Gedichtes ausmachen. Er fragt

- a) nach der natürlichen Ursache und einem Beweisgang, diese befriedigend zu erklären;
- b) woher die vielen Würmer und die ungewöhnliche Menge des Blutes kämen und warum der Abgang nicht nur durch den Stuhl, sondern auch durch Erbrechen erfolge;

- c) wieso die Frau trotz mäßiger Nahrungsaufnahme am Leben bleiben könne.

Damit erweist sich das Gedicht als eine "quaestio medicinalis." Brants Zutat dazu ist lediglich, daß er bekennt, er sehe vorerst keinen anderen Weg als den, die Krankheit als ein Wunder anzusehen. Ganz im Gegensatz aber zu allen andern Wunderberichten, die es aus seiner Feder in großer Zahl gibt, fehlt hier jeder Versuch einer Ausdeutung in eine bestimmte Richtung. Von einer Antwort des Oliverus ist bis heute nichts bekannt. Es ist auch zu bezweifeln, daß er eine Erklärung hätte bieten und daß er andere, "wissenschaftlichere" Fragen als Brant hätte stellen können. Das wissenschaftsgeschichtlich Relevante an Brants Gedicht ist, daß er das Fragen im Sinne des Aristoteles und Albertus Magnus auf einen Fall der allerjüngsten Gegenwart anwendet und daß dieses Fragen als offenes stehen bleibt. Brant stellt sich damit aus meiner Sicht in die vorderste Reihe medizinisch-naturwissenschaftlichen Fragens seiner Zeit. Der Humanist *ist* hier Naturwissenschaftler; *er* stellt die Fragen; *er* sucht den Gedankenaustausch mit dem Experten; *er* hält den Fall literarisch in der neuen, an klassischen Vorbildern geschulten Sprache fest; *er* schöpft dabei aus dem Leben der Gegenwart und fragt dann erst die Literatur, was sie dazu sagt, und da sie dazu nichts sagt, hält er durch die literarische Fixierung den Fall offen für künftige Befragung, sprich Forschung. Diese Befragung geschah durchaus, und zwar durch den brandenburgischen Arzt Leonard Thurneiser, der sich 1576 in einem Buch über Krankheitsursachen damit beschäftigte. Das Gedicht ist also ein Dokument aus der Geschichte des Entstehens einer auf Beobachtung gegenwärtiger Begebnisse und Erfahrungen aufbauenden Naturwissenschaft, die Schritt für Schritt und mit zunehmender Beschleunigung das Schatzhaus überlieferten Wissens im Kontakt mit den alten Autoritäten ergänzt.

Wir sind heute geneigt, solche Fälle, vor allem die zahlreichen Berichte von Wundergeburten und von atmosphärischen Wundererscheinungen in das Kuriositätenkabinett der Geschichte des Aberglaubens abzudrängen. Diese Fälle gehören aber in die Wissenschaftsgeschichte; denn sie waren samt und sonders ernsthafte Herausforderungen der traditionsverhafteten Schulnaturwissenschaft. Sie besonders haben das Fragen angeregt. Von Brant gibt es zu zwanzig Ereignissen, die zwischen 1480 und 1521 eintraten, 32 Beschreibungen und Deutungen. Der Humanist Sebastian Brant war also u.a. auch ein Naturwissenschaftler; keine Frage, daß er in den Annalen der Wissenschaftsgeschichte als ein solcher bis heute nicht verzeichnet ist.

Wir wechseln den Schauplatz und das Personal. Bei Johannes Regiomontanus gibt es auch aus heutiger Sicht keine Frage, daß er Mathematiker und Naturwissenschaftler war. 1471 zog er nach Nürnberg. In der eigenen Druckerei ließ er dort das aus der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts stammende fragmentarische Lehrbuch der Astrologie, das *Astronomicon*

des Marcus Manilius erscheinen. Es wird in einer Antiqua-Type gedruckt, deren humanistischer Charakter der Type der in Nürnberg 1501 und 1502 gedruckten Celtis-Werke in nichts nachsteht. Aber darf uns in diesem Zusammenhang überhaupt die Charakteristik "humanistisch" einfallen? Es geht doch um ein naturwissenschaftliches Werk. Humanistisch, so haben wir gelernt, hat mit Grammatik, Rhetorik, Poesie, Geschichte und Moralphilosophie zu tun. Also wer eine Grammatik, eine Rhetorik und Poetik, wer Horaz, Livius und Seneca herausgibt, kommentiert und in diesem Rahmen Neues schafft, ist ein Humanist. Folglich kann die Bemühung um den Naturwissenschaftler Manilius, ihn in kritisch gereinigtem Text nach langer Vergessenheit der Mitwelt vorzustellen, als ein Renaissancevorgang begriffen werden: Wiederbelebung der Antike ja, aber keine humanistische. Humanismus kann nur als Voraussetzung akzeptiert werden, insofern Regiomontan in klassischer Grammatik, Rhetorik-Stilistik und Verslehre geschult sein mußte, um die Aufgabe zu erfüllen. Der Gegenstand der Bemühung ist nicht humanistisch.

Die Manilius-Ausgabe schließt mit einem Gedicht an den Leser, drei Distichen, mit Sicherheit von Regiomontan selbst verfaßt. Das Epigramm, dem die Kürze und Prägnanz klassischer römischer Dichtung eignet, zeigt, daß Regiomontan nicht nur mit der Wahl seiner Drucktype vornliegt, sondern daß er die zeitgenössische geistige Situation durchschaut, die maßgebliche Diskussion kennt und daß es ihn verlangt, einen eigenen Beitrag dazu zu leisten. Die Situation ist die der Wiederbelebung klassischer Literatur, um dem Leben der Gegenwart neue fruchtbare Energien zuzuführen mit dem Hauptziel, eine neue Stufe der Veredelung des Menschen zu erreichen, die seiner Würde als eines Ebenbildes Gottes angemessen ist. In dieser Situation entbrennt notwendigerweise eine Diskussion um das richtige Wissen und um die richtigen Wissensvermittler: Es ist also die Frage, ob Poesie und, wenn ja, welche dazugehören soll. Regiomontan sagt, Vorsicht vor Halbwissern, die sich besonders gern als Seher ausgeben. Sie weisen nicht unbedingt den Weg in die ethische Erneuerung. Aber darum soll Poesie nicht abgelehnt sein, nicht das Programm der Wiedererweckung der Musen: Er spricht von der römischen Dichtung als "latia musa." Doch sollte Dichtung Beachtung finden, die ihre Sache gründlich lehrt. Er bricht daher, indem er Manilius für die Gegenwart entdeckt, eine Lanze für Lehrdichtung. Mit anderen erkennt er, daß eine besondere Gefährdung für die moralische Natur des Menschen in der Astrologie stets gegeben ist und daß von daher alle ethischen Erneuerungsbestrebungen danach trachten müssen, dies Problem in den Griff zu bekommen. Seine Meinung ist: nur gründliche Aufklärung hilft, wie man sie bei Manilius findet. Er erweitert daher ganz konsequent die zeitgenössische Programmatik um diesen antiken Lehrdichter, indem er sich sicher ist, daß dies Werk der Wiederbelebung klassischer Sprachkultur — auch der poetischen — dient und gleichzeitig vom Gehalt her dem zentralen Anliegen ethischer Erneuerung. Was hindert uns nun eigentlich noch außer der Humanismus-

ideologie eines Teiles der modernen Forschung, dies als eine humanistische Tat des Regiomontan anzusehen?

Ein anderer Teil moderner Forschung erkennt durchaus an: Wer einen antiken naturwissenschaftlichen Text herausgibt und/oder Naturwissenschaft literarisch auf der Grundlage alter Texte betreibt, ist ein Humanist. Schließlich bekannten sich die Humanisten zur *sapientia* bzw. *philosophia* und diese erfordere seit alters entsprechend der ihr mitgegebenen Definition das Verlangen nach enzyklopädischem Wissen und damit auch nach mathematisch-naturwissenschaftlichem. Aber der Humanist betrachte das literarisch gewonnene Wissen lediglich als Grundlagenwissen für eigene literarische Produktionen, als Humanist gehe er den Weg in die auf eigenen, neuen Berechnungen und/oder Erfahrungen beruhende Forschung nicht. Das trifft, wie gezeigt, nicht für Sebastian Brant zu; es trifft nicht zu für Conrad Celtis, über den gleich noch gesprochen werden soll. Und Regiomontan hatte, was hier nicht bewiesen werden muß, nichts Eiligeres zu tun als eben dies: zu eigenen, neuen Berechnungen und Beobachtungen vorzustoßen.

Ist Regiomontan nun ein Humanist, der zum Naturwissenschaftler wurde, oder ein Naturwissenschaftler mit humanistischen Neigungen? Oder ist er ganz schlicht ein Humanist, der die Wahl getroffen hat, sich vorwiegend mit Mathematik und Astronomie zu beschäftigen, weil das sein Beitrag zur Erneuerung der Wissenschaft und damit des Menschen sein sollte?

Blieben wir noch einen Augenblick in Nürnberg. Regiomontan ist längst weggezogen, ja inzwischen verstorben, als 1487 auf der Burg Conrad Celtis von Kaiser Friedrich III. als erster Deutscher den Poetenlorbeer aufs Haupt gelegt bekommt. 1486 hatte dieser in seiner *ars versificandi* das Amt des Dichters so definiert: "Amt des Dichters ist es, in Prosa- und Verstext, den Redefiguren und Anmut auszeichnen, Sitten, Handlungen, Kriegstaten, Örtlichkeiten, Völker, Bereiche der Erde, Flüsse, Sternläufe, Eigenheiten der Dinge sowie Affekte des Geistes und der Seele mit übertragenen Bildern nachzuschaffen und die Abbilder der Dinge mit ausgewählten Wörtern und stimmigem wie angemessenem Wortmaß auszudrücken." Dies poetische Programm einer in Wortwahl und Rhythmik sprachlich anspruchsvollen Nachschaffung alles Wirklichen hält die Tore weit auf für eine thematisch in keiner Weise eingegrenzte Literatur wissensvermittelnder Art. Es ist aufschlußreich zu sehen, welche Fähigkeiten man außer der, daß er als neuer Orpheus die Dichter nördlich und südlich der Alpen vollkommen übertreffe, aus Anlaß der Dichterkrönung an Celtis hervorhebt: Von fernen, exotischen Weltgegenden zu singen und von den Gestirnen, die seiner Geburt leuchteten. Auf einen Begriff gebracht, man feiert ihn als einen Lehrdichter, dessen Feld die Kosmographie ist. Welt- und Himmelsbeschreibung wird auch künftig von ihm erwartet. Paßt diese historisch beglaubigte Erwartung eigentlich zu der Erwartung, die wir heute haben, wenn wir uns jemanden und speziell Celtis als humanistischen Dichter vorstellen? Die Geographie, speziell die Kultur-

geographie Deutschlands, blieb eines seiner Hauptarbeitsgebiete. In der ersten und einzigen zu seinen Lebzeiten gedruckten Repräsentativausgabe seiner Arbeiten von 1502 erschienen nicht weniger als drei einschlägige Werke von ihm, die den bei weitem größten Raum in dem Band einnehmen: 1. sein poetischer Reisebericht über seine Reisen in die vier Himmelsgegenden Deutschlands verbunden mit einer Schilderung von vier Stadien der Liebe, die den vier Lebensaltern eigen sind, 2. seine poetische allgemeine Beschreibung Deutschlands und 3. in Prosa seine Beschreibung Nürnbergs. Dies waren Vorarbeiten und Nebenprodukte zu einem umfassenden Werk über Deutschland, das Celtis unter dem Titel *Germania illustrata*, in Vers und Prosa abgefaßt, 1502 als in Kürze fertig meldet, 1507 unter seine Hauptwerke einreihen läßt, von dem sich der Nachwelt jedoch nichts erhalten zu haben scheint. Es war sein ausdrückliches Ziel, mit diesen Bemühungen die Lücken zu schließen, die sämtliche vorausgegangenen Kosmographen im Hinblick auf Deutschland gelassen hatten. Celtis bekannte sich zum Prinzip der eigenen Anschauung, Beobachtung und Erfahrung, und dazu schien ihm das Reisen unentbehrlich, schließlich hatten ja schon Moses, Platon und Pythagoras ihre Weisheit wesentlich auf Reisen gewonnen. Es kann kein Zweifel bestehen, daß Celtis, der auch Globen und die *Tabula Peutingeriana* besessen hat, u.a. ein Kosmograph gewesen ist, wie seine eigene Zeit ihn auch sah, und daß er als solcher in die Wissenschaftsgeschichte der Geographie gehört. Wenn es weiter sinnvoll sein soll, ihn als Humanisten zu bezeichnen, dann war er auch als Kosmograph Humanist und als solcher Naturwissenschaftler.

Wir haben es bei dem Problemkreis, mit dem wir uns hier beschäftigen, nicht nur mit der Frage zu tun, was bedeutet Naturwissenschaft im Sinne des 15./16. Jahrhunderts, und was Humanismus, sondern sogar auch mit der, was bedeutet Renaissance. Wir werden sehen, daß auch dieser moderne Begriff nicht ausreicht, um genau zu bezeichnen, was sich wirklich abgespielt hat. Wiedergeburt der Antike, zuerst der römischen, dann der griechischen, dann der hebräischen, das sehen wir und meinen wir damit. Aber, durch die Klassiker angeregt, ist man gegen Ausgang des 15. Jahrhunderts bereits auf dem Wege zu den noch weiter zurückliegenden Ursprüngen menschlicher Weisheit, die man bei den Chaldäern und Ägyptern sieht. Gleichzeitig ist man dabei, nicht nur die Kirchenväter, sondern auch das Mittelalter neu zu entdecken. So ist, trotz des Verdiktes von Enea Silvio von 1443, es um 1500 durchaus keine Marotte des Heiligen Köln, wenn, wie eingangs erwähnt, Albertus Magnus neu entdeckt wird. Und Aristoteles wurde lange nicht so verachtet, wie uns die Schulbücher weismachen wollen. Es besteht eine weitverbreitete Meinung, kritische Leistungen der Renaissance nur in dem Bereich zu sehen, den man gewöhnlich für im engeren Sinne humanistisch ansieht: also in der Textkritik. Vor neuen Beobachtungen aber und neuen Erkenntnissen sei die Renaissance weitgehend aus Ehrfurcht vor den antiken Autoritäten zurückgeschreckt. Ich habe diese Auffassung vorhin schon im Zusammenhang mit Regiomontan

und Celtis in Frage stellen wollen, als ich ihr Drängen auf Beobachtung und auf Ausfüllung von Lücken hervorhob. In der Tat ging es ihnen und anderen führenden Zeitgenossen und ging es einem Künstler wie Dürer über die Wiederbelebung hinaus zugleich um jenes Mehr auf allen Gebieten, das der Begriff Renaissance nicht mehr abdeckt. Es ging nicht nur um Wiedergeburt, sondern auch um Übrerrundung, Überbietung. Und ich möchte die Formulierung wagen, es waren unter den Gelehrten, den Künstlern und unter den gelehrten Geistlichen und Politikern die Humanisten, die dies zuallererst wollten. Mein verehrter Kollege Friedrich Ohly sieht wie ich das Defizit des Renaissancebegriffes und schlägt vor, in diesem Falle die Typologie als eine geschichtlich wirksame Kraft zu erkennen.

Ich sollte den Gedankengang nicht ohne einige Konkretisierungen aus dem Bereich mathematisch-naturwissenschaftlicher Fachliteratur verlassen. 1492 gab Johannes Lucilius Santritter aus Heilbronn in Venedig die berühmten Alphonsinischen Tafeln heraus. Anstelle einer Einleitung, auch eines Gedichtes an den Leser, beginnt der Druck mit einem "Ermunterungs"-Brief des berühmten Olmützer Humanisten Augustinus Moravus an Santritter, den dieser mit einem entsprechenden Schreiben beantwortet. Augustinus Moravus darf man mit Sicherheit zu den Humanisten rechnen, die sich in die übliche Definition des Humanisten einfügen. Um so überraschter darf man sein, wenn man gewahrt wird, wie er die kulturelle Situation der eigenen Zeit bewertet. Er äußert das Glück, in einer Zeit leben zu dürfen, in der nach dem Niedergang beinahe *alle* Wissenschaften — er nennt sie "optimae disciplinae" — wiedererwachten und fast bessere Frucht als früher gäben. Er meint, die Alten müßten sich eigentlich im Grabe freuen, könnten sie dies bemerken. Da der Vorgang in allen Wissenschaften mit unglaublicher Schnelligkeit vonstatten gegangen sei, sei es kein Wunder, da alle sich auf die eine Sache konzentrierten, daß einige sogar die Bahnen der anderen verließen und, wie man sage, auf eigene Faust an bisher Unbekanntes und Unversuchtes herangingen. Dies hätten Georg Peurbach und Johannes Regiomontanus getan, deutsche Männer, die in der lateinischen und fast ebenso in der griechischen Sprache gebildet seien. Der Humanist würdigt also die eigene Zeit als eine Renaissance aller Wissenschaften und hebt hervor, daß zwei Astronomen in ihrem Feld alles bisher dagewesene Wissen übertroffen haben. Und der Antwortbrief des Santritter liegt auf derselben Linie. Johannes Schöner entschuldigt sich 1515 in seiner *Luculentissima quaedam terrae totius descriptio*, daß er dem Ptolemaios nicht völlig gefolgt sei, sondern es gewagt habe, "noua scribere." Überhaupt ist das Wort neu, *novus*, das Leitwort seiner Intentionen.

Lassen Sie uns mit einem kurzen Erkundungsgang abschließen, der uns durch einige sogenannte humanistische Programmschriften führt und nach deren Bewertung der Wissenschaften fragt. Enea Silvio schreibt am 5. Dezember 1443 einen langen Brief über humanistische Fürstenerziehung an Herzog Sigismund von Österreich. Darin ist nicht *eine* Wissenschaft aus dem

“Programm” ausgeschlossen, also keineswegs etwa die Naturwissenschaften. Und am Schluß empfiehlt Enea dem Fürsten ausdrücklich, die lebendige Lebenserfahrung zu suchen. Er sagt: “Denn ich weiß, daß es von Nutzen ist, was die Menschen aus Büchern gelernt haben, in der Ausübung zu erproben.” 1476 hält Rudolf Agricola eine Rede zum Lob der Philosophie und der übrigen Künste. In dies Lob ist das gesamte Quadrivium ohne jeden Abstrich einbezogen in einer Weise, die den späteren Conrad Celtis als getreuen Schüler Agricolas erkennen läßt. Und die Bemühungen um das Gesamt der Wissenschaft werden von Agricola “studia humanitatis” genannt. Ganz im Sinne der Genannten hat Celtis immer wieder den Sachinhalt der Bildung in der Berücksichtigung *aller* Wissenschaften gesehen und hat sich für persönliche Erfahrung mit Nachdruck ausgesprochen. Ich übergehe die Übereinstimmung, die er mit anderen hat und hebe nur noch Philipp Melanchthon, den protestantischen Praeceptor Germaniae, hervor. Zwischen 1517 und 1549 hat dieser verschiedene Deklamationen verfaßt, in denen er die Berücksichtigung aller Wissenschaften propagiert. Sie sind für ihn — nach altem, aus der Antike stammendem Herkommen — in dem Begriff *philosophia* zusammengefaßt, und diese *philosophia* nennt er auch “*humanae disciplinae*,” “*scientia optimarum artium*,” “*honestae artes*,” “*optimae disciplinae*,” und er erörtert mehrfach, warum es für einen jeden Theologen unumgänglich ist, gerade auch mit der Mathematik und der Himmelskunde sich zu befassen, wobei er letztere “*illas pulcherrimas artes de motibus siderum*” nennt. Hören wir die Begründung, die er am Schluß seiner Rede über Aristoteles gibt: “Gott will, daß die Natur angeschaut wird, in die er bestimmte Spuren eingedrückt hat, um erkannt zu werden: Er hat die Wissenschaften gegeben, nicht nur, damit sie Lebenshilfen sind, sondern viel eher, damit sie uns an den Schöpfer jener Ordnung gemahnen, die im Geiste des Menschen verankert ist, die z. B. Gut und Böse trennt. Wahr ist nämlich jener wunderbare Ausspruch Platons, daß Gottes Ruhm in den Wissenschaften ausgestreut liegt.”

Damit könnte möglicherweise deutlich geworden sein, daß ich mit der Themenstellung meines heutigen Vortrages “Beobachtungen zum *Verhältnis* von Humanismus und Naturwissenschaft” ein Irrlicht angezündet habe, und daß ich mich dafür entschuldigen muß. Im deutschen humanistischen Lager gibt es im 15./16. Jahrhundert keine Trennung von Humanismus und Naturwissenschaft.

Anmerkung

*Eine ausführlichere und mit Anmerkungen versehene Fassung des Vortrages erscheint an folgender Stelle: *Via scientiae renascentis. Naturwissenschaft auf dem Weg von Johannes von Gmunden zu Johannes Kepler*. Hrsg. von Helmuth Grössing. Wien 1987. Darin versuche ich auch, eine neue formelhafte Definition des Renaissance-Humanismus zu geben.

2

HISTORY

AND

HISTORY OF SCIENCE

Andreas Alciatus and Boniface Amerbach: The Chronicle of a Renaissance Friendship

Virginia Woods Callahan

For a number of years my work has been concentrated on the Emblems of Andreas Alciatus, the great sixteenth century professor of jurisprudence. At the First International Congress of Neo-Latin Studies at Louvain in 1971 I gave a paper on the friendship of Alciatus and Erasmus.¹ Since then I have become increasingly interested in Alciatus the man. After reading and rereading the exchange of letters between Alciatus and Boniface Amerbach I have come to the conclusion that the personality of Alciatus is singularly revealed in their friendship.

On June 7, 1932, P. S. Allen, to whom we owe the monumental edition of the letters of Erasmus, delivered a lecture at the University of Glasgow on "The Correspondence of an Early Printing House — The Amerbachs of Basle," in which he charmingly sketched the activities of Johannes Amerbach and his three sons, Bruno, Basil, and Boniface.² At the end of the lecture he described the letters collected by Boniface as a "rich vein to be worked." In conclusion he said: "If a scholar is found to work on these letters, he will have his rewards in knowing that through his labours there shines a more abundant light. It would be a happy thing if this lecture should move some scholar to grasp at opportunity. (*Post est Occasio calva.*)"

In that very same year the Basel classical scholar, Alfred Hartmann, undertook the huge project of a complete critical edition of the letters. By the time of his death in 1960 five volumes had been published. Fortunately another Basel scholar, Beat Rudolf Jenny, was able to complete the edition of *Die Amerbach-korrespondenz*.³ It is thanks to the efforts of these men that one is able to chronicle the friendship of Alciatus and Boniface, which is the subject of my paper today.

Our story begins in 1519 with Boniface Amerbach's decision to go to Avignon to attend the lectures of Andreas Alciatus, who had been appointed professor of civil law there in 1518. In June 1519, he wrote to Ulrich Zasius, with whom he had studied law in Freiburg, to tell him of his decision. He reminded

Zasius of his brother Bruno's enthusiastic report of Alciatus when he visited him the previous year, commenting that it would take long to rehearse Alciatus' *eruditio*, *humanitas*, and *comitas* (AK 660). The two words, *eruditio* and *humanitas*, Boniface was to use again and again in other letters to and about Alciatus. With his letter Boniface enclosed one from Alciatus to Zasius. In September Zasius' wife died of the plague and he asked Boniface to be his Achatas in responding to Alciatus. Boniface thus became the intermediary between Alciatus and Zasius, who praised Alciatus for being totally concerned with ancient jurisprudence, prophesying that he would illuminate civil law with truth, if anyone would (AK 681).

On October 7 Boniface wrote to Erasmus announcing his intention to study with Alciatus. There is a plague in Basel, but he hopes to set out shortly for Avignon. He writes of Alciatus:

I know of no other man with such a knowledge of the law. You can judge the man from his works published recently in Milan. You will see, added to his knowledge of the law, his command of both languages. I would say that he and our Zasius are the two deans of law, not only in the emendation of texts, but in the arena itself. (AK 694)

On October 22 Bruno Amerbach died of the plague. Three days later Boniface wrote to Alciatus:

I had decided to go to Avignon, Alciatus, unique glory [*decus*] of the law, because of your presence there, but on the very day on which I would have set off my brother Bruno, whom you knew, was killed by the plague. I have been deprived of a brother, and you, too, most famous man, have suffered a loss. He never ceased commending your singular erudition and humanity. I have been deprived of a most sweet brother and denied the opportunity to join you and partake of your great learning. (AK 697)

Boniface, remaining in Basel to attend to family affairs, delayed his departure until May 1, 1520, reaching Avignon on May 11. In a letter to his brother Basil he described his reception by Alciatus:

He kept me at his house from the first greeting and refreshed me at his table, doing all that a parent or brother would do. I could have moved into his house, except that I am unwilling to burden the man so much. However, I am with him daily. In short, I consider him the best of men. (AK 739)

Two months later he wrote again to Basil: "Alciatus' good will is omnipresent. He cherishes me, and the result of his affection is that he scarcely lets me leave his side, doing everything for my sake" (AK 741).

It is pleasant to visualize those halcyon days in Avignon, keeping in mind that Alciatus (b. 1492) was only three years older than Boniface. Thanks to

Hans Holbein, who painted a magnificent portrait of Boniface in September 1519, we have a clear idea of his appearance at that time.⁴ (There are, alas, no portraits of Alciatus as a young man.) Boniface's remembrance of Alciatus' kindness to him was to color all the subsequent phases of their friendship.

From Avignon Boniface wrote to a number of persons engaged in the publishing business in Basel. On July 13, 1520, he wrote to Johannes Froben of Alciatus' skill in both languages, observing that Alciatus "toils night and day to restore legal studies to their pristine condition" (AK 742). This is a theme often repeated in Boniface's letters, one that later on would be affixed to a number of portraits of Alciatus. Froben was told that Alciatus had works for publication in case he would be interested in them, and that Boniface wanted to do whatever he could to be helpful in this matter. He added that Alciatus denied him nothing, being a man born to love him.

On January 25, 1521, Boniface sent some manuscripts of Alciatus to Andreas Cratander, another printer and bookseller in Basel. At the beginning of February he wrote to Claudius Cantiuncula, professor of civil law at the University of Basel, expressing the hope that he would influence Cratander to publish some of Alciatus' works, since he was near at hand.

That Alciatus was not unaware of Boniface's attempts at such negotiations is clear from a letter that he wrote to his friend Franciscus Calvus September 1520: "The booksellers in Basel are prevailing on me to send my works, emended and corrected, for reprinting. I have been urged on in this by Boniface Amerbach, who is soldiering under my banner in Avignon."⁵ Boniface's involvement with the publication of Alciatus' works was to be a life-long preoccupation, for in keeping with Alciatus' wishes he supervised not only those works published by Cratander and the Frobens, but also those published by Bebel, J. Herwagen, and Isengrin. The details relating to these publications make up a large part of the Alciatus-Boniface correspondence.

In the spring of 1521, Alciatus and Boniface left Avignon because of the plague. In April Boniface on his way home, wrote from Lyons, to Alciatus, already in Milan:

May the gods make it possible for me to see you again soon, for because of your absence I seem to have lost the other half of my soul. Nothing is more revered by me than your erudition, nothing more worthy of respect than your *humanitas*, nothing sweeter than your companionship. In the meantime I would like you to remember me as your disciple and follower, completely devoted to you with my whole heart, and I ask, for the sake of legal studies, which you alone can cure, that you apply yourself to them, since now you can do that easily without distraction. (AK 780)

In an exchange of letters during the summer of 1521, Boniface described at some length the unrest in Germany because of the Lutheran controversy

and Alciatus reported that in Italy everything was in a state of flux because of the conflict between the Emperor Charles V and King Francis I. Boniface, reacting to Alciatus' fears about the imminent war, wrote that if Alciatus was not able to return to Avignon, he might go to Bologna or Padua, but that as long as Alciatus continued to teach he would follow him. On August 18 he wrote: "I follow you in my mind; to hear you I would willingly follow you to the pillars of Hercules" (AK 807). By November the plague had subsided and Alciatus returned to Avignon, but Boniface was unable to leave Basel until May 1, 1522. He and Alciatus were joyfully reunited on May 29, 1522, at Chateauneuf, where Alciatus had gone because of a recurrence of plague at Avignon.

While Boniface was in Basel he had assisted Cratander with the printing of Alciatus' *Paradoxa*, and he had performed an even more important service for Alciatus. Before going to Avignon, Alciatus had written a treatise harshly criticizing the monastic life. His friend Calvus, he claimed, had taken it from his papers without his consent. Alciatus feared that Calvus had given the manuscript to Erasmus and that Erasmus might have sent it to Froben to be printed. On September 5, 1521, Alciatus wrote to Boniface from Milan asking him to implore Erasmus to burn the treatise lest it fall into the wrong hands. Boniface wrote promptly to Erasmus who replied that Alciatus had no reason to worry. On December 14, 1521, Erasmus himself wrote to Alciatus: "As for your declamation, I have taken care that it not be given to anyone except one trustworthy little friend, so in this matter you may sleep on both ears."⁶ Alciatus was overjoyed to receive a letter from Erasmus for which he was "eternally grateful" to Boniface. Boniface protested that he deserved little thanks for having interposed himself between two select minds, so that they might be joined in the bond of friendship.

The felicitous result of this comedy of errors was that the Erasmus-Alciatus friendship was initiated. Erasmus was later to refer to Alciatus with admiration in his *Adagia*,⁷ and in 1528 in his *Ciceronianus* had Alciatus described as "the ablest of jurists in the rank of orators and the best of orators in the rank of jurists."⁸ Delighted by these tributes Alciatus declared to Boniface that Erasmus had given him "eternity and fame."

In 1530 the matter of the treatise was to reemerge when Alciatus, then at Bourges, was being attacked by jealous rivals whom he called "crows and vultures." He was afraid his enemies might use the treatise against him. Again Boniface intervened, and on March 31, 1531, Erasmus insisted that he had burned the treatise and that Alciatus had thanked him for doing so. This time, he wrote, Alciatus could sleep not only on both ears, but with both eyes closed.⁹

But now we must return to our chronicle. After the two returned to Avignon in June 1522 their time together was brief. Alciatus in October of that year, not being paid a full stipend, decided to return to Milan. Boniface expressed his dismay at his friend's departure in a letter to Basil. He was un-

certain as to what he should do, since he was deprived of his best friend and most erudite preceptor. Nothing was sweeter for him than their daily companionship, nothing more glorious than his learned lectures. There is no evidence that Alciatus and Boniface ever met again. Boniface remained in Avignon until 1524. His desire to join Alciatus thwarted by the war in Italy, he reluctantly took his degree under the sponsorship of Franciscus Ripa, February 4, 1525. Alciatus returned to Avignon at the end of 1527.

In retrospect Alciatus referred to his four years in Italy (1523–1527) as “the inglorious years.” He had no academic post and no means of publishing in his homeland, since his Italian publisher A. Minuziano was ill. However, relieved of the demands of teaching, he was able to devote himself to writing. On May 10, 1523, he informed Boniface that a number of his “literary” works were ready for printing. He mentioned among them his *Emblemata*, two pages of which he was sending to Boniface for tasting (*gustus causa*) (AK 918). This letter is of some importance for those interested in how the emblems came into being. On January 9, 1523, Alciatus had informed Calvus that he had written some “emblems” as a New Year’s gift for a certain Ambrogio Visconti.¹⁰ Nevertheless, in his letter to Boniface he designated his friend Aurelius Albutius as the *auctor* of the emblems, and Visconti as the *inventor*.¹¹ Boniface was not taken in by the ruse. When he thanked Alciatus for the two sheets he wrote that the emblems expressed Alciatus’ talent to a tee (*ad assem*) and that he hoped that Alciatus would commend him to “the man of many names,” (AK 925) that is, to Alciatus himself. It was Alciatus’ emblems that were to give him more fame in our time than his legal writings.

Boniface continued to relay to Alciatus Froben’s desire to print whatever works he had available. By 1525, because of the invasion by imperial troops into Italy, it was risky to send material to Germany. By 1526 the calamities of war had touched Alciatus personally. On August 12, 1526, Alciatus reported to Boniface that Iberian mercenaries were billeted in his house, that he was expected to feed them, and that he was not allowed to remove anything from his library. Furthermore, no one was permitted to leave the city (AK 1132). It was not until the autumn of 1527 that Alciatus managed to flee to Avignon, financially depleted, and without his books, notes, and manuscripts. On December 26, he referred to his misfortunes in Italy with some humor. He wrote: “When there was nothing left, I finally snatched myself away, leaving behind an empty house with the inscription: ‘Go elsewhere, stomachs! the Spanish thief has left nothing here!’ ” (AK 1222).

In this same letter, the first since his return from Italy, Alciatus wrote that he was pleased that Boniface was now professor of law in Basel. He rejoiced that Boniface had chosen the academic life instead of the mere practice of law. “For,” he wrote, “with your learning you will help others and open up the way of truth for yourself, a thing which does not usually befall lawyers, who are devoted not to truth, but to their own cause.”

In the spring of 1528 there was a moving exchange of letters. About the middle of April Boniface, commiserating with Alciatus for all that he had gone through, expressed his confidence in Alciatus' "innate nobility of spirit" which had shown him to be a philosopher, not only in name but in fact (AK 1253). Alciatus was seemingly much affected by these words, and he replied May 26, 1528. He began by saying how gratified he had been by the letter, which had been written with such erudition and sweetness, representing Boniface himself, a man of learning, character, *humanitas*, and incomparable affection. And he wrote:

As God as my witness, nothing has been given to me this year more happily! No source of healing, no medicine could have been more responsible for arousing my mind. I, who had almost succumbed to all the violent worries, was so lifted up by your sweet encouragement, that I already begin to stand firm and point my middle finger at fortune herself. (AK 1261)

In this letter he also deplored the horrors that their Italy and Germany had been subjected to, but like the true humanist that he was, he maintained that his one consolation was that new studies were being produced.

At the beginning of March 1529, Alciatus informed Boniface that the magistrates in Avignon were being difficult about his stipend and that he was considering an offer from Bourges. By March 28 he was writing from an inn in Lyons, announcing that he was on his way to Bourges. On May 7 he noted that he had left the city without saying goodbye to anyone except to one man who was a friend of Erasmus. He described his arrival in Bourges as a triumph. The four years there were much to his liking: he had a large stipend, many students, and the patronage and munificence of King Francis I.

For Boniface these years were a time of peril and uncertainty because of the violence of the religious dissension in Basel. In several letters Alciatus expressed his fears for his friend's safety, declaring that Boniface's calamities were his own. On January 20, 1530, for example, he urged Boniface to keep in mind that there was nothing that he would not do for his sake. He wrote: "You are so firmly fixed in my mind, that I consider no one closer" (AK 1408). Boniface's position was especially precarious because he could not bring himself to conform to the reformed eucharistic service. It was not until 1534 that a compromise was arranged with the city council that allowed him to retain his citizenship.

During Alciatus' years in Bourges, Boniface wrote that because of his fame he was besieged by requests for recommendations to him. A number of these survive as models of tactful persuasion. Boniface took these opportunities to praise Alciatus for his untiring efforts in behalf of his students, surely an echo of Alciatus' treatment of him in Avignon. Alciatus responded with pleasure. His letters had a kind of format now. After the initial greeting and acknowledgement of letters and material received, the problems connected with works

being printed were discussed. There was usually an inquiry about the health and activities of Erasmus and a request for information about any new humanistic publications. Often Boniface was asked to procure books that were not available in France. The appended lists of these books give us some insight into Alciatus' literary interests.

In April 1533 Alciatus informed Boniface that he was being recalled to Italy by Francesco Sforza who had been restored to the Dukedom in Milan by Charles V. On August 20, 1533, Alciatus wrote to the Duke thanking him for nominating him professor at the University of Pavia. On October 20 Alciatus listed for Boniface his reasons for returning to his homeland. He hoped that the climate would be more favorable; he had thought it unwise to disobey the Duke who had promised him a large stipend and senatorial rank. He began his teaching at Pavia on November 1, 1533, and thus the Alciatus-Boniface relationship entered into a new phase.

During the last seventeen years of his life Alciatus taught at three Italian universities.¹² Time forces me to forego the details of the letters of this period. Communications between Italy and Germany were difficult, but Alciatus took every opportunity to write to Boniface when a messenger was available. Boniface relayed messages to and from Herwagen and Isengrin. The old friends assured each other of their continued mutual affection.

In 1548 Boniface had arranged for Alciatus to become a consultant in a legal matter for Duke Ulrich of Wurttemberg. Alciatus was still working on his *responsum* for the case when he died on January 12, 1550. Boniface, having learned of the death through Milanese merchants living in Basel, wrote immediately to the younger Duke Christoph. The sad news, he wrote, was a personal blow for him for he had lost a close and dear friend; it had brought back memories of their joint legal studies (AK 3238).

A clue to Alciatus' concept of friendship can be found in his *De Verborum Significatione* published by S. Gryphius in Lyons, 1530. In his explanation of the word "friends" he says it means those *non leviter coniunctos*—two bodies in one soul. He refers to Lucian's dialogue on friendship *Toxaris* in which Toxaris tells why the Scythians erected a monument to two Greeks, Orestes and Pylades: they were the symbol of loyal friendship.¹³

Is there, perhaps, an echo of the phrase *non leviter coniunctos* in a letter of Boniface to the Italian reformer Lelio Sozzini, written toward the end of February 1550, thanking him for confirming the news of Alciatus' death? Boniface writes: "Within the last two years I have lost three friends, *mihi non levi notitia coniunctos*, Cardinal Sadoletto, Claudius Cantuuncula, and now Alciatus" (AK 3251).

For their generous assistance in the compiling of the chronicle, I want to thank three friends of my own: Professor William S. Heckscher, Mrs. Agnes Sherman of the Princeton University Library, and Mrs. Blanche Cooney of the Smith College Library.

Notes

1. Callahan, Virginia W. "The Erasmus-Alciati Friendship," *Acta Conventus Neolatini Lovaniensis*, (1973): 133-41.
2. Allen, P. S. "The Correspondence of an Early Printing House," *Glasgow University Publications*, (1932).
3. For a history of the editing of *Die Amerbachkorrespondenz* see Hans R. Guggisberg, "The Amerbach Correspondence," *Erasmus in English*, no. 3, (1971): 25-28. All quotations taken from *Die Amerbach Korrespondenz* are cited by page in the text with the symbol AK.
4. The painting is now in the *Öffentliche Kunstsammlung Kunstmuseum Basel*.
5. *Le Lettere di Andrea Alciato Giuresconsulto*, ed. G. L. Barni, no. 3 (Florence, 1953).
6. P. S. Allen, *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, no. 1250 (Oxford, 1906-1956).
7. Erasmus, *Adagia* (Leyden ed.) 1.3.59, 1.5.45, 4.9.36, 1.7.34.
8. Erasmus, *Ciceronianus, Opera Omnia*, 1.2 (Amsterdam 1971, ed. Margolin).
9. Allen, no. 2468.
10. Barni, no. 24. That Barni gave the wrong date for this letter (December 9, 1522) is clear from the autograph letter in the Ducal Library in Wolfenbüttel.
11. On two other occasions Alciatus attributed works written by himself to his friend the jurisconsult Aurelius Albutius. See his *Defensio*, a response to the criticisms of Petrus Stella, published by Froben in 1530, and the Emblem with the motto *Albutij D. Alciatum, suadentis, ut de tumultibus Italicis se subducat, et in Gallia profuteatur*, first printed Augsburg 1531.
12. Pavia 1533-37; Bologna 1537-40; Pavia 1540-42; Ferrara 1542-46; Pavia 1546-50.
13. Andreas Alciatus, *De Verborum Significatione*, (Lyons, 1530) 1-2, 244.

A Bibliographical Note:

Although I have chosen to reply primarily on *Die Amerbachkorrespondenz*, volumes 2-7 (Basel, 1943-1973), the following secondary sources are noteworthy:

"Andrea Alciato e Bonifacio Amerbach," by Emilio Costa, *Archivio Storico Italiano*, volume 36 (1905), pp. 100-135.

Humanists and Jurists by Myron P. Gilmore, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1963.

Basle and France in the Sixteenth Century by Peter G. Bietenholz, Librairie Droz, Geneva, 1971.

Contemporaries of Erasmus, ed. Peter G. Bietenholz, Toronto: University of Toronto Press, vol. 1, 1985.

Neulateinische Geschichtsschreibung im holländischen Humanismus des 16. Jahrhunderts

Chris L. Heesakkers

Im Jahre 1566 konnte Jean Bodin für seine Übersicht der wichtigsten Geschichtswerke vom Altertum bis in seine eigene Zeit, im abschließenden Kapitel seiner *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, nur einen einzigen Titel aus den nördlichen Niederlanden anführen, die 1530 in Straßburg gedruckte *Historia Batavica* des Gerardus Noviomagus oder Geldenhauer aus Nijmegen.¹ Wenn diese batavische oder holländische Geschichte, die de facto nur die ersten sechs Seiten des Büchleins Geldenhauers einnimmt, das erste und einzige Erzeugnis der holländischen Historiographie wäre, dann wäre es traurig um den frühen holländischen Humanismus bestellt! Vielleicht aber war das Werk dem Bodin nur bekannt, weil es in Straßburg erschienen war. In seinem "The Coming of Humanism to the Low Countries" hat Jozef IJsewijn jedoch darauf hingewiesen, daß schon die historischen Werke des Matthäus Herbenus aus Maastricht, die aus dem letzten Viertel des 15. Jahrhunderts stammen, eine deutliche Hinwendung zur humanistischen Historiographie zeigten.² Herbenus schrieb seine opuscula, nachdem er ein Jahrzehnt in Italien verbracht und das Werk des Flavio Biondo ("cujus sepulchrum Romae vidimus") kennengelernt hatte. Sein *Libellus de Traiecto instaurato*, über seine Geburtsstadt Maastricht, erinnert schon im Titel an Biondo's *Roma instaurata*.³ Wenn wir die Biographie in unsere Überlegungen miteinbeziehen und uns nicht beschränken auf solche der eigenen Landsleute, dann hat das 15. Jahrhundert in Holland ein interessantes historiographisches Spezimen in der *Vita Petrarcae* des Rudolph Agricola hervorgebracht.⁴ Gerade in dieser Gattung widmet sich auch das 16. Jahrhundert erstmals der Geschichtsschreibung. 1516 erscheint die *Hieronymi Stridonensis vita* des Erasmus von Rotterdam.⁵ Agricola wie Erasmus haben sich außerdem vorübergehend mit der "Ars historica" beschäftigt.⁶ Im selben Jahre 1516, so könnte man sagen, hat auch die humanistische vaterländische Geschichtsschreibung Hollands angefangen, als Cornelius Aurelius aus Gouda seine *Defensio gloriae Batavinae* verfaßte.⁷ Aurelius verteidigt darin die Identität des antiken Batavia mit der späteren Pro-

vinz oder Grafschaft Holland, und dies gegen die Zweifel, die Geldenhauer geäußert hatte, als er damals in Löwen war. Drei Jahre danach erschien in Antwerpen, wo auch Aurelius' *Defensio* erschienen war, *De Hollandiae principibus* des Adrianus Barlandus, Lehrer am Collegium Trilingue in Löwen. Obwohl das Büchlein das historische Debüt des Autors war, wird dieser auf der Titelseite schon "Historicus facundissimus" genannt und geehrt als der Sueton der mittelalterlichen holländischen Grafen, deren militärische "res gestae" und "virtutes" er bekannt gemacht hat. Die als heroisch gekennzeichnete Geschichte der Grafenzeit wird, neben dem antiken Batavia, der zweite Focus der holländischen Geschichtsschreibung des Jahrhunderts sein. Auch das zweite Gebiet der nördlichen Niederlande, die Diözese Utrecht, hat in Barlandus einen seiner frühesten Historiker gefunden.⁸

Mit den "Libelli" dieser Autoren, die alle mehr oder weniger vom stilistischen und kritischen Geist des Humanismus angehaucht waren, war der Beginn einer humanistischen niederländischen Geschichtsschreibung gemacht worden. Jetzt wartete man auf einen gelehrten Humanisten von Format, der sich der Geschichte seines Vaterlands widmen sollte. Ein solcher Gelehrter war der Rektor einer Lateinschule zu Naarden und spätere Vergilkommentator Lambertus Hortensius. Hortensius war als Priester des Bistums Utrecht besonders an der kirchlichen Geschichte interessiert. So hat er ein Werk über die Bewegung der Wiedertäufer, *Tumultus Anabaptistarum*, geschrieben, das einem Amsterdamer Kollegen, dem Rektor Johannes Nivenius, im Jahre 1552 den Stoff zu einem kleinen dramatischen Epos geboten hat.⁹ Kirchliche Geschichte war aber in Utrecht zugleich Landesgeschichte und daher sind die *Secessionum civilium Ultraiectinarum libri VII* des Hortensius aus dem Jahre 1546 das erste humanistische Geschichtswerk Utrechts von großer Allüre geworden. Hortensius ist sich bewußt, der erste Autor einer zeitgenössischen Geschichte Utrechts zu sein: "nemo hactenus extitit qui de iis [sc. Ultraiectinorum rebus] separatim librum scripsit."¹⁰ Die Praefatio des Werkes ist noch wenig programmatisch. Im Werk selbst beweist Hortensius jedoch, daß er mit den Prinzipien der humanistischen Historiographie vollkommen vertraut ist. Wenn er ein Dokument in die lateinische Sprache übersetzt, dann macht er das nicht "totidem, quot in Germanorum lingua vocibus," denn das würde lächerlich und langweilig sein, sondern "quantum Latina puritas, exclusa nausea pro nostra facultate feret" (S. 172). Der eigentlichen Geschichte geht eine Darlegung "de urbis ipsius origine, de situ, de populi moribus, religionis initiis, varia denique populi fortuna" (S. 1) voran, Themen die an Tacitus' *Germania* und mehr noch an Aeneas Silvius' *Descriptio de ritu, situ, moribus et conditione Germaniae* erinnern. Bei der Charakteristik einer der Schlüsselfiguren des Konfliktes, Iohannes Mindenus, denkt man leicht an Sallustius, *Jugurtha* 7 ff. (S. 26). Dieser Skizze geht eine lange "Oratio" des Mindenus voran, die seine außerordentliche Eloquenz illustrieren soll: "Caeterum quoniam de ejus eloquentia memini, libet hic orationem adscribere, quam eo die ad populum . . . habuit" (S. 26). Auch

an anderen Personen des Kriegsdramas wird Hortensius seine rhetorischen Talente zeigen, wobei die paarweise komponierten Orationes nicht fehlen werden. Diese rhetorischen Erzeugnisse sind einer der Beweise, daß die humanistische Geschichtsschreibung in der Mitte des 16. Jahrhunderts in den nördlichen Niederlanden mit dem Werke des Hortensius ein reifes Niveau erreicht hat.

Die Entwicklung der Geschichtsschreibung des eigentlichen Holland, Batavia, seit Barlandus ist interessanter als die Fortsetzung seiner Utrechter *Res gestae*. Es wurde schon erwähnt, daß die wenigen Seiten des Werkchens Geldenhauers, ein Jahrzehnt nach dem des Barlandus ediert, sogar dem Franzosen Bodin bekannt waren. Nach Geldenhauers *Historia Batavica* ist es lange still geblieben. Als aber im Jahre 1559 der neue Landesherr der Niederlande, Philipp II, endgültig nach Spanien abgereist war, drohte die Gefahr, daß das Land mehr und mehr zu einer Provinz des Spanischen Reichs degradiert würde. Demgegenüber erwachten anscheinend erneute nationale Gefühle, die die provinziale Behörde Hollands, die Staaten oder "Ordines Hollandiae Westfrisiaeque," dazu brachten, sich nach einem eigenen "nationalen" Historiographen umzusehen. 1565 fand man einen solchen in dem größten Gelehrten auf eigenem Boden, Hadrianus Junius aus Hoorn im damaligen West-Friesland. Junius hatte schon eine Reihe meist philologischer Werke publiziert und manche andere, wie die *Emblemata* und der *Nomenclator octilinguis*, waren im Entstehen. Obwohl Junius fortfuhr, sich mit der Philologie zu beschäftigen, hat er sich auch bald an seine neuen Verpflichtungen gesetzt. Wahrscheinlich war seine *Batavia*, wie das Werk später heißen wird, im großen ganzen im Jahre 1570 abgeschlossen. Die Staaten jedoch, die inzwischen an der Seite des Prinzen von Oranien in das, was die holländische Geschichtsschreibung später den achtzigjährigen Krieg gegen Spanien nennen wird, verwickelt worden waren, und die bis zu diesem Zeitpunkt militärisch nicht sehr glücklich gewesen waren, hielten die Veröffentlichung einer Schrift mit einem so evident nationalistischen Zweck wahrscheinlich nicht für opportun. Bestimmte Stellen in der *Batavia* weisen darauf hin, daß Junius in den folgenden Jahren an dem Buch weitergearbeitet hat.¹¹ Die Widmung an die Staaten ist datiert: 2. Januar 1575.¹² Am nächsten Tag beschlossen die Staaten, auf einen Vorschlag des Prinzen von Oranien hin, Holland mit einer eigenen Universität zu versehen. Sie beauftragten drei Mitglieder, unter ihnen den jungen Freund des Junius, Janus Dousa, mit der Vorbereitung. Zweifelsohne verdankte Junius das Angebot einer Stelle als Professor Medicinae an der neuen, schon am 8. Februar eröffneten Universität unter anderen Dousa, der sich besonders mit der Werbung kompetenter Professoren beschäftigte. Junius starb jedoch im Juni 1575, noch bevor er mit seinem Unterricht hatte beginnen können. Das Manuskript der *Batavia* blieb in der Familie des Junius und war sogar einige Zeit verschollen, bis Dousa, der sich inzwischen selbst auch immer mehr für die Geschichtsschreibung Hollands zu interessieren begonnen hatte und der 1584 die Neuauflage der *Libelli* des Barlandus veranlaßt hatte, sich

seiner annahm. Im Jahre 1588 wurde das Werk, nachdem es von Lipsius und Dousa "visitiert" worden war, in Leiden herausgegeben.¹³

Das Vorhaben des Junius war, wie er in der Widmung schrieb, eine "perpetua rerum per principes nostros gestarum narratio" (S. *4v). Die *Batavia* ist davon nur der erste, vorbereitende Band nach dem Beispiel der *Germania* des Tacitus, die ja auch nur eine Vorarbeit zur Geschichte der "Germaniae bella" sei (S. **1r). In der *Batavia* soll dasjenige behandelt werden, das dem "historicus stylus" einer "perpetua narratio" schaden und die "orationis tela," die "connexio dictionis" seines eigentlichen Geschichtswerkes zerreißen würde (S. *4v). Die *Batavia* ist demnach fast wie eine Sammlung von Exkursen. Das Buch enthält, nach der Widmung und einem zweiten Schreiben an die Staaten (*De historiae utilitate ac necessitate*, fast eine knappe "ars historica," (S. **2r-4r), 23 Kapitel verschiedener Länge und Wichtigkeit über vielerlei Themen, teils historisch und kulturhistorisch und teils geographisch und topographisch. Es ist den Holländern seit den Zweifeln Geldenhauers viel daran gelegen, die alten Bataver als ihre legitimen Ahnen betrachten und ihre eigene Geschichte bis in das Altertum zurückführen zu können. Es ist vielleicht kein Zufall, daß die ersten zwölf Kapitel alle das Wort "Batavia" oder "Batavi" im Titel enthalten, während die letzten nur einmal das Adjektiv "Batavicus," dagegen siebenmal den Terminus "Hollandia" benutzen. Unter den "Batavia"-Kapiteln findet man sehr kurz behandelte und fast triviale Themen wie im drei Seiten (S. 43-45) zählenden VI. Kapitel "Batavos arte natandi excelluisse & equitatu," oder im nur eine Seite (S. 46) umfassenden VII. Kapitel "Batavos cur auricomos Poetae vocent, & de Batavo smegmate." Das zwölfte und letzte Kapitel dieser Reihe ist vor allem stilistisch interessant. Es handelt "De Cl. Civili regia Batavorum stirpe nato."¹⁴ Die ersten drei Seiten des Kapitels schließt Junius wie folgt ab: "Haec fere de viri conditione, ingenio, & familia comperi." Dann fährt er fort: "nunc reliqua viri praeclara bello facinora detexere aggrediar, vestigijs inhaesus Taciti" (S. 140). Was folgt, ist tatsächlich, als einziges Stück der *Batavia*, geschrieben als eine "perpetua historiae narratio." Das Stück ist eine ausgedehnte Paraphrase von *Historiae* 4, 13-37 und 54-56. Junius, der in der Widmung ankündigt, der "brevitas" des Sueton zu folgen, hat diese, wie es scheint, durch die Taciteische "brevitas" ersetzt. Die bezeichnendste Änderung ist die Umarbeitung des siebzehnten Kapitels des Tacitus, das den Inhalt der aufrührerischen "secreti sermones" des Civilis resumiert. Bei Junius wird dies eine schöne, lange "Oratio directa." Es ist das einzige Mal, daß Junius eine derartige explizite Konzession an den "orationis nitor" macht, den er im Vorwort *De historiae utilitate* kritisierte (S. **3r).

Die Hollandia-Kapitel sind vor allem von geographischer, topographischer und kulturhistorischer Art. Sie fangen an mit einer Auseinandersetzung über das Verhältnis von *Historia*, *Poesis* und *Fabula* untereinander und über den Nutzen, den der Historiker aus den Fabeln ziehen kann (S. 167-70). Dieser Beginn suggeriert aufs neue, daß hier ein zweiter Teil hätte anfangen können.

Es ist aber kein neues Vorwort, sondern ein Teil des XIII. Kapitels, das abgeschlossen wird mit einer Neuausgabe des damals populären, erstmals von Martinus Dorpius 1514 edierten Reisebriefs des Chrysostomus Neapolitanus *De situ Hollandiae vivendique Hollandorum institutis*. Die nächsten Kapitel ähneln den geographischen (XIII), wirtschaftlichen (XV) und literar- und kulturhistorischen (XVI) Abschnitten einer Art "Laus Hollandiae," wie man auf Hinweis des Autors diesen Teil am besten charakterisieren könnte. Denn, so begründet der Historiker dieses XVI. Kapitel, das handelt "De Hollandiae ingenijs, studijs & moribus," und worin die neulateinischen Poeten eine besondere Stelle einnehmen, "quid absoni facturus sim, si (patriam) non modo debita laude non fraudem, sed gratiam insuper referam" (S. 194). Das einzige Detail dieses Abschnitts, worauf ich hier aufmerksam machen möchte, ist das etwas exaltierte Elogium auf den jüngsten der genannten Neulateiner, der als ebenbürtig mit dem beispiellosen Lyriker Janus Secundus vorgestellt wird, Janus Dousa (S. 236; vgl. 307). Junius hatte 1568 dem damals zweiundzwanzigjährigen Dousa seine Martialedition gewidmet und stand mit ihm in regem Briefwechsel. Im Jahre 1569 erschien der von Junius gelobte "exiguus libellus" mit den Epigrammen, Satiren, Elegien und *Silvae* Dousas. Dessen zweite Sammlung von Gedichten sollte auch die letzte von Junius geschriebene Poesie enthalten. Dieses Gemeinschaftswerk der beiden Humanisten erschien wahrscheinlich im April 1575, das heißt, zwei Monate nach der Gründung der Leidener Universität und zwei Monate vor Junius' Tod, mit dem kuriosen Impressum "In nova academia nostra Lugdunensi excusum." Das Buch war also eine Art Visitenkarte der neuen Akademie.¹⁵

Das folgende und längste XVII. Kapitel der *Batavia* ist eine Topographie der Städte Hollands. Der Abschnitt über Haarlem ist besonders wichtig, weil hier zum ersten Male für Holland und zwar für Haarlem die Erfindung der Buchdruckkunst eingefordert wird (S. 253–58). Junius zweifelt zwar an dem Erfolg seines Plädoyers für den Primeur des Laurens Janszoon Costers, hat aber mit seiner Behauptung trotzdem eine langwierige Kontroverse veranlaßt, wie z.B. die von Ulrich Bornemann gesammelten deutschen Testimonia aus dem 17. Jahrhundert deutlich illustrieren.¹⁶

Obwohl zu den sieben übrigen Kapiteln noch vieles zu sagen wäre, müssen sie hier außer Betracht bleiben. Im ganzen ist die *Batavia* ein buntes, aber wichtiges, historisch und philologisch reichhaltiges, und trotz seiner außerordentlichen Gelehrsamkeit im allgemeinen unterhaltendes Buch. Der Autor tritt uns aus dem Werk entgegen als ein freundlicher Erzähler, der nur wenig polemisiert¹⁷ und der von einer großen Liebe zu seinem Gegenstand getrieben wird, sich aber dennoch nicht zu einem unverantworteten und unaufrichtigen Chauvinismus verführen läßt. Ob er sein nüchternes Verfahren in dem geplanten, offenbar *Annales* zu nennenden zweiten Band, der die von der mittelalterlichen Geschichtsschreibung vernachlässigten "rerum gestarum moles ac magnitudo, Principum claritudo, maiorum virtus, exemplorum numerus"

behandeln sollte (S. **2r-v), mit Erfolg durchzuführen imstande gewesen wäre, werden wir nie erfahren. Wie wir gesehen haben, blieb der erste Teil, die *Batavia*, auch nach dem Tode des Junius im Jahre 1575 vorläufig ungedruckt und der zweite, die *Annales*, wurde nicht einmal geschrieben.

Jedoch, ohne sich dessen bewußt zu sein, hatte Junius einen Anteil an der Heranbildung eines Nachfolgers. Denn es wird kein Zufall sein, daß sein schon genannter Dichterfreund Dousa sich gerade in den siebziger Jahren an die Inventarisierung der Archive der holländischen Grafschaft setzt. Zu Anfang der achtziger Jahre sehen wir ihn intensiv mit der Sammlung des Materials für eine holländische Geschichte beschäftigt. 1585 erhielten seine historiographischen Bemühungen eine formale Anerkennung. Am 1. März dieses Jahres wurde Dousa zum ersten Bibliothekar der Leidener Universität ernannt. Obwohl die Bücher noch fast gänzlich fehlten, wurde dem neuen Amt eine beträchtliche Besoldung von 300 Gulden pro Jahr gewährt. Die Curatores verbanden damit jedoch den besonderen Auftrag, "zu beschreiben die Historie und die Sachen Hollands in der lateinischen Sprache und in Prosa, so wie vormals die Staaten von Holland den verstorbenen doctor Adrianus Junius dazu mit einem bestimmten jährlichen Gehalt beauftragt hatten."¹⁸ Bei diesem doppelten Dienstauftrag dürfen wir nicht vergessen, daß der neu Angestellte selbst zugleich der führende Curator war: Dousa hat sich selbst zum Historiographen Hollands ernannt. Die Vorbereitungen für seine Arbeit waren wahrscheinlich schon in einem fortgeschrittenen Stadium, denn sonst hätte er dem Auftrag nicht hinzufügen lassen, daß er "innerhalb eines Jahres eine Probe vorlegen würde, um dieselbe anschließend zu edieren und bekanntzugeben gemäß dem Belieben derselben Staaten."¹⁹ Ob diese Probe tatsächlich je vorgelegt wurde, wissen wir nicht. In den nächsten Jahren publiziert Dousa einiges, aber keine holländische Geschichte. Er ist an der Ausgabe von Junius' *Batavia* beteiligt (1588) und an einer Ausgabe einer mittelalterlichen niederländischen Chronik (1591).²⁰ Die Verlegenheit gegenüber den Staaten, denen Dousa selbst als Mitglied angehörte, wurde so groß, daß er 1593 eine *Epistola apologetica* publizierte, um die Verzögerung zu rechtfertigen.²¹ 1599 endlich erscheint ein Werk *Annales*, das die Staaten überrascht haben wird. Es behandelt zwar eine Frist von etwa dreieinhalb Jahrhunderten aus der holländischen Grafenzeit, ist jedoch der Form nach kein ordentliches geschichtliches Werk, sondern eine elegische Dichtung in zehn Büchern. Was hat Dousa zu dieser ungewöhnlichen Form des Werkes gebracht? Und waren dies die *Annales*, die Junius nicht mehr hatte schreiben können? Daß Dousa mit seiner Dichtung die von Junius bemerkte Lücke in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung ausfüllen wollte, wird klar aus seiner gleichlautenden Feststellung, auch hier in der Widmung an die Staaten, daß die Leistungen der Grafen "vix unius interdum pagellae spatio comprehensas" seien, obwohl man, so fügt Dousa hinzu, zu einer passenden Beschreibung mindestens zehn Iliaden bräuchte (S. **1r). Also, was Holland eigentlich fehlt, ist ein Homer, ein Epos.

Es gibt tatsächlich mehrere Indizien, daß Dousa an eine epische Dichtung gedacht und sogar damit angefangen hat.²² Selbsterkenntnis hat ihn jedoch davon abgehalten, sich an der "grandiloqua heroicae Poeseos sublimitas" zu übernehmen, und er hat es vorgezogen, die *Fasti* des Ovid zum Muster zu nehmen und sich des elegischen Distichons zu bedienen (S. **ijv-**iijr), zumal dieses nicht griechischen, sondern biblischen Ursprungs und folglich von besonderer Würdigkeit sei, wie Dousa in einem zweiten Vorwort *Ad eosdem*, d.h. an die Staaten, *De poeticae artis cum Historia Communione & Societate*— auch hier folgt er dem Beispiel des Junius— behauptet (S. ***Ir).

Bei seinem 1585 gegebenen Versprechen, eine Geschichte in Prosa zu schreiben, hat Dousa wahrscheinlich auf die Assistenz seines vierzehnjährigen Sohns Janus vertraut, der damals schon die batavischen Ausschnitte aus den antiken Autoren zu sammeln und niederländische Dokumente ins Lateinische zu übersetzen angefangen hatte. Der Anteil dieses leider schon 1596 gestorbenen Dousa Filius wird klar, wenn zwei Jahre nach den metrischen Annalen, im Jahre 1601, die *Bataviae Hollandiaeque Annales* erscheinen. Sie sind, wie die Titelseite aufweist, "a Iano Dousa Filio concepti atque inchoati iam olim." Das Werk enthält eine Praefatio und einen *Liber singularis cui Titulus Batavia* des Sohnes, der auch die letzten zweieinhalb Bücher des zweiten Teils, die *Hollandiae Annales* in zehn Büchern, verfaßt hat. Dieses Stück umfaßt fast genau die Periode, die die Stoffe lieferte für die metrischen Annalen des Vaters, die Zeit der holländischen Grafen vom neunten bis zum dreizehnten Jahrhundert. Der Tod seines Sohnes war für Dousa der Anlaß, auch die Prosageschichte (wieder?) auf sich zu nehmen und die Jahrhunderte zwischen Batavia und der Grafenzeit in achteinhalb Büchern zu beschreiben. Der Vorzug dieses traurigen Umstandes war, daß Dousa, der seine stilistischen und poetischen Talente in seinem Gedicht genügend unter Beweis gestellt hatte, sich jetzt völlig auf den historischen Inhalt seines Werkes, oder, wie ein Kritiker es formuliert hat, auf die Geschichtsforschung statt auf die elegante Geschichtsschreibung konzentrieren konnte.²³ Die mehr als sieben Bücher des Vaters unterscheiden sich stilistisch von denen des Sohnes wie von den früheren Geschichtswerken schon darin, daß sie bis auf eine Ausnahme keine "orationes" enthalten (S. 317-19; vgl. auch 142-43). Der wichtigste Beweis einer neuen Haltung gegenüber der Geschichtsschreibung liegt aber in dem absoluten Primat, der den geschriebenen, wo möglich contemporären Quellen und archivalischen Dokumenten gegeben wird. Einige mittelalterliche Urkunden erleben hier ihre "editio princeps." Der Einwand, daß das andersartige Latein den "stylus historicus" der "narratio perpetua" beeinträchtigen würde, darf kein Grund sein, sie wegzulassen oder stilistisch zu ändern. Einmal wird ein solches Dokument zwar im Text paraphrasiert, aber dann wird es in margine buchstäblich mitaufgenommen (S. 226). Das ganze Werk hindurch sind auf dem Rand die benutzten Quellen, sehr oft mit ausführlichen buchstäblichen Zitaten, gegeben. Diese und andere Merkmale des Werkes Dousas brachten den schon

genannten Kritiker, Herman Kampinga, zu der Folgerung, daß diese *Annales* sich so sehr unterschieden von allem, was bis dahin in Holland geleistet war, daß man sie ruhig als den Anfang einer neuen Periode der holländischen Historiographie betrachten kann.²⁴ Dousas Annalen in Prosa sind ein würdiger Beginn des neuen, hier nicht mehr zu behandelnden 17. Jahrhunderts.

Anmerkungen

1. *Methodus*, 2. Aufl., s.l. 1595, 342.
2. *Itinerarium Italicum. The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations*, ed. by H. A. Oberman with T. A. Brady, Jr., Leiden 1975 (S. 193-301), 255.
3. Matthäus Herbenus, *Over hersteld Maastricht (De Trajecto instaurato)*, vertaald . . . door M. G. M. A. van Heyst, Roermond 1985; vgl. S. 8, Prologus: "Quomodo deinde restaurata sit (sc. Roma), Blondus canonicus Lateranensis, cujus sepulchrum Romae vidimus, persequitur."
4. Ausgabe von L. Bertalot, "Rudolf Agricolas Lobrede auf Petrarca" in: *Studien zum italienischen und deutschen Humanismus*, Rome 1975, II, 1-29. Dazu Th. E. Mommsen "Rudolph Agricola's Life of Petrarca," in: *Medieval and Renaissance Studies*, Ithaca 1959, 236-61.
5. *Erasmi opuscula*, ed. W. K. Ferguson, 's-Gravenhage 1933, 125-90.
6. Vgl. Agricola, *De inventione dialectica*, Köln 1539 (reprint Nieuwkoop 1967), L. III, c. IX: "Quis poetis ordo, quis historiae, quis tradendis artibus conveniat"; Erasmus, *Epist.* 45.
7. Für den Titel, s. H. Kampinga, *Opvattingen over onze oudere Vaderlandsche Geschiedenis bij de Hollandsche historici der XVIIe en XVIIIe eeuw*, 's-Gravenhage 1917, S. XV.
8. E. Daxhelet, *Adrien Barlandus humaniste belge*, Louvain 1938, 98 und 102.
9. *Carmina Scholastica Amstelodamensia*, ed. C. L. Heesakkers and W. G. Kamerbeek, Leiden 1984, 25-51.
10. In der von mir gebrauchten Ausgabe, Utrecht 1642, S.l. Die Erstausgabe des Werkes von 1546 war in Basel erschienen.
11. Von Junius in der *Batavia* erwähnte Ereignisse aus den Jahren 1571-1575 z.B. 30, 259 (Belagerung Haarlem, 1573), 271 (Belagerung Leiden, 1574), 283 (Belagerung Haarlem und Alkmaar 1573), 290 (Plünderung Naarden, 1572).
12. Vgl. jedoch B. A. Vermaseren, "Het ontstaan van Hadrianus Junius' *Batavia*," in: *Huldeboek pater Dr Bonaventura Kruitwagen o.f.m.*, 's-Gravenhage 1949, 407-26.
13. Das "visitieren" des Lipsius und Dousa in: Leiden, Stadtarchiv, Burgemeesters Dagboek, 4. Januar 1588.
14. Vgl. Tacitus, *Hist.* 4, 13: "Iulius Civilis et Claudius Paulus regia stirpe multo ceteros anteibant."
15. *Iani Duzae Nordovicis Nova Poemata . . . Item Hadriani Iunij Carminum Lugdunensium Sylva*. In Nova Academia nostra Lugdunensi excusum. Anno 1575. Impensis Ioannis Hauteni.
16. Ulrich Bornemann, *Anlehnung und Abgrenzung. Untersuchungen zur Rezeption der niederländischen Literatur in der deutschen Dichtungsreform des siebzehnten Jahrhunderts*, Assen-Amsterdam 1976, 35 ff.

17. In den letzten Kapiteln werden allerdings dann und wann Autoren wegen ihrer "ineptiae" getadelt.

18. P. C. Molhuysen, *Bronnen tot de geschiedenis der Leidsche Universiteit*, I, 's-Gravenhage 1913, 123*.

19. Molhuysen, *ibid.*

20. *Hollantsche Rym-Kroniik. . . Met een Voorrede des Edelen E. Jonkh. Jan vander Does / Here tot Noordtuyck / Registermeester van Hollandi. . .*, Amsterdam 1591.

21. *Iani Dousae Epistolae apologeticae*, Leiden 1593.

22. S. mein Artikel "Rhetorische marginalia in de metrische Annales van Janus Dousa Pater (1599)," in: *De zeventiende eeuw* 1, 1985, 37-47.

23. Kampinga, o.c. (Anm. 7), 25.

24. Kampinga, *ibid.*

Die Stellung der neulateinischen Studien im philologisch-historischen Wissenschaftssystem

Johannes Irmscher

Unser Säkulum ist in allen Lebensbereichen durch Organisation bestimmt, und auch die Wissenschaft, gleich welcher Sparte und Couleur, vermag sich dieser Tendenz nicht zu entziehen. Konnte ein Ironiker vor noch gar nicht allzulanger Zeit manchen Vertretern der Geschichtswissenschaft vorhalten, sie verführen nach dem Prinzip "Quod non est in actis, non est in mundo," so dürfte für unsere Tage gelten, daß wissenschaftsleitende Organe sehr oft ein Fachgebiet erst dann als solches anerkennen, wenn es über eine internationale Organisation verfügt mit Präsidenten und Conseil, wie sich versteht, mit Kongressen, Resolutionen und öffentlichen Manifestationen. Die geschilderte Tendenz hat in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg dazu geführt, daß sich nahezu alle Fachgebiete weltweit zusammenschlossen und dabei, zumeist im Maßstab der UNESCO, geradezu Hierarchien herausbildeten. Auch die neulateinischen Studien haben sich, wengleich in mancher Beziehung nur als Randsiedler, in jene Entwicklungen integriert.

Es läßt sich darüber streiten, ob die angesprochenen Tendenzen lediglich durch äußere Erfordernisse bestimmt sind, beispielsweise den Drang zur Bürokratisierung des gesamten öffentlichen Lebens, wie er über differente Gesellschaftsordnungen hinweg allenthalben in der Welt spürbar ist, oder ob sie aus der immanenten Gesetzlichkeit moderner Wissenschaftsentwicklung erwachsen. Der Streit darüber braucht hier nicht geführt zu werden; unbestreitbar ist dagegen, daß sich jene Tendenz zur Organisation mit einer Tendenz zur Systematik verbindet, die unzweifelhaft innerwissenschaftlichen Erfordernissen gerecht wird und nicht lediglich praktizistischen Erwägungen entspricht. Die Science of science, die Wissenschaftstheorie, hat zwar ihren Ausgang von naturwissenschaftlichen Erfordernissen genommen, ihre paradigmatische Bedeutung auch für die philologisch-historischen Disziplinen steht jedoch außer Zweifel.

Zu einer Systembildung ist zuerst, soweit ich sehe, die griechisch-römische

Altertumswissenschaft gelangt; die Gründe für diesen Vorlauf sind verständlich. Die klassischen Studien hatten sich bereits in Renaissance und Humanismus als moderne bürgerliche Wissenschaft konstituiert und verfügten somit neben der Theologie über die längste Überlieferung. Bis zur industriellen Revolution im Ausgang des 18. und Beginn des 19. Jahrhunderts lieferten sie überdies die Grundlagen sogar für Naturwissenschaften und Medizin, und die europäische Klassik entnahm der durch die Altphilologie vermittelten Antike nicht nur die Wertungen für ihr Welt- und Geschichtsverständnis, sondern zugleich die Leitlinien für Kunstanschauung und Menschenbild. Die Inhalts- und Aufgabenbestimmung, die Gliederung und Systematik wurden angesichts einer derartig vielseitigen gesellschaftlichen Integration des Fachgebietes zur unumgänglichen Notwendigkeit. Auf Goethes Veranlassung — das aber war kein Zufall — verfaßte 1807 Friedrich August Wolf seine *Darstellung der Altertumswissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Wert*,¹ gewissermaßen die theoretische Begründung des Antikebildes der (deutschen) Klassik. Die Neo-Latin Studies kommen in dieser Konzeption begrifflicherweise nicht vor; denn die Klassik hatte nur an der Antike — und nicht einmal mehr an der verchristlichten — ein Interesse. Auch wurde die Tatsache nicht bewußt, daß Wolf² selbst ein vortrefflicher lateinischer Stilist war, der einen großen Teil seiner *Opera* in lateinischer Sprache abfaßte,³ die somit zugleich ein Forschungsobjekt der Neolatinistik ausmachen.

Auf die klassische oder auch klassizistische Sicht folgte in den geschichtsverbundenen Wissenschaften im vergangenen Jahrhundert der Historismus gewissermaßen als ideologisches Korrelat des sich rasant entfaltenden Kapitalismus — des Industriekapitalismus, des Kapitalismus der freien Konkurrenz und endlich des Monopolkapitalismus.⁴ Objektive historische Gesetzmäßigkeiten verneinend, orientierte jener Historismus auf das Einmalige, Individuelle und Unwiederholbare in der Geschichte⁵ und gab damit der Detail- und Spezialforschung entscheidende Impulse. In der Altertumswissenschaft wurden die historistischen Positionen namentlich durch die Berliner Vorlesungen August Boeckhs vorbereitet, die postum unter dem Titel *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* 1877 im Druck erschienen. Der Vortragende distanzierte sich mit Nachdruck von der klassizistischen Betrachtungsweise, wenn er feststellte: „Der Zweck der Philologie ist rein historisch; sie stellt die Erkenntnis des Erkannten objektiv für sich hin.“⁶ In das damit postulierte historische Herangehen an den Forschungsgegenstand werden auch Sprache und Literatur einbegriffen,⁷ ein für Boeckhs Epoche bedeutender methodischer Fortschritt; die Begrenzung auf das Altertum blieb jedoch gewahrt, und wo von der Latinität des Mittelalters und der Neuzeit die Rede ist, steht diese Rede ganz und gar im Zeichen des Altertums.⁸

Doch die Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft wurde nicht nur theoretisch postuliert, sie wurde auch praktisch verwirklicht. Es genügt, hier einige Werke zufällig herauszugreifen. Am gewichtigsten, auch im inter-

nationalen Maßstab gesehen, ist wohl das 1886 von Iwan von Müller gegründete *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, das nach dem Ersten Weltkrieg mit einer der erweiterten historischen Sicht Rechnung tragenden Konzeption als *Handbuch der Altertumswissenschaft* fortgeführt wurde; in zweiter Reihe wäre, ohne daß das französische Pendant übersehen werden darf, die 1910 von Alfred Gercke und Eduard Norden initiierte *Einleitung in die Altertumswissenschaft* zu nennen. Hinsichtlich der nach dem Zweiten Weltkrieg erarbeiteten Introduktionen kann ich mich eklektisch auf einige Verfassernamen beschränken – Ettore Bignone, A. Evaristo Breccia, Cesare Bionne in Italien, Leokadia Matunowiczówna in Polen, S. I. Radcig in der Sowjetunion, Gerhard Jäger in der Bundesrepublik Deutschland –; denn für alle diese Werke, die Einführungen wie die Handbücher, gilt das gleiche: die neulateinischen Studien kommen in ihnen nicht vor.

Aber die neulateinischen Studien sind eine Realität; denn sie verfügen über eine internationale Assoziation,⁹ über internationale Kongresse und auch über eigene Zeitschriften,¹⁰ alles Kriterien, wie wir eingangs deutlich machten, die heutzutage die Selbständigkeit einer Wissenschaft kennzeichnen und über das Fehlen eigener Lehrstühle und spezieller Forschungseinrichtungen hinwegsehen lassen. Und weiter: die neulateinischen Studien, obgleich sie sich, wie schon ihr Name besagt, auf die Neuzeit beziehen, sind doch unlösbar mit den klassischen verbunden. Das gilt zuvörderst für die Sprache – das Neulatein hat sich immer wieder mit dem ciceronianischen auseinanderzusetzen, ohne mit ihm je identisch zu sein –, gilt für die Texttradition und Textedition, welche letztere von den bewährten Normen und Formen und oftmals auch den Editionsreihen der klassisch-philologischen ausgeht, gilt für Ausprägung der Inhalte, die dank dem Imitationsprinzip¹¹ ohne Vertrautheit mit den antiken Vorbildern weithin unverständlich bleiben. Alle solche Fakten veranlaßten den Berichtersteller, der übrigens bereits 1954 in freilich unzulänglicher Weise die neulateinischen Studien unter dem Oberbegriff des Nachwirkens zu erfassen versuchte,¹² diesen ihren Ort im System der klassischen Altertumswissenschaften zu bestimmen, und zwar in einer ursprünglich als Hochschul-lehrbuch konzipierten,¹³ umfassenden *Einleitung in die klassischen Altertumswissenschaften*, die sich zur Zeit im Druck befindet und 1986 im Buchhandel vorliegen wird. Das Werk geht von dem veränderten Bild der Antike aus, das die letzten Dezennien erbracht haben, innerwissenschaftlich durch die Entwicklung neuer methodologischer und methodischer Betrachtungsweisen, die vertieftere Einsichten ermöglichten, außerwissenschaftlich durch die Dekolonisation, welche dazu führte, auch vergangene Epochen unter welthistorischem Aspekt zu betrachten und in die Behandlung des *Orbis antiquus* die sogenannten Randkulturen voll einzubeziehen. Die Neo-Latin Studies erscheinen in dem Buche zweimal unter differenten Gesichtspunkten. Zum ersten findet sich unter dem Oberbegriff Sprache eine Übersicht über Geschichte und Grammatik des Mittel- und Neulateins. Das Neulatein, eigentlich neu-

zeitliches Latein, wird als die Sprachentwicklung vom Renaissancehumanismus des 14./15. Jahrhunderts bis zur Gegenwart charakterisiert, es wird auf seine sprachlichen Sonderbildungen hingewiesen (einmal Weiterleben von mittellateinischen Phänomenen, zum anderen Neologismen vor allem gemäß den einzelwissenschaftlichen Entwicklungen) und eine Grundbibliographie dargeboten. Zum zweiten erscheint in dem Literaturteil der *Einleitung* ein Überblick, in dem mittellateinische und Humanistenliteratur verbunden werden (eine Verbindung, über deren Berechtigung und Zweckmäßigkeit sich, wie zuzugeben, durchaus streiten läßt). Der Anfang der neulateinischen Literatur wird ins 14. Jahrhundert gesetzt, seit dem 15./16. Jahrhundert gewannen die volkssprachigen Literaturen, so wird konstatiert, das qualitative, seit dem 18. auch das quantitative Übergewicht. Seither besitze das Lateinische den gewiß unverächtlichen Rang einer internationalen Wissenschaftssprache. Als bisher einzige Einführung wird IJsewijn's *Companion* gewürdigt.

Mit dieser Fixierung im System der klassischen Altertumswissenschaften haben die neulateinischen Studien ganz gewiß eine gewichtige Randposition gefunden, welche die Traditionslinien vor Augen führt, in die ihre Inhalte eingebettet sind. Diese Position weist jenen Studien zugleich den Rang einer selbständigen Disziplin zu, deren Konnex zu den altertumswissenschaftlichen Fächern offenkundig ist. Aber sie bleibt unter diesem Aspekt mit Notwendigkeit stets eine Randposition, bei welcher, um eine treffende Formulierung Walther Ludwigs aufzunehmen, die vertikale Fragestellung¹⁴ in den Vordergrund gerückt ist. Manche Erfahrung spricht allerdings dafür, daß gerade von dieser Randposition her sich für die Neolatinistik erhebliche Chancen zu einer vollkommenen Verselbständigung und Etablierung ergeben; denn ein Großteil ihrer Adepten kommt doch nun einmal von der klassischen Philologie her, und daran wird sich angesichts des überall zu bemerkenden Rückgangs des altsprachlichen Unterrichts und des damit verbundenen Rückgangs der Lateinkenntnisse in allen Studiengebieten auch in absehbarer Zukunft nichts ändern.

Aber neben der vertikalen Fragestellung gibt es eben auch die nicht zu übersehende wichtigere horizontale; denn die Autoren neulateinischen Schrifttums schrieben und schreiben ja nicht, um in Form und Inhalt Antike zu wiederholen, sondern benutzten und benutzen die antike Überlieferung, um auf ihre Gegenwart einzuwirken.¹⁵ Diese Gegenwart war überaus vielgestaltig und umfaßte zuzeiten, insbesondere als sich am Anfang der Neuzeit in Renaissance und Humanismus das Neulatein zu entfalten begann, sämtliche Bereiche sprachlicher Äußerung, der schriftlichen und der uns naturgemäß nur eingeschränkt faßbaren mündlichen,¹⁶ während in unseren Tagen die Neolatinität auf einige wenige literarische Bezirke begrenzt ist und die mündliche Verwendung sich fast gänzlich im Pädagogischen bewegt—in die Diskussion um die Schaffung von Welthilfssprachen ist das Neulatein trotz Eignung und Bewährung gegenwärtig kaum einbezogen. Ich folge dem *Companion to Neo-*

*Latin studies*¹⁷ von Jozef IJsewjin, dem verdienstvollen Fundator, Theoretiker und Organisator der neulateinischen Philologie, wenn ich nachstehend einige der Kommunikationsbereiche aufzähle, in denen das Neulatein begegnete und sogar noch begegnet,¹⁸ und dabei Folgerungen für unsere Thematik ziehe.

Philologie hat es naturgemäß in erster Reihe mit Literatur und Literaturgeschichte zu tun, und wenn auch die neulateinischen Opera in ihrer Mehrzahl keine Weltliteratur darstellen, sofern man unter Weltliteratur das die Zeiten Überdauernde, heute und wahrscheinlich auch noch morgen Gültige versteht — eine Feststellung, die übrigens auf viele Literaturen zutrifft —, so hat sie doch in allen ihren Leistungen eine unverächtliche geschichtliche und kulturgeschichtliche Bedeutung. Sie hat die antiken mit Einschluß der antichristlichen Formen allseitig weiterentwickelt und dabei mancherlei eigenartige, neue Gestaltungsweisen zutage gebracht wie z. B. das Ordensdrama oder das Hodoeporicum oder die Widmungsvorrede, und sie lebt mancherorts als Dichtung fort — man kann solche Bemühungen für weltfremd erachten, indes sie existieren, und die lateinischen Dichtungen Papst Leos XIII.¹⁹ und Hermann Wellers²⁰ (1878–1956) vermögen auch vom Ästhetischen her zu bestehen. Doch trotz allem nimmt die Komparatistik, die Vergleichende Literaturwissenschaft, von der neulateinischen Literatur kaum Notiz,²¹ und wenn die Vergleichende Literaturwissenschaft ein System der von ihr zur Komparation herangezogenen Literaturen besäße, so müßten darin die neulateinischen Literaturprodukte mehr als nur eine Randposition einnehmen — aber eine solche Systematik gibt es nicht²² oder noch nicht.

Doch auch eine Geschichte der neulateinischen Literatur ist noch nicht geschrieben worden, und man kann gewiß darüber diskutieren, ob sie überhaupt geschrieben werden kann. Daß das Unterfangen ein Wagnis wäre, steht außer Zweifel, hat ja selbst ein Georg Ellinger sich auf die deutsche Entwicklung beschränkt.²³ Aber Ellinger hat dabei diese deutsche Entwicklung in die europäischen Zusammenhänge gerückt und auf diese Weise die Notwendigkeit jenes Unterfangens verdeutlicht. In der Tat: ein Handbuch von der Art der positivistischen Darstellungen der klassischen Latinität würde das schon jetzt kaum mehr überschaubare Material in einheitlicher Form präsent machen und dabei Gemeinsamkeiten wie Eigenheiten der Neolatinität der verschiedenen Länder verdeutlichen. Denn es gehört ja zu den *Propria* der neulateinischen Literatur, daß sie sich allenthalben in enger Bindung an die Nationalliteraturen entfaltet.²⁴ Konsequenterweise müßte sie daher in den Systemen nahezu sämtlicher europäischer Philologien²⁵ eine feste und nicht bloß eine Randposition finden. Dem ist jedoch noch keineswegs so. Ich greife nur zufällige Beispiele heraus, die indes charakteristisch sind. In dem *Handbuch der germanischen Philologie* von Friedrich Stroh, Berlin 1952, 820 Seiten umfassend, wird ausdrücklich von einem "System der germanischen Philologie" gesprochen. In diesem System erscheint die deutsche Neolatinität unter dem Obertitel "Neuere deutsche Literaturgeschichte" mit drei rasonierenden bib-

liographischen Angaben²⁶ und im historischen Abriß mit dem Hinweis auf Ellingers Aufsatz über "Grundfragen und Aufgaben der neulateinischen Philologie" von 1931. Das ist alles!²⁷ Doch es kommt noch schlimmer. In dem dreibändigen Handbuch *Deutsche Philologie im Aufriß*, das Wolfgang Stammer im Verein mit einem vielköpfigen Mitarbeiterstab 1952 begann,²⁸ hat zwar das mittellateinische Schrifttum des deutschen Sprachraums seinen Ort gefunden, die Neolatinität dagegen wird mit keinem Wort gewürdigt. Es bedarf also noch harten Kampfes, bis sich die neulateinische Philologie unter den älteren Schwestern den ihr gebührenden Platz erstritten haben wird.

Das Neulatein war bis zu seiner Ablösung durch das Französische Sprache der Diplomatie, es war in Ungarn bis weit ins vergangene Jahrhundert hinein Sprache des Parlaments, war Sprache der Administration, der staatlichen, kommunalen, kirchlichen und nicht zuletzt auch der akademischen, die sich für ihre Diplome bis heute noch dieses Idioms bedient. Offiziellen wie privaten Charakter tragen lateinisch abgefaßte Inschriften, und wenn deren historische Ergiebigkeit auch geringer ist — mit Notwendigkeit geringer sein muß — als die der Inskriptionen des Altertums, so ist es trotzdem begründet, wenn vielerorts Korpora des neulateinischen Inschriftengutes entstehen.²⁹ Wo aber wird je bewußt gemacht, daß diese neulateinische Sprachform nicht mit der klassischen identisch ist, weder in der Aussprache noch in der Grammatik noch in der Syntax noch im Wortschatz? Man verlangt von dem angehenden Neuhistoriker ein Latinum, das sich in der Regel an Cäsar und Cicero orientiert, wäre aber nicht ein Neolatinum weitaus angebrachter und hilfreicher? Daß die klassizistische Sicht noch immer dominieren kann, ergibt sich zwangsläufig aus der Tatsache, daß keine Einleitung in die Geschichtswissenschaft, und speziell in die neuzeitliche, die neulateinische Philologie als Zweig- und Hilfswissenschaft zu benennen weiß, so breitgefächert ansonsten die historische Systematik auch sein mag. Auf der anderen Seite ist es bei dieser Sachlage nicht verwunderlich, daß sprachliche Untersuchungen zum Neulatein nur recht sporadisch begegnen, so erfreulich es auch ist, daß die Arbeit an einem *Lexicon linguae Latinae recentioris* aufgenommen wurde.³⁰

Niemand braucht über das Neulatein als Sprache der Wissenschaft belehrt zu werden, da dieser Verwendungsbereich der offenkundigste und auch gegenwärtig noch vielfältig lebendig ist. Die philologischen Textreihen bedienen sich nach wie vor der lateinischen Präfation, und da und dort gibt es auch noch althilologische Abhandlungen in lateinischer Sprache, ohne daß bisher jemand über die Spezifika dieser Diktion reflektiert hätte. Daß die philosophische Fachsprache bis mindestens zum Ende des 19. Jahrhunderts in weitem Umfange das Lateinische geblieben war, lehrt ein Blick in die Nachschlagewerke — Bacon, Hobbes, Descartes, Gassendi, Spinoza, Leibniz, Christian Wolff haben ihr Oeuvre ganz oder teilweise in lateinischer Sprache niedergelegt,³¹ und selbst ein Afrikaner namens Amo promovierte 1734 in Halle mit einer Dissertation *De humanae mentis apatheia*.³² Die große Comenius-

ausgabe, welche die tschechoslowakische Wissenschaft trägt, bezeugt das Neulatein als Ausdrucksmittel der Pädagogik. An der *Gregoriana* in Rom wird heute nicht mehr in lateinischer Sprache vorgetragen; aber daß die Terminologie der Theologie in allen ihren Sparten lateinisch herausgebildet und fortentwickelt wurde und noch fortentwickelt wird, steht außer Zweifel. Daß das römische Recht eine "Neo-Latin legal literature"³³ heraufführte, wird ebenfalls nicht verwundern. Aber auch wer die Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin betreibt, kommt an der Neolatinistik nicht vorüber. Der Magdeburger Bürgermeister Otto von Guericke (1602–1686) faßte seine physikalischen Entdeckungen in der Schrift *Experimente nova (ut vocantur) Magdeburgica de vacuo spatio* zusammen,³⁴ und der große Naturforscher des 19. Jahrhunderts Hermann Helmholtz (1821–1894) dissertierte 1842 *De fabrica systematis nervosi evertetorum*³⁵ (*Über den Bau des Nervensystems der Wirbellosen*). Über die Latinität aller solcher Autoren gibt es, soweit ich sehe, keine Untersuchungen.

Kein Naturwissenschaftler schreibt heute mehr lateinische Bücher. Aber Mediziner, Pharmakologen, Botaniker und Zoologen haben für ihre Spezialia ihre eigene Latinität, ihr Fachlatein.³⁶ In früheren Zeiten, als die alten Sprachen das Fundament der Allgemeinbildung ausmachten, prägten die Angehörigen jener Berufe ihr Fachlatein selbst; heutzutage können sie der Hilfe des Philologen nicht mehr entraten³⁷ — eine offenbare Chance für die neulateinischen Studien!

Die neulateinischen Studien haben ihre wissenschaftlichen, aber auch ihre praktischen Aufgaben. Um diese wahrzunehmen, bedürfen sie einerseits der Organisation, wie sie bereits besteht, zum zweiten aber auch der festen Einordnung in die bestehenden oder sich herausbildenden Wissenschaftssysteme, was wiederum die Konstituierung, das heißt die Systembildung und Physiognomiebildung, der Neolatinistik in sich selbst³⁸ voraussetzt. Ich meine, um die Neolatinistik als eigenständige Disziplin bewußt werden zu lassen, sollte dieser synthetischen Präsentation ständige Aufmerksamkeit geschenkt werden.

Anmerkungen

1. Fr. Aug. Wolf, *Kleine Schriften in lateinischer und deutscher Sprache*, hgg. von G. Bernhardt, 2, Halle 1869, 808 ff.; dort S. 894 f. der "Überblick sämtlicher Teile der Altertumswissenschaft."

2. Bei Jozef IJsewijn, *Companion to Neo-Latin studies*, Amsterdam 1977, 129 und 370 ist die Schreibung Wolff zu verbessern.

3. Zusammengefaßt bei Wolf a.a.O. 2, 1869.

4. *Sachwörterbuch zur Geschichte Deutschlands und der deutschen Arbeiterbewegung*, 1, Berlin 1969, 898 f.

5. *Sachwörterbuch* a.a.O. 792 f.

6. August Boeckh, *Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, hgg. von Ernst Bratuscheck, 2. Aufl. von Rudolf Klußmann, Leipzig 1886, 18.

7. Boeckh a.a.O. 649 ff.

8. Vgl. etwa Boeckh a.a.O. 300 ff. — Angesichts dieser Situation war es eine Pioniertat, wenn Ferd. Philippi über *Die Latinität der Neuern von dem Wiederaufleben der Wissenschaften bis auf unsere Zeiten*, Leipzig 1825, eine Anthologie vorlegte, freilich mit der Abzweckung als *Hilfsbuch für den Unterricht im lateinischen Stil und für Bildung des Geschmacks*.

9. *Association internationale d'études néo-latines*; die Statuten sind abgedruckt *Humanistica Lovaniensia* 24, 1975, 370 ff. Vgl. auch J. IJsewijn, "La philologie néo-latine dans le monde" in: *Het belgisch humanisme, Stand, onderzoekingen, vooruitzichten*, Antwerpen 1966, 44 ff.

10. Am wichtigsten sind wohl die *Humanistica Lovaniensia* mit dem regelmäßigen Überblick über die "Instrumenta": "Instrumentum criticum," "Instrumentum bibliographicum," "Instrumentum lexicographicum."

11. Richtig Heinz Entner, *Deutsche Literaturzeitung* 106, 1985, 375: "Neulateinische Dichtung als Ganzes bleibt stets bezogen auf ihr antikes Vorbild. Sie gewinnt eine eigene Physiognomie aber dadurch, daß sie dieses Vorbild nicht lediglich wiederholt, sondern die in ihm vorgebildeten Gestaltungsmöglichkeiten auf zeitgenössische Themen und Bedürfnisse anwendet, dabei in ein 'produktives Verhältnis' zur Antike tritt."

12. Johannes Irmischer, *Praktische Einführung in das Studium der Altertumswissenschaft*, Berlin 1954, 135.

13. Johannes Irmischer, *EAZ Ethnographisch-archäologische Zeitschrift* 20, 1979, 123 ff.

14. Walther Ludwig, *Gnomon* 44, 1972, 220.

15. In ähnliche Richtung geht die Feststellung von Alain Michel, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1976, 348, vom "caractère formateur" und dem gleichzeitigen "caractère médiateur" des Neulateins.

16. Ich notiere als Lesefrucht bei Wolf a.a.O. 1, XIII, daß der Hallenser Aufklärungstheologe Johann Salomo Semler (1725–1791) selbst in den Tagen schwerer Krankheit halbe Stunden lang lateinisch sprach.

17. Angezeigt von Wolfgang O. Schmitt, *Deutsche Literaturzeitung* 99, 1978, 655 ff.

18. IJsewijn a.a.O. 262 ff.

19. Einführung bei Otto Stange—Paul Dittrich, *Vox Latina*, 3, Leipzig 1924, 143 f.

20. Über Werk und Autor vgl. Otto Schumann, *Romanische Forschungen* 60, 1947, 606 und 615.

21. Mit Recht beklagt von Wolfgang Bernard Fleischmann bei Horst Rüdiger, *Komparatistik. Aufgaben und Methoden*, Stuttgart 1973, 85.

22. Wie der gehaltvolle Beitrag von Henry H. H. Remak bei Rüdiger a.a.O. 11 ff. deutlich macht.

23. Georg Ellinger, *Geschichte der neulateinischen Literatur Deutschlands im sechzehnten Jahrhundert*, Berlin 1929 ff. (Eine bemerkenswerte Einschätzung von Werk und Autor bei Hans-Georg Roloff in: Victor Lange—Hans-Georg Roloff, *Dichtung—Sprache—Gesellschaft*, Frankfurt 1971, 245).

24. Zum einschlägigen Forschungsstand vgl. Karl Otto Conrady, *Euphorion* 49, 1955, 413 ff.

25. Wobei die auf Amerika tendierenden Ableger voll einzubeziehen sind; vgl. etwa Manuel Briceño Jáuregui, "La poesía en latín en Iberoamérica" bei P. Tuynman, G. C. Kuiper, E. Kefler, *Acta conventus Neo-Latini Amstelodamensis*, München 1979, 149 ff.

26. Friedrich Stroh, *Handbuch der germanischen Philologie*, Berlin (West) 1952, 608.

27. In diesem Zusammenhang sei auf Günter Hess, "Deutsche Literaturgeschichte und neulateinische Literatur. Aspekte einer gestörten Rezeption" bei Tuynman, Kuiper, Kefler a.a.O. 493 ff. nachdrücklich hingewiesen.

28. Wolfgang Stammler, *Deutsche Philologie im Aufriß*, 3 Bände, Berlin (West) 1952,

1954, 1957; die Darstellung der mittellateinischen Literatur von Karl Hauck findet sich Band 2, 1841 ff.

29. Mir liegt vor: *Die deutschen Inschriften, Berliner Reihe*, 1: Ernst Schubert—Jürgen Görnitz, *Die Inschriften des Naumburger Doms und der Domfreiheit*, Berlin 1959; 2: Ernst Schubert, *Die Inschriften der Stadt Naumburg an der Saale*, Berlin 1960.

30. IJsewijn a.a.O. 248 f.

31. Friedrich Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 3, 10. Aufl. von Max Heinze, Berlin 1907, 72, 78, 88, 103, 115, 204 ff., 226.

32. Johannes Irmischer in: *Acta omnium gentium ac nationum conventus Latinis litteris linguaeque fovendis a die XIII ad diem XVI mensis Aprilis a. MDCCCCLXXVII Dacaricae habiti*, Rom 1979, 388 ff.

33. Formulierung von Richard J. Schoeck bei J. IJsewijn und E. Kefler, *Acta Conventus Neo-Latini Lovaniensis*, Leuven 1973, 577 ff.

34. Eine zweisprachige Neuausgabe wird von der Technischen Hochschule Magdeburg vorbereitet.

35. Hermann Helmholtz, *Wissenschaftliche Abhandlungen*, 2, Leipzig 1883, 663 ff. — Auch der Helmholtz zeitlich vorangehende Astronom Karl Friedrich Gauß (1777–1815) schrieb ein vorbildliches Latein (Stange—Dittrich a.a.O. 142).

36. Vgl. das für pharmazeutische Berufe bestimmte Buch von Karl-Heinz Schulz, *Fachlatein. Lateinische Formenlehre—Rezepturlesen—Nomenklatur von A—Z*, 3. Aufl. Leipzig 1964.

37. Die Dissertation von Anton Ortl, *Die lateinische Diagnose in der Botanik. Untersuchungen zum lexikalischen und syntaktischen Inventar*, Berlin 1984, wurde gleichzeitig von dem Botaniker und dem klassischen Philologen betreut.

38. Die Feststellung von Georg Ellinger, *Germanisch-romanische Monatschrift* 21, 1933, 1, es fehlten noch "feste Grundsätze für einen einheitlichen Betrieb dieses Wissenszweiges," hat auch heute zu einem Gutteil Gültigkeit.

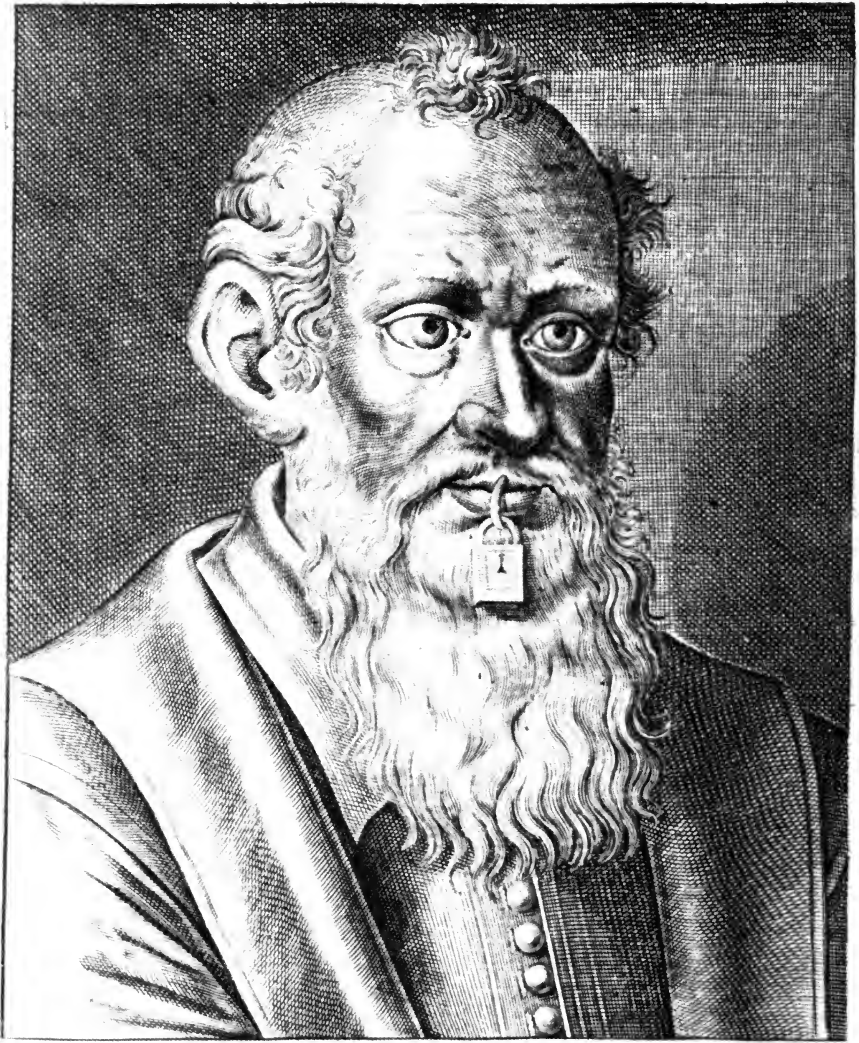
Gassendi's Defence of Galileo: The Politics of Discretion

Howard Jones

The rapidity with which scientific discoveries are communicated and assimilated is such a feature of this age that it seems remarkable that in 1642 the French philosopher and scientist Pierre Gassendi, who was at the centre of intellectual activity in Europe, should have been busy writing lengthy letters explaining the heliostatic theory which had been announced in Copernicus' *De Revolutionibus Orbium Coelestium* ninety-nine years previously. Yet it has to be recognised that far from marking any immediate and decisive change in contemporary thinking about the universe, Copernicus' book had little impact for decades after its publication. Arthur Koestler certainly exaggerates when he calls it "the book that nobody read," but not by much. Not all of the one-thousand copies of the 1543 Nuremberg printing were sold, and it was reprinted only twice in the next seventy-five years—and this at a time when other works on astronomy were receiving multiple editions.¹ More important, however, is the fact that those who did read it took it as no more than one further hypothetical calculation of the positions and motions of the earth and the celestial bodies, a mathematical computation designed to do no more than "save the phenomena." That Copernicus himself regarded his calculations as more than hypothetical was given little, if any, notice due to the fact that the person responsible for printing the book, the Lutheran theologian Andreas Osiander, inserted an anonymous and unauthorised Preface expressly calculated to reassure the schoolmen and the theologians by emphasising that "these hypotheses need not be true nor even probable; if they provide a calculus consistent with the observations, that alone is sufficient."²

During the closing decades of the century, however, certain factors combined to alter the situation significantly. First of all, astronomers who did read Copernicus' book found that his data, computations, and diagrams became indispensable to their own research, even if they did not accept his central thesis, and this served to increase his general reputation. The most pressing factor, however, was the increasing number of observations which proved to be

Der gelehrter Zu differ zeit.



Wer hie will leben recht vnd Schon,
 Vnd seinem nutz mit rath nach gehn:
 Der muß die drei Stücklein halten fein,
 als sehen vnd hören drob still sein:

at variance with the prevailing Ptolemaic/Aristotelian system but generally conformed to the system proposed by Copernicus. In 1572 Tycho Brahe observed a new star in the constellation Cassiopeia which appeared and gradually faded over a period of eighteen months, a phenomenon which demonstrated, *contra* Aristotle, that change could and did occur in the region of the fixed stars; five years later Tycho observed a comet beyond the sphere of the moon which must have penetrated Aristotle's supposedly impenetrable crystalline spheres. In 1604 Galileo observed another new star, this time in the constellation Serpentarius, and following his first use of the telescope five years later he was able to make a number of even more dramatic announcements, some in the *Starry Messenger* (1610), others in the *History and Demonstrations concerning Sunspots* (1613)—announcements which further damaged the Aristotelean doctrine of the perfection and immutability of the celestial sphere: the fact that the surface of the moon is not smooth and exactly spherical but shows a landscape similar to that of the earth; the discovery of four satellites of Jupiter (the Medicean stars) appearing in different positions at different times; the fact that the sun displayed spots on its surface; and finally, the fact that Venus shows phases and must revolve around the sun. As Bernard Cohen says, "Prior to 1609 the Copernican system had seemed to men a mere mathematical speculation. . . . But after 1609 . . . they had to accept the fact that the telescope showed the world to be non-Ptolemaic and non-Aristotelian. . . . There were only two possibilities open: One was to refuse to look through the telescope . . . the other was to reject the physics of Aristotle and the astronomy of Ptolemy."³

Now this does not mean that the observations of Galileo and others left the Copernican system unchallenged. Indeed, it was the system of Tycho Brahe, which could be accommodated to all the new telescopic discoveries, that gained most. As a "half-way" house between the Ptolemaic and Copernican systems, it provided a convenient retreat for many who were constrained to recognise the demise of the Ptolemaic system and acknowledge certain features of the Copernican, but who wished to preserve the immobility of the earth. Moreover, in the absence of any conclusive proof of the earth's motion the long-standing physical objections to it were formidable. After all, the arguments first advanced by Aristotle in the *De Caelo* and Ptolemy in the *Almagest*, arguments which had been elaborated upon since the fourteenth century and were now being taken up again with serious purpose, started with the overwhelming advantage that all the evidence of the senses seemed to be in accord with an earth at rest.⁴ It was argued, for example, that if the earth rotated from west to east then clouds and birds would seem always to be carried violently westwards; we would constantly experience a rushing east wind; an object hurled into the air would never fall back to the point from which it was thrown, since that point would have moved far to the east while the object was in the air; a ball dropped from a tower would hit the ground not at the base of the tower but at a point to the west of it; a cannon fired towards the west would

attain a greater range than one fired to the east, and a cannonball fired towards the north or south would fall always to the west of its target.⁵ However, as far back as the fourteenth century Nicole Oresme had brought forward an array of counter-arguments, many of which anticipated those adduced in the sixteenth century. But as long as the question was debated in the context of Aristotelian physics these counter-arguments could be appreciated for their ingenuity, and might convince some, but for the majority they were no answer to the seemingly unshakeable evidence of the senses—for it is important to recognise the force of conviction which sensory experience commanded. As Burtt remarks, “. . . it is safe to say that even had there been no religious scruples whatever against the Copernican astronomy, sensible men all over Europe . . . would have pronounced it a wild appeal to accept the premature fruits of an uncontrolled imagination, in preference to the solid inductions, built up gradually through the ages, of men's confirmed sense experience.”⁶ What the heliostatic theory needed was a new physics for a moving earth, and it was towards the elaboration of this non-Aristotelian physics that a good portion of Galileo's work on kinematics and dynamics was directed—though it must be emphasised that by substituting a new terrestrial physics for the Aristotelian system Galileo could not hope to provide positive proof of the earth's motion. Indeed, this was not forthcoming until Bessel's detection of stellar parallax in 1837. The most that Galileo could achieve was to deprive the proponents of a fixed earth of arguments based upon the observable behaviour of falling bodies and projectiles by demonstrating that this behaviour was as compatible with a moving earth as with an earth at rest.

The most interesting aspects of Galileo's work in this regard are his recognition of the relativity of motions, his demonstration that under certain circumstances one motion may be superimposed upon another without effect upon either, and his anticipation in limited form of Newton's First Law, the principle of inertia. It is in his last work, the *Two New Sciences*, published in Holland in 1638, four years before his death, that Galileo presents his fullest mathematical demonstrations of these principles, but it is the *Dialogue concerning the Two Chief World Systems* of 1632 which furnishes the most systematic application of them to the physical arguments outlined above.⁷ Since it is a reference which has a long history in the debate and will be central to Gasendi's presentation of Galileo's views, we may abstract from the wealth of illustrations employed by Galileo's spokesman in the *Dialogue*, Salviati, the arguments concerning falling bodies and projectiles aboard a moving ship. According to Aristotelian physics a ball dropped from the top of the mast of a moving ship ought to hit the deck some distance behind the mast; similarly, an arrow shot upwards from the deck ought to fall back at a point closer to the stern.⁸ Quite the contrary, Salviati argues. The ball will fall at the foot of the mast and the arrow at the precise point from which it was fired. In short, to our perception the behaviour of a falling body or a projectile will be exactly

the same whether the ship is in motion or at rest. Hence, nothing can be inferred from such experiments as to whether the ship is in motion or stationary, and by analogy the same is true concerning the mobility or stability of the earth.⁹ Simply put, the explanation which Salviati (Galileo) offers is that in the case of neither the ball nor the arrow are we dealing with a single perpendicular motion; rather, in both cases we must take account of two motions, each independent of the other: the one an accelerated vertical motion caused by their weight, the other a uniform horizontal motion imparted by the ship, a motion which, through the principle of inertia, they continue to share with the ship even though physically separated from it. The result is that both ball and arrow actually describe a parabolic curve.¹⁰ As to the fact that this parabolic trajectory is not discernible to an observer on the ship, that the ball and arrow appear to fall vertically, this is because the observer shares in common with the ball and the arrow the horizontal motion imparted to them by the ship. Thus it is only the perpendicular motion peculiar to the ball and the arrow that he perceives.¹¹

Now it would seem that a dispute over the behaviour of falling bodies aboard a moving vessel could be resolved with little difficulty through boarding a ship and conducting the appropriate experiments. And in the *Dialogue* the question of experiments is indeed raised. What emerges, however, is the remarkable fact that no one had bothered to perform any. The Aristotelian spokesman, Simplicio, is quite sure that supporters of the Aristotelian position must have performed experiments, but he cannot vouch for it; Salviati (Galileo) can. He is quite certain that they performed none, because had they done so they would have discovered that their hypotheses were invalid.¹² Moreover, Salviati insists, no experiment is in fact needed, since the result is already certain.¹³ And it is in this context that Gassendi enters the picture. For the two letters which comprise his *De Motu Impresso a Motore Translato* (Paris, 1642) consist of detailed reports to his Provençal friend Pierre du Puy of experiments which he conducted in 1640 in the harbour at Marseilles in the company of the Governor of Provence, Louis Emanuel de Valois, Comte d'Alais, experiments expressly designed to test Galileo's proposition that "if the body we are on is in motion, then all our movements, as well as that of those we set in motion, take place, and appear to take place, just as if that body were stationary."¹⁴ And to complement his report Gassendi supplies a close analysis of relevant passages from Galileo's works, particularly the *Two New Sciences*.

The experiments themselves, which range from dropping balls from the top of the mast to throwing objects in different directions across and along the deck, are recorded with a clear pride on Gassendi's part at being the first to perform them.¹⁵ As for his analysis and commentary, Gassendi displays a thorough understanding of Galileo's arguments and a clear grasp of their implications for the physical objections to the earth's motion. What raises the *De Motu*, however, above the level of an enthusiastic and competent commentary on Galileo

is the fact that Gassendi brings to bear upon the question of inertia, which in Galileo's formulation is restricted to the case of a body following at uniform rate a circular path concentric with the earth's circumference, two considerations which enable him to break away from the notion of circularity and offer the first published announcement of the law of inertia in its classical formulation.¹⁶ The first, in which we may observe the influence of Gilbert and Kepler, is his recognition of "gravity" as a force of attraction acting on a body externally, rather than a property of the body itself, as Galileo held. The second, which derives from his attachment to the Epicurean concept of void, is his ability to conceive of bodies existing in "imaginary spaces" beyond the sphere of the earth's attractive force.¹⁷ "You may enquire", he says, "what would happen to that stone which I have asserted can be imagined in those empty spaces if it were roused from a state of rest and impelled by some force. My reply is that it would doubtless move indefinitely at a uniform rate, slowly or quickly, to the degree that the force impressed upon it is great or small".¹⁸

In this particular, then, the *De Motu* is not without importance in the history of physics, even though it was left to the genius of Newton, who was born in the year of its publication, and the year of Galileo's death, to apply this principle of inertia to the celestial as well as the terrestrial sphere and establish it as one of the cornerstones of classical science. We must stay, however, with the immediate context, that is, the debate over the Copernican system, and consider the impact of the *De Motu* and the difficulties which faced the author in treating a theory which was under official condemnation by the Church.¹⁹ There is no doubting that privately Gassendi was a dedicated Copernican and that the *De Motu* was meant as a contribution to the Copernican cause. As early as 1625 Gassendi had written to Galileo declaring his complete acceptance of the Copernican system, and subsequent letters to Peiresc and others offer ample confirmation.²⁰ At the same time Gassendi was not unaware that he was in a delicate position, that there were those, particularly among the Aristotelians, who would be quick to act upon any indication that he was taking the Copernican part. The publication of the first book of his *Exercitationes Paradoxicae adversus Aristoteleos* (1624) had "come close to causing a tragedy," as he told Schickard, and his decision to suppress the remaining books may be not unconnected with the condemnation at Paris in the same year of Jean Bitaud, Antoine Villon, and Etienne de Clave for publishing theses contrary to the teachings of Aristotle.²¹ And the case of Galileo too had taught Gassendi the value of discretion. At the end of 1633, six months after Galileo's sentence, he informed Peiresc of his intention to write to Galileo.²² Peiresc promised to arrange for the letter to be delivered, but cautioned Gassendi to couch his sentiments in very general terms.²³ Gassendi sent the letter to Peiresc who had a copy forwarded to Galileo, but "with the omission of three lines" which he judged better excluded.²⁴ Gassendi was not alone in feeling the demands of prudence. At almost precisely the same time Descartes was writing to Mer-

senne with reference to the Galileo affair and announcing that in order to preserve a tranquil life he was abandoning his work on cosmology altogether and following Ovid's very Epicurean motto "bene vixit qui bene latuit."²⁵ And to add one further instance, in the autumn of 1635 Descartes wrote to Mersenne expressing his "astonishment" that Mersenne was considering writing a refutation of a recent book against the motion of the earth, but adding that he trusted in Mersenne's "prudence."²⁶ We have Descartes' copy of the letter. Mersenne's "prudence" prompted him to destroy his.

It is clear, then, that although almost ten years had elapsed since formal sentence was passed on Galileo, any open avowal of support for the earth's motion on Gassendi's part would have been ill-advised and possibly dangerous. Accordingly, at the close of the second letter he took pains to make two points clear. First, his intention in rehearsing the arguments in support of the earth's motion was not at all to promote the Copernican theory—quite the reverse; it was to be of some service to its opponents by demonstrating that the arguments upon which they relied, ingenious as some of them were, did not stand up to examination, and stronger arguments were needed.²⁷ Second, while the Copernicans argued that Scriptural passages which state that the earth is stationary and that the sun moves are not to be taken literally but regarded as "adapted to common ways of speaking," and here he is clearly alluding to Galileo's celebrated *Letter to the Grand Duchess Christina* (1615), Gassendi divorced himself entirely from them and in this instance submitted to the authority of the Church.²⁸

If Gassendi imagined that these closing statements were going to be sufficient to dispel misgivings about the work he quickly learned otherwise. Reaction was swift, angry, and predictable. Within months Jean-Baptiste Morin, indefatigable crusader for a fixed earth, issued forth with his *Alae Telluris fractae*, a vigorous denunciation of the *De Motu* exploiting all the robustness of the Latin language.²⁹ Morin's grievance was a double one. Firstly, he was certain that despite his disclaimers Gassendi had assumed the mantle of Galileo in a conscious attempt to promote the Copernican theory. Secondly, he was quite convinced that, although Gassendi had mentioned his name only in passing, it was his own *Famosi et antiqui problematis de telluris motu, vel quiete solutio* (Paris, 1631) that Gassendi had in mind when he maintained that current arguments for the earth's stability did not hold water. Whatever Gassendi thought of the merits of Morin's arguments, which were drawn largely from his earlier *Solutio*, he was clearly stung by Morin's charge that he had deliberately attempted to subvert the authority of the Church. Accordingly, he issued a rejoinder in the form of a letter to his long-time friend Joseph Gaultier in which, in addition to countering Morin's arguments based upon the phenomenon of the tides and the behaviour of falling bodies, he offered a strenuous re-affirmation of the *De Motu's* true intention.³⁰

This altercation over the *De Motu* initiated a long and increasingly bitter

struggle between Gassendi and Morin, but one that shifted onto other ground.³¹ In the meantime, the *De Motu* came under attack from another source, the Rector of the Jesuit College at Metz, Pierre Cazrée. Cazrée wrote to Gassendi in November of 1642 protesting what seemed to him to be Gassendi's support for the Copernican theory and criticising Gassendi for endorsing Galileo's demonstrations concerning falling bodies in the *Two New Sciences*, demonstrations which Cazrée thought erroneous. Gassendi replied a month later merely arguing in support of his own conception of "gravity" as an external attractive force. Cazrée was not to be put off with this brief and evasive reply and early in 1645 published at Paris his *Physica Disquisitio*, a full-scale criticism of the *Two New Sciences* and an open attack upon Gassendi's exposition of Galileo's arguments.³² In March of 1645 Gassendi sent Cazrée a response in which he treated the question of the acceleration of falling bodies in some detail as part of a vigorous defence of Galileo's proposition that "the distances travelled, during equal intervals of time, by a body falling from rest, stand to one another in the same ratio as the odd numbers beginning with unity."³³ In May Cazrée replied with his *Vindiciae demonstrationis physicae*, and in the following month Gassendi sent a rejoinder in which he admitted to certain errors in the *De Motu* and in his first letter, but stoutly maintained the Galilean position.³⁴ The debate is free of the personal abuse which characterised the altercation between Gassendi and Morin. Cazrée is not driven by Morin's fanatical zeal but by a genuine concern for scientific truth which Gassendi can respect. Yet the differences between Gassendi and Cazrée are sharp and bring into clear focus the intensity of the battle between the old and the new physics.

In conclusion consideration needs to be given to certain passages in the documents outlined above which touch not upon specific scientific arguments but upon the issue alluded to earlier, that is, the relationship between science and religion, between reason and faith. Gassendi's first pronouncements on the question came early in his career in the *Exercitationes Paradoxicae adversus Aristoteles*, the first book of which was published in 1624, a work in which the freedom to philosophise is a central issue. For one of the severest criticisms he makes of the Aristotelians is that they have made themselves, and would make others, slaves to the Master.³⁵ Another is that they have done philosophy a disservice by blurring the distinction between it and theology by assuming the right as philosophers to pronounce on questions which are the province of the theologians.³⁶ And this principle of observing a proper distinction between the spheres of philosophy and theology is one which Gassendi repeats in a 1629 letter to Thomas Feyens, Professor of Medicine at Louvain, in his *Examen Fluddanae Philosophiae* (1629), and again in the opening section of his *Disquisitio Metaphysica* (1642), where he tells Descartes that he is not prepared to debate with him the substance of his *Meditations*, this being a matter of faith, but only his method and argumentation.³⁷ But, however much Gassendi might hope for scientist and theologian alike to restrict his activity to his own respective sphere, each acknowledging the authority of the other, he recognises that there may

arise instances where science and religion come into conflict, where the scientist is led by reason or experience to hold as true a proposition which contradicts the teaching of the Church. Here too his position is clear. Reason must give way to faith. As he declares in the same letter to Feyens, "where religion has prescribed something it is rashness, even madness, to so much as mutter anything to the contrary."³⁸ Gassendi subscribes, in short, to the doctrine of "double truth."³⁹

However, if Gassendi found himself comfortable with this doctrine in 1629 it was perhaps because he could consider it in the abstract. In 1642 the case was different. The hypothetical scientist had become Gassendi himself, and in the same two places where he records his obedience to the authority of the Church he adds certain comments concerning the 1633 decree against Galileo which come close to challenging its validity. Firstly, he claims that he is unaware that the Copernican theory had been held suspect prior to the proceedings against Galileo, but that to the contrary it had been commended by a number of persons of standing in the Church hierarchy.⁴⁰ Secondly, with respect to the decree itself it is his understanding, in the absence of all but hearsay evidence to the contrary, that it applied only to Galileo himself, for reasons peculiar to his case and not applicable to others.⁴¹ Finally, since the sentence against Galileo was passed only by the Congregation of the Holy Office and had not been ratified by the Pope *ex cathedra*, or even by Ecumenical Council, denial of the Copernican theory cannot be regarded as an article of faith.⁴² If these declarations have a ring of desperation, it is the desperation of the scientist facing his dilemma and may be taken as sure measure of the extreme reluctance with which in this instance Gassendi was prepared to allow the light of reason to be extinguished by the light of faith. If Gassendi halted at the fence and resigned himself to taking the safer course, it was perhaps because in 1642 he was at the mid-point of what was his real life's work, the rehabilitation of the pagan philosophy most at variance with Christian teaching, the philosophy of Epicurus. There would be other chances to jump the fence. But that is another story.

Since we are gathered in Wolfenbüttel, let me conclude by referring to a document which is housed in this celebrated Herzog August Bibliothek. It is a folio from an Omnibus collection showing an anonymous seventeenth-century engraving of a contemporary scholar whose lips are padlocked shut. The scholar bears a striking resemblance to Galileo. The engraving carries the following subscription:

Wer hie will leben und recht und Schon,
 Und seinem nutz mit rath nach gehn:
 Der muss die drei Stücklein halten fein,
 als sehen und hören drob still sein.⁴³

Notes

1. A. Koestler, *The Sleepwalkers* (London: Penguin Books, rep. 1984), p. 194. See also A. R. Hall, *The Scientific Revolution* (Boston, 1954), p. 55 and Dorothy Stimson, *The Gradual Acceptance of the Copernican Hypothesis* (New York, 1917).
2. For a translation of the full text of Osiander's Preface, see E. Rosen, *Three Copernican Treatises* (Columbia, 1939), p. 24 ff. See also Osiander's letter to Rheticus, 20 April, 1541 in Kepler's *Apologia Tychonis contra Ursum* (Kepler, *Opera Omnia*, ed. Frisch, 1:236-76).
3. I. Bernard Cohen, *The Birth of a New Physics* (New York, 1960), p. 87.
4. Aristotle, *De Caelo* 1:7; Ptolemy, *Almagest* 1:7.
5. For a popular expression of such arguments see the apposite verses in Guillaume de Bartas, *La semaine, ou création du Monde* (Paris, 1578).
6. E. A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (1924; reprint ed., New York, 1954), p. 38.
7. *Dialogue*, pp. 106-254 (Second Day). For a full treatment of these aspects of Galileo's work, see A. Koyré, *Études Galiléennes* (Paris, 1939-1940); S. Drake, *Galileo Studies* (Ann Arbor, 1970), esp. pp. 214-78.
8. *Dialogue*, p. 126.
9. *Dialogue*, pp. 144-45.
10. *Dialogue*, pp. 147-49. Cf. *Two New Sciences*, translated by Henry Crew and Alfonso de Salvio (New York: Dover, rep. 1954), p. 244 ff.
11. *Dialogue*, p. 248 ff.
12. *Dialogue*, p. 144.
13. *Dialogue*, p. 145.
14. "Si id corpus, cui insistimus, transferatur, omneis nostros, rerumque a nobis mobilium perinde fieri, apparereque, ac si illud quiesceret" — *Petri Gassendi Opera omnia in sex tomos divisa* (Lyons: L. Anisson/J. B. Devenet, 1658), 3, 478 A. The two letters are dated November 20, 1640 and December 11, 1640.
15. Whether Gassendi was indeed the first to carry out the experiment of dropping a ball from the ship's mast is a moot point. Thomas Digges refers to such an experiment in his *A Perfit Description of the Caelestiall Orbes according to the most aunciente doctrine of the Pythagoreans, lately revived by Copernicus and by Geometricall Demonstrations approved*, which was added as a supplement to the 1576 edition of Leonard Digges's *A Prognostication everlastinge of righte good effecte*.
16. Credit for the first actual formulation of the law of inertia is to be given to Descartes. Although he published the law for the first time in 1644 in the *Principes de Philosophie*, Part 2, section 37 (*Oeuvres*, vol. 9.2.84), it was announced in *Le Monde ou Traité de la lumière* (*Oeuvres*, 9:38) which had circulated in manuscript since 1633.
17. III. 491 A-495 B.
18. III. 495 B. On Gassendi's role in the formulation of the law of inertia, see the following: P. A. Pav, "Gassendi's Statement of the Principle of Inertia," *Isis* 57 (1966): 24-34; J. T. Clark, S. J., "Pierre Gassendi and the Physics of Galileo," *Isis* 54 (1963): 352-70; A. Koyré, *op. cit.*, pp. 244-51; B. Rochot, "Beeckmann, Gassendi et le principe d'inertie," *Archives internationales d'histoire des sciences* 31 (1952): 282-89.
19. The Copernican hypothesis was formally condemned by decree of the Congregation of the Index in 1616, and was affirmed in the sentence of the Holy Office against Galileo in 1633.

20. 20 July, 1625, Gassendi to Galileo (Gassendi, *Opera Omnia*, VI. 4 B); 26 February, 1632, Gassendi to Peiresc (*Lettres de Peiresc*, ed. Ph. Tamizey de Larroque (Paris, 1888-1898), IV. 259; cf. Gassendi to Peiresc, 21 July, 1629 (*Lettres de Peiresc*, IV. 202; Gassendi to Campanella, 10 May, 1633 (IV. 56 B); Gassendi to Hortensius, 13 August, 1633 (VI. 64 B - 65 A).

21. August 27, 1630, Gassendi to Schickard, (VI. 35 B).

22. 28 December, 1633, Gassendi to Peiresc (*Lettres de Peiresc*, IV. 404).

23. 5 January, 1634, Peiresc to Gassendi (*Lettres de Peiresc*, IV. 410).

24. 1 February, 1634, Peiresc to Gassendi (*Lettres de Peiresc*, IV. 428-29).

25. January 10, 1634, Descartes to Mersenne (*Oeuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam and Paul Tannery, 12 vols. [Paris 1879-1910], 1:285-86).

26. Autumn, 1635, Descartes to Mersenne (*Oeuvres*, 1:324).

27. III. 591 A.

28. III. 519 A-B.

29. *Alae Telluris fractae, cum physica demonstratione quod opinio Copernicana de Telluris motu sit falsa: et novo conceptu de Oceani fluxu et reflexu. Adversus P. Gassendi . . . libellum de motu impresso a motore translato* (Paris, 1643).

30. This third letter was published separately at Lyon in 1649 under the title *Apologia in Jo. Bap. Morini librum cui titulus Alae Telluris Fractae*. In the 1658 *Opera Omnia* the two letters to du Puy and the letter to Gaultier are printed together as *Epistolae tres de Motu Impresso . . .* (III. 478-563).

31. In 1650 Morin published at Paris his *Dissertatio de Atomis et Vacuo contra P. Gassendi Philosophiam Epicuri*, an attack upon Gassendi's promotion of Epicurean physics. In 1653 Gassendi's pupil Fr. Bernier answered with *Favilla ridiculi muris, hoc est, Dissertatiunculae ridiculae defensae a J. B. M. adversus expositam a P. Gassendo Epicuri Philosophiam*. In the following year, writing under the pseudonym "Panurgus," Morin countered with *V. Panurgi Epistola de Tribus Impostoribus* [Gassendi, Bernier, Neuré], and in 1657, two years after Gassendi's death, published in his own name *J. B. Morini . . . defensio suae dissertationis de Atomis et Vacuo; adversus P. Gassendi Philosophiam Epicuream. Contra F. Bernerii Anatomiam ridiculi muris*.

32. *Physica demonstratio qua ratio, mensura, modus ac potentia accelerationis motus in naturali descensu gravium determinantur, adversus nuper excogitatam a Galileo Galilaei Florentino philosopho ac mathematico de eodem motu pseudoscientiam. Ad clarissimum virum Petrum Gassendum Cathedralis Ecclesiae diniensis praepositum dignissimum* (Paris: J. du Brueil, 1645).

33. *Two New Sciences* (Crew / de Salvio, p. 52).

34. *Vindiciae demonstrationis physicae de proportione qua gravia decidentia accelerantur. Ad clarissimum D. Petrum Gassendum . . .* (Paris: G. Leblanc, 1645). Gassendi's three letters were published together at Paris in 1646 as *De proportione qua gravia decidentia accelerantur: Epistolae tres quibus ad totidem epistolae R. P. Cazraei, Societatis Iesu, respondetur*. They are printed together in the *Opera Omnia* (III. 564 A - 650 B), but with the first letter printed in last place.

35. See Jones, H., *Pierre Gassendi, 1592-1655: An Intellectual Biography* (Nieuwkoop: De Graaf, 1981) p. 96 ff.

36. III. 108 B.

37. June 6, 1629, Gassendi to Feyens (VI. 17 B); *Examen Fluddanae Philosophiae*, III. 231 B; *Disquisitio Metaphysica*, III. 273 B.

38. VI. 17 A.

39. For a useful discussion of the doctrine of "double truth" in Gassendi, see O. R. Bloch, *La Philosophie de Gassendi* (La Haye, 1971), p. 319-49; in general, see E. Gilson, "La doctrine de la double vérité" in *Etudes de philosophie médiévale* (Strasbourg, 1921), p. 51-75.

40. III. 641 B.
41. III. 641 B. We may note that Gassendi maintained this position as late as 1654 when he composed his *Life of Copernicus*; cf. V. 515 B.
42. III. 519 B. We have noted (above, n. 25) Descartes' similar reservations on this point.
43. Sammelband 24.1 Geom. 2^o: Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel.

Hermann Mylius' Baroque Letters to Milton and Weckherlin

Leo Miller

Just about three hundred and thirty-four years ago, a middle-aged middle-echelon envoy from one of the most middling of provincial German states was travelling on a minor diplomatic mission to London. While he was crossing the sea towards Margate on a sailing vessel, his ship was caught in a terrible storm. Even veteran and sea-hardened sailors of the crew were down on their knees praying for their lives, but Hermann Mylius saw himself dramatically reenacting the role of Aeneas in the first book of Vergil's epic. In his self-image this scholar-lawyer-diplomat sustained the part of a protagonist in an heroic romance of the Renaissance. This was Hermann Mylius, deputy and roving ambassador for the Count of Oldenburg, whose long-buried diaries and letters I have had the arduous pleasure of rescuing from oblivion.¹

The ups-and-downs of his negotiations in the face of many obstacles, his meetings with John Milton and others of prominence in England, is a long story. Today let us consider Hermann Mylius as a practitioner of baroque Neo-Latin epistolography. From among the many letters which he composed, on official business and in personal correspondence, we select two: one letter addressed to the German-born poet, Georg Rudolph Weckherlin, who was then long settled in England, and one letter to John Milton. Both Weckherlin and Milton were at that time better known for their careers in the office of foreign affairs of the government of England.

Georg Rudolph Weckherlin grew up in Germany, but emigrated to England during the Thirty Years War. He was naturalized as a British subject, and became the trusted secretary for foreign correspondence during the reign of Charles I, continuing in the service of the Long Parliament, till 1649. Mylius first met Weckherlin in 1638, during his first diplomatic mission to England, and they became good friends. When Mylius came again in 1651, Weckherlin was out of office, having been dropped by the Rump, but he was still on good personal terms with many of his former colleagues. He welcomed Mylius cordially and warmly assisted him with letters of introduction.

For various reasons, Mylius' mission was delayed and dragged on from Au-

gust 1651 to March 1652. In December of 1651, under the impression that Mylius was about to return to Germany, Weckherlin sent him a gift copy of his printed poems, together with a letter, which unfortunately is not now known to have survived. To this gift Mylius responded with the letter we now want to examine, not by the textbook rules of epistolary rhetoric, but rather by those personal and individual characteristics — and idiosyncrasies — as composed by this particular literary artist.

Mylius' Letter to Weckherlin, December 1651

Vena tua, veræ Veneris plena, vena Venusini in responsoriis ultimis
ad me venit, quid ni propria, quæ hisce rerum revolutionibus
— non erubuit sylvas habitare
gravis et suavis ea in sacris et seriis, etiam salibus et aliis talibus docet
et delectat.

Nec legisse semel satis, iuvat usque morari
non diffitebor fastidia, quæ pepererit mihi, hæc mora, ferè semestris sed
delinificæ tuæ suadæ metricæ gratia lecta, et relecta, melius intellecta,
illa sæpius ita temperavit, ut ruminando & rimando maximè divinas istas
versiones psalmodiarum, oblitus tædiorum, composito animo
quem Fors dierum cunque dederit.

Lucro hic collocaverit, beatus hoc magnetismo, qui me in sui amorem
allexit cui etiam immorari et immori, cum ad altiora et superiora, ubi
aliquando æterna sine hora & mora nostra mansio, deducat, stat sententia.

Novam quæso vitam & animam inspires, & novo habitu induas, ut
in theatrum orbis vicissim prodeat hæc tua Thalia
— & dapibus supremi digna testudo Jovis
ad quam audiendam & invadendam ego et alii magis accelerabunt, quam
Pastor ad ideas Helena veniente carinas.

Non diutius itaque nos languere hoc morbo patiaris, cui præter te Aesculapius nullus medebitur, sed hos enixè rogo, ut etiam cætera quæ in
scriniis privatis latitant, nobis non invideas, haut enim latet quod
— paulum sepultæ distet inertia
celata virtus —

Non ergo diutius celes eam, exerat caput nubibus, et nitore suo infucato
et germano effulgeat, & si placet sine cunctatione quæ amantibus inimi-
ca, qui quod volunt cito volunt, et ex amore natis hisce votis et vocibus
meis calidis ignoscas, facies spero, et si feceris tuo nomini et precibus
amicorum satisfacies, et quod caput causæ est, publici boni causa facias,
nosti enim quam paucis nostro seculo atlantibus Germana poesis à con-
temptu et interitu se vindicaverit, quæ priori iacuit et tacuit, annis et
pannis obsita, spreta & neglecta, etiam suis annativis civibus.

Præmatura & præproperea tua licet pia et amica in abitum meum vota
& verba accepi, & ex iis voluntatem in me pronam, et enixam, quam

reditum meum cupis, liquido satis percepi: Sed mi Weckerlingi hic hæreo et mæreo, et meliora spero, sed non aspiro, quo volo, nec tamen volunt, qui clavum in puppi regunt volunt, ut desperem, idcirco sequar quo tra-hunt donec assequar, et videam quid tandem de hoc capite statuerint Quirites, si spe cecidero, magni Aeneæ dextra me cecidisse iactabo.

Deus interim, te ocelle fatum, hoc novo imminenti et pluribus sub-secuturis tueatur annis, sospitem imprimis ab otio ille molesto, et hos-pite, qui pedes facit imperare non caput (licet podagram in viris magnis idem esse quod frænum in equo indomito, quidam ex priscis dixerit) cum omnibus tuis, et ut in iis singulis singula gaudia intuearis ex animo foveo, quo voto finio, teque cum genero, filia et familia prolifica cordicitus saluto
Totus ore et opere tuus.

The first striking feature is its multiple alliteration. Mylius loved alliteration: *vena tua, veræ Veneris plena, vera Venusini*, using the metonymy *Venus* for *verve*, and referring to Horace by the place name *Venusinus*, carried on to *venit* in the next line. These alliterations overlap with the rhyming final *a*, a double rhyme in *vena* and *plena*. Lower down, Mylius employs intertwined alliteration and rhyme in *sacris et seriis*, preceded by rhyming *gravis et suavis*, followed by three syllable rhyme in *salibus et talibus*, closed by alliterating *docet et delectat*.

The same kind of multiple play of vowels and consonants rumbles in *ruminando et rimando*. In the preceding line there crackles another variety of word play by repetition, *lecta, relecta, intellecta*, which harks back to *delectat* above. Still another tonal effect is heard in the recurrence of a musical syllable in the middle of a word, *amorem . . . immorari et immori*, immediately echoed in the triple rhyme *altiora et superiora* and soon reverberating in *hora et mora*.

This pattern, scintillating to the eye as it is resonant to the ear, recurs again in *iacuit et tacuit, annis et pannis, spreta et neglecta*. Mylius was intentionally designing effects that should dazzle. He may have gone to excess, much like strobe lighting in some modern places of popular entertainment, but for registering upon his correspondent, his style was definitely effective. We may want to coin a new term for that style: *Mylianismus*.

Another conspicuous aspect of Mylius' artistry is a practice more common in Renaissance letter writing: the quotation from Roman classics, without identification. Implied is the compliment that the cultured correspondent-recipient will recognize its source.

The first here, *non erubuit*, is from Vergil's *Second Eclogue*, and the next is from the *Aeneid*, 6:487, with the word *vidisse* changed to *legisse*. Mylius often modifies a quotation to suit his purpose of the moment. Sometimes his rendition is quite anomalous. He does not hesitate to twist the original into a sense not at all intended by the ancient author.

The third and fourth quotations are from the *Odes* of Horace (1.9 and 1.32). So often does Mylius cite Horace that one concludes that either he knew many

of these lyrics by heart or else that he carried a volume of Q. H. Flaccus with him at all times.

The fifth quotation is rather more taxing. It is out of the *Silvæ* of Publius Papinius Statius (1.2.214). Mylius may have had it in memory—we all retain odd bits of verse from our reading—but it is possible that when Mylius visited John Dury, who was then keeper of the so-called King's Library at St. James, on December 20, he may have used the occasion to poke into some of the volumes there. Of course, Statius was then better known than in our day. Milton's friend Alexander Gil sent a gift copy of Statius to an appreciative recipient, together with an epigram, published in his *Parerga* (1632).

As we go over these lines you have also recognized classical allusions without direct quotation. *Docet et delectat*, teach and delight, recalls the goals set by Horace in his *Art of Poetry*. *Thalia* and *Aesculapius* are equally obvious references. "I shall boast that I have fallen by the hand of great Aeneas," is another adaptation, this from *Aeneid* (10:830); Mylius identifies both with the words spoken by Aeneas, and with Lausus who fell by Aeneas' hand.

Mylius commonly likes to give vivid concreteness to his text by metaphor. The statesmen of England rule the rudder in the stern, an image especially apt for a seafaring power; gout is like a bridle on an untamed horse, he says, leaving us to fret over which of the ancients first said that. The mention of magnetic attraction is a seventeenth-century topical allusion, reflecting what was then recent scientific knowledge. William Gilbert's *De Magnete* came out in 1600, and Milton refers to magnetic phenomena both in prose and poetry (*Of Reformation, Works*, Columbia edition, 3:199; *Paradise Lost*, 3:583; *Paradise Regained*, 2:168).

Neo-Latin was notoriously the language of flattery, and Mylius is always lavish in his compliments, yet compared with his extravagance in some other letters, this letter may be judged as a sincere expression of sincere appreciation of Weckherlin's German verses by a man who was as patriotic a German as was possible in that age of provincial fragmentation.

In the second letter, addressed to Milton, we have a real treasure for epistolographical analysis, because Mylius' papers preserve two preliminary drafts and a final revised text for our discussion.

The occasion for this letter arose when Milton gave Mylius two recently published little books to read and asked for his opinion. One of these was the *Pro Rege et Populo Anglicano Apologia contra Johannis Polypragmatici (alias Miltoni Angli) Defensionem Destructivam Regis et Populi Anglicani*, an anonymous political attack on Milton the regicide by a royalist partisan. Its real author was one John Rowland, but Milton and his circle erroneously attributed it to John Bramhall, sometime bishop of Derry. The other booklet was just off the press, the retort to the *Pro Rege* composed by Milton's nephew John Phillips and corrected for Latinity by Milton himself: *Responsio ad Apologiam Anonymi Cujusdam Tenebrionis pro Rege et Populo Anglicano Infantissimam*.

Mylius here faced two problems. To complete his diplomatic mission he acutely needed Milton's good will and help, and the favorable opinion of the Commonwealth grandees with whom he was negotiating. On the other hand, as deputy for a prince of the Holy Roman Empire, his personal principles were in favor of absolute monarchy and a state church. So he regularly flattered the Commonwealth leaders to their faces, while privately he held the Puritan sectaries and the regicide republicans in well-concealed abhorrence. His own principles were, therefore, in agreement with the *Pro Rege* booklet against Milton, and opposed to the ideas in Phillips' *Responsio*.

Mylius was a mature and experienced diplomat. He handled his problem by completely avoiding any comment at all on Phillips' *Responsio* and focusing his letter on the *Pro Rege's* personal attacks on Milton. He drew up a first draft, and let it lie for ten days before composing a second.

Mylius' Letter to Milton, January 1651/52, Second Draft

Dulce decus meum, mi Miltoni

Brammalium Pragmaticum procaci et protervo stylo insultantem remitto: Nihil ad causam, nec rhombum tangit; Forum in quo se exercet Lanista impudentiæ ludus est, et videtur canino studio delectari. Quod Hecuba quæritur

Regina olim, nunc servio

Exul deserta, afflictissima hominum

hic Briantis filius. Sed qd in eum peccauit, aut quem interfecit ex suis Miltonius? quis eum reti et falce Mirmillonem agere coegit? Sed plerorumque oculi cum vesptilionibus [*sic*] in ipso meridie caligant, et aures adeo delicatæ s̄t, ut nullibi fere tutum sit vera loqui. Retiarius ille in et à multis desilit tam velox infelix satis, ut equus à iugo

— nam solos credit habendos

Esse deos quos ipse colit—

Sed q Lacon ad Lusciniam, qdñ ad ipsum? Vox est, præterea nihil; Ergo

Men' moveat cimex Pantilius, aut crucier q

Vellicet absentem Demetrius.

Bachæ Bachanti si velis adversarier,

Ex insana insaniorem facies, feriet sæpius

Tu salveas.

T. T.

This second draft began with a sharp attack on the supposed author, Bramhall, pilloried with three alliterating p's, *pragmaticum procaci et protervo*. With rather fewer such word plays than in his letter to Weckherlin, Mylius multiplies classical allusions, none of these with any citation: to gladiatorial combat, reminiscences from Cicero's Philippics; to Hecuba; to the nightingale, proverbially a voice and nothing more (this Mylius took from a Latin version of Plutarch's

book, *Sayings of Spartans*; and he closes with two lines from the *Satires* of Horace (1.10.78–79), and two from the *Amphitruo* of Plautus (2:704–5).

Mylius again held this draft up. Into his rough draft diary he wrote the cautionary lines from Horace's *Art of Poetry* about waiting nine years and polishing to the finger nail:

Habe mit dem schreiben zuruck gehalten, memor Venusini, carmen reprehendendum, — q non

Multa dies et multa litura coercuit, atque
Perfectum decies non castigavit ad unguem
— nonumque prematur in annum.

Schreibe ihm also folgendes.

Mylius' Letter to Milton: Third, Final Draft

Amicissime Miltoni,

Miltiadis et Miltonii, trophæa odiosa sunt auctori, quem remitto, qui in ludo Impudentiæ se impendio exercet, et gloriosis inimicitiis inclarescere et per ruinam alienæ existimationis ad famam grassari conatur. Quod Hæcuba (regina olim nunc servio) idem hic Briantis filius queritur. Sed quid in eum peccavit, aut quem ex suis interfecit Miltonius? quis eum reti et falce Mirmillonem agere coegit? quod Lacon ad Lusciniam, quis non ad ipsum? Vox es, præterea nihil; Ergo

Men' moveat cimex Pantilius, aut crucior quod
vellicet absentem Demetrius

Manus inquinatas habeat necessum est, qui cum tam vili luto ludere instituit, infame enim genus bubonum non potest officere luminibus Phoebi; Tu salveas, meæ expeditionis memor, quam Augusti Consilii Censuram & Parlamenti approbationem superasse, et iam sub malleo et manu amanuensis sudare spero, quod si verbo dixeris et dederis, reddam tibi

Totum [M]

In this final text, Mylius starts afresh. The too obvious flattery of *dulce decus meum* gives way to the more informal *amicissime Miltoni*. Mylius drops the attack on Bramhall. He has realized that it was unwise for him to name Bramhall or otherwise identify the Stuart partisan. It was one thing to satisfy Milton with a not-unjustified comment on a wretched polemic. It was quite another to involve himself personally in a controversy not his own. Now he begins with a most highly complimenting and alliterating allusion, Miltiades and Milton, linking the defender of the English republic with the Athenian hero of Marathon. On sound second thought he drops a number of other allusions. His previous draft had picked up a simile from Phillips' *Responsio* sneering at enemies who were blind as bats: that would have been painfully tactless in a letter to Milton, on the verge of total blindness. He dropped the lines from Plautus, which said that if you beat a mad Bacchante, you only make her the more

wild: that might seem to suggest unwisdom in Phillips' *Responsio*, which could be expected to evoke another blast against Milton.

For those of us who enjoy the pursuit of the abstruse and obscure, we may want to trace Mylius' phrase about practicing in the school of impudence to a passage in the *Annales* of Tacitus (3:66), about the praetor and senator Junius Otho in the corrupt times of Tiberius. Tacitus was another favorite source of Mylius for references. The series of challenging questions may have been intended to ring a memory of Juno's tirade against the Trojan incursion into Italy in the tenth book of the *Aeneid*.

But still, to recall us to a sense of humility as we contemplate our humanist predecessors of the seventeenth century and leave us with incentives to study further, this letter leaves us with several problems unsolved. We know who Hecuba was, how she saw her royal husband and her children suffer most miserable fates, herself carried off into slavery. Mylius seems to use a direct quotation, which should be easy to identify, but its source has baffled me. What is doubly puzzling is that it could be easily interpreted as a poignant allusion to Queen Henrietta Maria, exiled widow of Charles I.

Another mystery is why Mylius spells the name of *Dryas*, father of that Lykourgos, King of Thrace, who strove with Dionysus, with a *B*, *Brias*, although all ancient sources spell with a *D*, *Dryas*. Milton seems to have responded to that allusion as taken from the *Iliad* (6:130-40), but Milton does not seem to have corrected Mylius on the spelling.²

In this final draft, the letter ends with a reversion to our now familiar trope of Mylianismus, *malleo et manu amanuensis . . . sudare spero . . . dixeris et dederis*.

In his day Mylius had a reputation wherever he went of being a poet, yet no verses from his hand are known to have been put into print or to survive in manuscript. Letters like these two, and others like them, are all we have to go by, but we should value them, in all their floridity and affectation, as the legacy of an obscure and casual passerby who somehow managed to preserve for us in his diary, not only these letters, but many other precious moments in the lives of two better known names in poetry, Georg Rudolph Weckherlin in German, John Milton in English. Whatever else he may have done or have failed to do, for these favors Hermann Mylius deserves his little fragment of immortality.

New York City

Notes

1. In *John Milton and the Oldenburg Safeguard*, (New York: Loewenthal Press 1985), I have published the full account of Mylius' peace mission and his observations on men and affairs in the English Commonwealth of 1651-1652, including the texts (with translations) of all significant documents. Additional detail on Weckherlin was supplied in "Milton and Weckherlin," *Milton Quarterly*, 16 (1982):1-3.

The manuscript originals of the texts of these letters are preserved in the Niedersächsisches Staatsarchiv, Oldenburg, Germany, in Acta Grafschaft Oldenburg, Best. 20, Tit. 38, Nr. 72, Fasc. 13 (*Concept*) ff 128-128v and 214-215, and Fasc. 14 (*Reinschrift*), ff 85-85v and ff 98-99.

2. Milton, who was often at odds with his secretarial colleagues as to correct classical Latinity, on occasion signified to Mylius his feelings about Mylius' laxity in that area.

Several different solutions to the source of the *Hecuba* allusion in sundry late-Renaissance Latin translations of Euripides' drama have been suggested by journal reviewers, none quite fitting Mylius' version.

3

L I T E R A T U R E

Linguaggio, poesia e “maraviglia” negli scritti di Francesco Patrizi

Cesare Vasoli

I.

Soprattutto nel corso degli ultimi vent'anni, Francesco Patrizi è stato particolarmente studiato dagli storici della cultura cinquecentesca, attratti dalla complessità di una lunga esperienza filosofica e letteraria che interessò i più diversi “domini” della vita intellettuale del tempo, dalla discussione metafisica alle teorie cosmologiche, dalla dottrina del linguaggio e della poesia alle proposte politiche, dall'intervento in problemi di squisita natura “tecnica” alla critica della conoscenza storica.¹ Né — com'è naturale — sono stati dimenticati i suoi evidenti legami con la tradizione neoplatonica ed ermetica,² la sua lunga ed insistente polemica antiaristotelica che lo pone tra i maggiori “novatores” del suo secolo e, infine, il suo atteggiamento nei confronti della stessa “auctoritas” ecclesiale che lo indusse, nella *Nova de universis philosophia*, a proporre come soluzione della crisi religiosa e filosofica, una dottrina fondata sui testi del Trismegisto, di Platone, di Plotino e di Proclo. Da queste ricerche, che tuttora si continuano, sono già venuti risultati assai importanti, soprattutto per quanto concerne la straordinaria impresa delle *Discussiones peripateticae*, esempio di lucida erudizione e di strenuo esercizio filologico posti al servizio di una critica sottile ed implacabile che coinvolge tutti i fondamenti del sapere “tradizionale” del suo tempo. Ma altre indagini, rivolte, piuttosto, alla compiuta ricostruzione del testo della sua *Poetica* ed all'individuazione del suo significato teorico e storico, hanno posto in pieno rilievo lo stretto nesso che unisce la sua dottrina neoplatonica ed ermetica ad una concezione del linguaggio e della poesia, sempre più elaborata ed approfondita, nel corso di trent'anni, particolarmente vicina alla sensibilità estetica “manieristica” e, nondimeno, inseparabile da un'ispirazione filosofico-religiosa assai contrastante con i canoni “magisteriali” della Controriforma.³ Come si sa, l'itinerario intellettuale del filosofo di Cherso si concluse con la condanna all'Indice della *Nova de universis philosophia*, un'opera la cui inevitabile ambiguità non sfuggì ai censori del Sant'Uffizio, ben capaci d'individuare l'affettivo carattere “eversivo” della sue dottrine metafisiche, cosmologiche e — se si vuole —

persino teologiche.⁴ Essi compresero che l'affermazione di una naturale convergenza tra ermetismo, platonismo e "vera" dottrina cattolica sottintendeva, in ogni caso, una netta distinzione di livelli della medesima verità "riposta" che solo i dotti potevano intendere nella sua perenne purezza, liberandola dagli "infingimenti" necessari per chi doveva, invece, somministrarla al "volgo," sotto forma di "legge" e di "disciplina" politica. Forse intesero anche un altro aspetto della dottrina del Patrizi non meno radicale; e, cioè, che la sua dottrina del linguaggio e della parola poetica come "fonti" del "maraviglioso" e del "sublime" mirava a stabilire una diversa gerarchia del "sapere" e del "sacro" al cui culmine stava il "filosofo," ispirato dal supremo "furore" divino.

Di questa convinzione non è difficile seguire le tracce, sin dai suoi primi scritti⁵ che, non a caso, furono stesi, tra il '51 e il '53, al tempo del suo soggiorno padovano e dopo la decisione di abbandonare gli studi di medicina, per dedicarsi alla filosofia ed alle "lettere." Concepiti sotto il diretto ed evidente influsso del testo del Ficino e della dottrina "sapienziale" della poesia già diversamente elaborata anche dal Landino e dal Pico, queste operette (che recano però la traccia delle sue letture aristoteliche e del suo studio della letteratura medica), sembrano indicare un distacco polemico non solo dal "peripatetismo" dominante nell'insegnamento dello Studio, bensì dalle idee dominanti in altri ambienti intellettuali patavini, particolarmente sensibili al programma già elaborato da Sperone Speroni e dai suoi amici dell' "Accademia degli Infiammati."⁶ Ed è esatto quanto ha scritto di recente Lina Bolzoni,⁷ a proposito della loro fondamentale ispirazione neoplatonica e del loro nesso con la dottrina "astrologica" che fa dipendere i poteri e la "rivelazione" poetica dai superiori influssi delle stelle e dei corpi celesti. Come scrive, nel *Discorso della diversità de' furori poetici*, il Patrizi è certo che le anime umane, create nell'eterno intelletto divino, "subito che sono prodotte si vestono di un corpicello sottilissimo, della sostanza di questo cielo sovrapposto, il qual corpicello ritiene sempre la proprietà di quella stella, che gli è più vicina, quando è disgiunto dal luogo suo."⁸ Questa concezione, di cui sarebbe agevole indicare i più lontani precedenti anche in alcuni celebri testi di Avicenna, lo induce a ritenere che proprio dalle influenze astrali derivi "quel primo rivo dell'ingegno e dell' inclinazione," donde poi scaturisce il "furore," "a guisa di rapido fiume" che "s'accresce quando dalle Muse gli è piovuta acqua in più abbondante copia."⁹ Ma, naturalmente, le "Muse" sono soltanto le personificazioni mitiche e mitologiche delle intelligenze celesti, generatrici ed educatrici degli "influssi" celesti che operano anche per mezzo dei "Demoni" destinati al loro servizio.¹⁰

Sottolineando il valore e la funzione "divina" del "furore," senza il quale non è possibile alcuna vera esperienza e parola "poetica," il Patrizi attribuisce, insomma, l'origine della poesia alla condizione metafisica e cosmica dell'anima, nella sua discesa dal cielo al mondo terreno; e, nondimeno, la sua dottrina platonica lo induce anche a riconoscere l'importanza rivelatrice dell'appren-

dimento tecnico retorico-letterario al quale va connesso il compito di ridestare nell'anima la memoria smarrita della sua partecipazione al mondo archetipo.¹¹ Solo così può ridestarsi quel "furore poetico" che — per il giovane filosofo — è la prima rivelazione del rapporto tra l'anima e la suprema fonte dello Essere e che, quindi, secondo la dottrina platonica, può dar luogo agli altri superiori "furori," il "ministeriale," il "profetico" e l' "amoroso." Ciò significa che la poesia è il momento iniziale e, tuttavia, indispensabile di un'esperienza sapienziale destinata a culminare nella profezia e, infine, nella "deificazione" della natura umana, totalmente risolta nell'atto unitivo dell'Amore divino. Né stupisce — come dimostrano sia il *Discorso*, sia la *Lettura sopra il sonetto del Petrarca "La gola, e' sonno e l'ociose piume"*¹² — che la favola "poetica" sia subito considerata come lo strumento di una rivelazione operata ancora in modo immaginoso e allegorico, ma destinata a trasformarsi nella potenza divinatrice dell'intelletto profetico e nella piena adesione al divino dell'intelletto filosofico.

II.

Si potrebbe insistere a lungo su questi temi che, del resto, hanno già trovato una lucida esegesi nell'analisi della Bolzoni. Ma credo che, per intendere gli sviluppi più avanzati della concezione patriziana, si debba guardare piuttosto a due altre operette che il chersino pubblicò a Venezia, tra il 1560 e il 1561: i *Dialoghi della Historia*¹³ e i *Dialoghi della Retorica*.¹⁴ Come ho cercato di mostrare altrove,¹⁵ l'intenzione del filosofo è: 1) di condurre una critica radicale contro alcune concezioni che avevano avuto il più coerente sviluppo nelle proposte "enciclopediche" dell' "Accademia degli Infiammati"; 2) di svolgere una concezione del linguaggio, delle sue funzioni, capacità e poteri che mira a contrapporre l'antica, originaria "potenza" della "parola" alla sua riduzione a strumento del potere e delle istituzioni. Ciò risulta evidente proprio nei *Dialoghi della Historia* che hanno come bersaglio immediato una particolare dottrina del linguaggio che, in stretto rapporto con le esigenze del potere, ne ha distrutto la verità e il valore "cosmico," sostituiti da una falsa immagine del sapere affidata a quei "libri" e "commenti" umani ormai frapposti tra l'uomo e il mondo, tra le "parole" e le "cose."¹⁶ Tale corruzione non ha risparmiato neppure la memoria o "storia," ridotta esclusivamente alla narrazione di azioni politiche e la cui utilità è limitata solo all'ambito della "felicità civile," ma sempre insidiata dalle manipolazioni dei "potenti."¹⁷ Sicchè la via per risalire alle vere fonti della "sapienza" (che il Patrizi unisce al mito di un'origine divina del cosmo e dell'uomo) passa, in primo luogo, attraverso il "disvelamento" della vera natura della corrente "dottrina dell'eloquio," alla quale deve essere sostituita una scienza rigorosa che abbia la stessa certezza delle matematiche, uniche scienze indubitabili. Si comprende perchè il Patrizi decida subito

di misurarsi su alcuni argomenti tra i più dibattuti al suo tempo che, attraverso la stretta connessione tra i principî della retorica classica e la dottrina aristotelica delle "arti del discorso," avevano costituito una concezione del linguaggio e del sapere da lui recisamente respinta.

Di questi propositi, perseguiti sia pure tra molte ambiguità, oscurità e incertezze, lo stesso Patrizi si mostra ben consapevole, sin dalle prime pagine dei *Dialoghi della Historia*. Egli dichiara, infatti, che l'operetta è solo una parte della sua "impresa dell'eloquenza," ossia un "non picciol saggio" di una ricerca assai più vasta, destinata a trattare non solo dell' "oratoria," bensì di "tutti i parlatori et i scrittori."¹⁸ Aggiunge pure che un tale progetto non sarà più condotto "per via delle osservanze dei tre soli generi (retorici), ma per via di scienza, et delle cagioni, et de' principî primi del parlare," ben al di là, dunque, dei limiti della disciplina del discorso tradizionale. Né dubita che una simile impresa "incredibile utilità apporterà al mondo," riconducendo la conoscenza del linguaggio a quei sicuri fondamenti filosofici già appena accennati da Platone. Perciò la discussione patriziana della storia non è separabile dalla sua critica generale della retorica classica, delle sue origini e meccanismi, fondata com'è sulla consapevolezza che la storia è, in primo luogo, "narrazione" e "parola," tentativo di restituire, attraverso i suoi moduli espressivi, "cose" e "azioni" che sono "passate" e restano affidate soltanto alla "memoria." Ciò pone subito il problema della corrispondenza tra "parola" e "cosa," "discorso," "memoria" e "verità" che è, appunto, il tema centrale dei *Dialoghi della Historia*, ispirati dalla certezza che, nella società e nella storia degli uomini, dominate dal bisogno e dalla paura, il linguaggio, manipolato e piegato secondo le necessità del potere, ha perduto la sua antica identità "divina" con l'Essere. Così il Patrizi può procedere, usando il procedimento elenchistico dei dialoghi "socratici" di Platone, a una revisione di tutti i "loci communes" sulla storia, delle "definizioni" che ne hanno dato la tradizione retorica classica ed i suoi epigoni, e della sua "verità," "utilità" e "dignità," sempre esaltate in forma oratoria e mai davvero verificate.¹⁹ L'autore è consapevole che un simile disegno (i cui punti di riferimento critico più diretto sono gli scritti sulla storia dello Speroni²⁰ e del Robortello²¹) implica la messa in discussione di opinioni generalmente accolte nella cultura del suo tempo e che, anzi, costituiscono l'implicito presupposto della riduzione della storia a "genere" e "modello" oratorio. Non ignora neppure la difficoltà del suo tentativo che, proprio con la ricerca dei "principj primi del parlare," introduce alcuni elementi tra i più eversivi dell'ordine costituito del sapere e della gerarchia delle sue scienze. Ritengo, anzi, che proprio da questo derivi la particolare tessitura dei *Dialoghi della Historia* e dei *Dialoghi della Retorica*, con il loro procedimento apparentemente sconcertante, nel singolare intreccio tra una minuziosa indagine analitica (ripresa anch'essa dai dialoghi platonici), l'uso di miti assai suggestivi, l'appello a grandi ipotesi metafisico-cosmologiche, un puntiglioso procedimento elenchistico spinto sino ad esiti "sofistici" e il costante mo-

tivo del divino "stupore" che restituisce il pensiero al suo diretto rapporto con la realtà.²²

Purtroppo la maggior parte degli studiosi che si sono occupati di questa opera hanno ceduto alla tentazione di giudicarla sul fondamento delle proprie convinzioni e metodologie storiografiche, quando non vi hanno scoperto ipotetici "germi" di teorie assai posteriori e, magari, discutibili precorrimenti di tipiche dottrine vichiane.²³ Se, però, si considerano gli argomenti davvero più tipici dei *Dialoghi della Historia*, appare chiaro che il Patrizi intende contrapporre a un discorso sulla storia concepito entro i termini dell'insegnamento etico-politico e condotto con lo strumento dell' "exemplum" una sua visione cosmica del destino umano, risolta nella dottrina dei grandi cicli universali e delle influenze astrali dominanti su tutte le vicende terrene.²⁴ Un'idea del mondo e dell'uomo (che ha già alcuni tratti non dissimili da quella che sarà propria del Bruno) lega, così, la storia del "mondo maggiore" a quella del "mondo minore," l'eterna vicissitudine dell'universo a quella delle civiltà, delle religioni, degli "imperia," delle società e degli individui, incomprensibili e indefinibili se non sono intese nell'unità del Tutto. Il mito delle "molteplici" morti e dei "rinascimenti" del mondo sembra, in effetti, l'unica "sapientia" che possa dare un qualche senso alla storia, risolvere l'apparente dissoluzione di un racconto d'infiniti destini nella ferma certezza di un' assoluta legge cosmica.²⁵ Si tratta, però, di una "sapienza" che può rivelarsi soltanto nella "febbre" e nello "humor di malinconia" del filosofo, allorchè, chiusi i libri degli uomini, si pone a leggere il "libro interiore" della mente, nei cui "geroglifici" sono scritte "tutte le cose del mondo."²⁶ Perciò i linguaggi umani, così molteplici e diversi (e, per questo, incapaci di esprimere la "verità" che è unica ed una) debbono rinunciare alla loro pretesa di esprimere le "cose" che solo il linguaggio mentale, affidato agli archetipi eterni, può indicare. Ma proprio la lettura del "libro dell'anima" rivela al Patrizi che le venerate definizioni della storia proposte dagli antichi retori o dai loro seguaci moderni si dissolvono al confronto con la mutevole crescita del tempo storico, dal passato al presente ed al futuro della "profezia," con la sterminata molteplicità delle sue "materie" e la moltiplicazione delle forme espressive del racconto, le quali non possono essere ridotte soltanto alla scrittura, perchè comprendono, di pieno diritto anche la pittura, la scultura, l'architettura, ecc.²⁷ Se la storia è memoria, ogni segno che la tramandi, ogni linguaggio che la trasmetta le appartengono ugualmente. Chè, anzi, la prima "storia" fu espressa solo da "segni," come quelli che gli Egiziani tracciarono, a Memfi, sulla colonna che fermava la memoria delle "crescenze et inondazioni del Nilo."²⁸ Non solo: già molti secoli prima del diluvio, i primi padri del genere umano prevedero, "o per astrologia, o per inspiration divina," la futura rovina del mondo e ne lasciarono incisi sulla pietra i segni premonitori. Così la prima storia fu, insieme, "memoria" e "divinazione," conoscenza non solo del passato, bensì anche del futuro, nella quale era però già rivelato il comune destino di tutte le cose.²⁹

III.

Con tutto questo, il Patrizi sa bene che la storia ha pure una sua "utilità" e "necessità" pratiche e che dalla visione ciclica della storia del mondo si può e si deve discendere a quella delle vicende umane, connessa ai bisogni più profondi della nostra natura, sempre anelante all' "essere," al "bene essere" ed al "sempre essere." Nella finzione dei *Dialoghi*, questa considerazione è, non a caso, affidata a Daniele Sanudo,³⁰ ossia ad un patrizio veneziano, chiamato, per il suo stato sociale, ad essere naturalmente uno dei governanti della sua Repubblica. Per lui, come per tutti coloro che guidano le imperfette e caduche comunità umane (e che non sono "filosofi," bensì "ricchi" e "potenti"), la conoscenza della storia ha senso solo se permette loro di agire con una cognizione del passato che — come ha insegnato anche Machiavelli — possa servire a prevenire i mali ed i pericoli che minacciano la pace, unico possibile bene umano.

E' quindi comprensibile che spetti, invece, a Luca Contile³¹ (un uomo di lettere assai pratico della vita delle corti e familiare dei "potenti") affrontare il tema cruciale della "verità" della narrazione storica; e di farlo, usando argomenti che mirano a sfatare i "loci communes" di una lunga tradizione classica ed umanistica. Il Contile afferma, senza reticenza, che nessuna storia "scritta da uomo" può essere vera e che la memoria affidata alla sua narrazione è sempre corrotta, parziale o deformata, quando non è coscientemente falsificata.³² Lo storico narra, infatti, o la storia dei suoi tempi o quella di tempi passati; e, in questo secondo caso, dipende da "relazioni" o "testimonianze" di altri uomini che, a loro volta, o furono testimoni di eventi presenti o si servirono di scritti e memorie altrui, sulla quali si possono sempre sollevare i più ampi dubbi. Nel primo caso, invece — e il Patrizi mira qui ad un punto essenziale del lungo e mai esaurito dibattito sull' "obiettività" storiografica — lo storico può essere, certo, testimone di quanto accade; ma sarà sempre anche il sostenitore o l'amico di una "parte" in causa e, perciò, fatalmente indotto a deformare la propria narrazione, per ragioni di odio o di amicizia; oppure sarà davvero uno "spettatore" neutrale che, in quanto tale, potrà però difficilmente essere a conoscenza delle "cause" e dei "consigli" che soli "danno regola a quel fatto."³³ Lo storico, insomma, sarà sempre costretto ad affidarsi soltanto alla "fama" fallace, contraddittoria ed incerta (e che il Patrizi, nei *Dialoghi della Retorica*,³⁴ considera la più docile "serva" dei "Principi della terra"). Oppure dovrà, forse, accettare che la storia abbia soltanto un' "utilità" politica, anche a costo di "fingere ad arbitrio le cose," pur d'insegnare agli uomini, per mezzo di "favole" e di "finzioni," la loro possibile felicità civile? E' un'ipotesi, questa, che contrasta in modo irreparabile, con la definizione della storia come "memoria delle cose umane," definizione che ne presuppone la sua essenziale verità e che, appunto per questo, la distingue dalla "poesia." Ma il ragionamento che il Patrizi attribuisce al Contile va an-

cora più a fondo, perchè questi osserva che la storia è sempre scritta da “huom di governo” o da “huom di volgo” e che la narrazione degli eventi politici e delle loro cause, stesa da uomini che hanno comune parte nel potere, sarà sempre condizionata da due sentimenti che inducono lo storico a distorcere il proprio linguaggio e la propria ricostruzione dei fatti: l’ “adulazione” e la “paura,” dominanti in tutte le società umane.³⁵ Però l’origine più diretta della “falsità” che oscura la memoria del passato è indicata, piuttosto, nell’ “occultamento” voluto dai potenti, i quali mai saranno disposti a dire “con verità le cose loro,” poichè si considerano “per la potenza loro, quasi Dei infra gli altri uomini” ed hanno forza e terrore sufficienti per impedire che altri le narmino. Costoro — scrive il Patrizi — “tengono in gran pregio l’utile, più che il vero,” sono, anzi, “capitai nemici della verità” che vogliono ad ogni costo celare, con la menzogna o con l’adulazione, per nascondere la realtà effettiva delle cose, le debolezze, i guasti, i mali del loro potere.³⁶ O, com’è detto con parole di grande efficacia: “Lo stato da’ Prencipi amato, cammina con la possanza, et con la prudentia, vestito di lunga reputatione, sventollata dalla verità, forbita dalla bocca degli adulatori”; e i principi hanno ben ragione di “far inghiottire questo vento della verità,” perchè, se fosse lasciato libero, li mostrerebbe quali sono davvero, distruggendo la vana favola della loro maestà quasi divina.³⁷ Per questo, essi sono pronti a favorire chi scrive la loro storia, ma è disposto a tacere, ad adulare e coprire la verità delle loro azioni con la favolosa e potentissima suggestione della “maraviglia.” Questa “maravigliosa adulteratrice dell’animo nostro” è, infatti, lo strumento che tutti i potenti utilizzano “per tenersi divoti i popoli loro, e timidi gli altri,” l’affascinante finzione che, per virtù della parola, nasconde la vera realtà delle cose e riveste la memoria dei colori del mito.³⁸

Una fatale corruzione che, per il Patrizi, sembra connaturata alla stessa natura del potere, intorbida, dunque, e falsica, sin dalle origini, il ricordo degli eventi umani. Nei *Dialoghi della Retorica*, questa corruttela è addirittura estesa alla stessa radice sociale e storica del linguaggio, sottoposto ad una manipolazione che si serve della suggestione verbale, dell’apparenza dell’ “ornamentum,” del giuoco capzioso delle “figure,” dei “tropi” e dei “colori” retorici.

IV.

Il tema è, infatti, enunciato sin dalle prime pagine, mediante un’analisi della “lode” oratoria e dei metodi di “amplificazione” e di “adornamento” che, in effetti, deformano e nascondono atti, eventi e “persone,” imponendo ad essi una maschera ingannevole. La lode — scrive il Patrizi — è come una “vescica,” gonfia soltanto del “fiato” delle parole, un parlare “falso,” adulterato e sempre predisposto per uno scopo non “verace.”³⁹ Ma questa ripresa di una condanna, già esposta anche in alcune celebri pagine erasmiane,⁴⁰ si trasforma subito

nella analisi dello stesso “parlare,” della sua natura, funzione e inevitabile inadeguatezza, fonte perenne di errore, e pure strumento di dominio. Il filosofo non dubita che le cose, i concetti di esse che si formano nelle menti umane e le parole che li esprimono siano, in realtà, del tutto diverse tra loro; e che corrano tra di essi dei rapporti sempre incerti e approssimativi, tali da impedire ai nostri “segni” di corrispondere all’universo dei fatti mentali e degli eventi naturali. Questa radicale “povertà” del linguaggio, le cui “parole” sono del tutto sproporzionate all’infinita ricchezza del mondo, costituisce un limite invalicabile del sapere umano che, nella meditazione del Patrizi, assume, addirittura, il carattere di una “punizione” divina, connessa con le stesse origini delle società umane.⁴¹ E, difatti, uno scrittore sempre così legato all’ispirazione platonica ed ermetica e così abile nella ripresa di miti resi familiari dalla versione ficiniana dei grandi dialoghi, può favoleggiare di un’età originaria di perfezione e di piena “corrispondenza” tra gli uomini e l’universo, prima di un terribile sconvolgimento cosmico che, punendoli per la loro volontà di sapere e per il loro desiderio di uguagliarsi agli dei, li ha costretti a vivere ormai lontani dal “cielo,” chiusi in una conoscenza irreparabilmente imperfetta ed illusoria. In quel tempo antichissimo, di cui ora non resta più memoria, quando cielo e terra si confondevano e gli dei abitavano e colloquiavano con gli uomini, su tutto regnava un comune spirito divino del quale partecipava anche la parola umana. I Persiani, gli Egizi e i Traci — scrive il Patrizi — avevano allora “tanta forza ne’ loro detti che riduceano a virtù gli animi de’ più malvagi, risanavano gli infermi, resuscitavano i morti e anco li faceano immortali quando a grado li era”; e il loro discorso era capace di dominare le “fiere selvagge” e gli “orridi boschi,” di far fiorire e fruttare le piante, verdeggiare le campagne o seccare le erbe, suscitare o moderare l’impeto dei fiumi, far sorgere o prosciugare le fonti, sollevare o acquietare le tempeste, mutare di luogo i monti, attrarre la luna o fermare il sole.⁴² Il linguaggio aveva, insomma, alle sue origini, forze e poteri “magici” che lo rendevano conoscitore e signore delle più segrete leggi cosmiche. Ma, dopo la “caduta” della terra e la “gran ruina del linguaggio umano” è andata smarrita la “verità delle cose.” E la nostra mente può solo aggirarsi tra lontane “somialtanze del vero” che le parole non riescono neppure a restituire, nella loro miseria di “segni” troppo difformi da ciò che dovrebbero “significare.” È chiaro che il Patrizi disegna una “favola” allegorica e allusiva, secondo il costume della cultura del suo tempo, avvezza ad ogni forma di linguaggio “parabolico” e “cifrato.” Il suo significato può apparire, tuttavia, più trasparente, quando, nelle stesse pagine, leggiamo che anche l’universo è soltanto un “segno” o un “sistema di segni” che “parlano” e possiedono un proprio linguaggio il cui senso rispecchia l’assoluta verità del cosmo, la sua eterna unità e identità.⁴³ Attraverso quel “discorso” passano tutti gli influssi, le forze, le segrete intelligenze che, nell’ordine delle gerarchie cosmiche, generano e governano tutte le cose del mondo. Però un linguaggio così “maraviglioso” non è più comprensibile alle menti umane ed alle loro

“lingue,” perchè esse sono schiave della “paura,” temono la potenza, l’ “arbitrio” e l’ “invidia” divini che le hanno condannate al silenzio ed al “non sapere.”⁴⁴ La paura è, del resto, per il Patrizi—nato in una famiglia perseguitata per ragioni politiche e religiose—il sentimento dominante nel mondo umano, anzi, l’origine di ogni infelicità, violenza, oppressione e ingiustizia. Non solo: la paura impone che anche le scarse conoscenze umane restino celate o siano comunicate soltanto sotto forma di finzioni o di “favole,” in modo nascosto e coperto. Perchè—com’è scritto in una pagina davvero rivelatrice dei *Dialoghi della Retorica*: “Et quindi sono le scienze insegnate in enimmi, in favole, in figure, in numeri, in sacrarj, sotto silenzio, et in mille altri nascosti modi. Et quindi è parimenti che i Principi et gli altri che hanno voluto poter molto al mondo, hanno seguito le credenze degli huomini volgari, sappiendo elle essere lontanissime dal vero, et dal periglio. Et, per lo contrario, hanno perseguitato, con ogni maniera d’afflitione, et mortalmente odiato coloro, ch’hanno voluto dir vero in qual si voglia picciola cosa.”⁴⁵

L’allusione alla realtà effettuale dei suoi tempi ed all’imposizione di una “servitù della paura” che non è soltanto politica e religiosa, ma inquina le stesse fonti della conoscenza e del discorso umani non potrebbe essere più trasparente. Credo, tuttavia, che le parole del Patrizi abbiano una mira ancora più alta, quando individua proprio nella paura il fondamento delle società umane e, insieme, del desiderio di possesso di dominio donde sono poi nate tutte le istituzioni, gli “ordini” e i “giudizi” che le reggono. Il tema, certo, non è nuovo; e sarebbe facile indicarne le numerose possibili fonti classiche e contemporanee. L’elemento originale è, però, costituito dalla convinzione che la formazione di società sempre soggette alla paura ha condizionato anche il linguaggio, facendo di esso, soprattutto, uno strumento del potere civile o religioso, volto a costruire le “molte et lunghe catene di parole, con le quali legando la giustizia e la pace, per li piedi, per le braccia e pel traverso e per lo collo” si costituisce l’ordine coattivo delle “istituzioni.”⁴⁶ E i “capi delle catene,” chiamati “leggi,” furono e sono sempre affidati ad uomini anch’essi dominati e guidati dalla paura. Così il linguaggio è diventato ed è rimasto, in gran parte, “favellare di giudizio” e “favellare di consiglio,” ossia discorso costruito secondo le esigenze dell’ordine politico e la volontà di utilizzarlo per volgere, secondo i propri fini, le convinzioni e la volontà degli altri uomini.⁴⁷ Perduta la sua identità con il perfetto linguaggio delle origini, costretto dalla separazione tra le “parole” e le “cose” ad affidarsi ad espressioni sempre oscure ed equivoche, la lingua degli uomini ha quindi avuto come sue principali “arene” i tribunali e i consessi del potere, dove essa ha esercitato tutte le “virtù,” mutando in persuasione e suggestione quanto le restava della sua antica potenza sacrale. Nacque, in tal modo, l’arte degli “oratori” il cui solo scopo era quello d’influire sui giudizi dei magistrati e sulle decisioni dei cittadini, oppure di celebrare uomini ed eventi con la “lode” o denigrarli con il “vituperio.”⁴⁸ Eppure coloro che teorizzarono quell’arte, mentre riconoscevano che la sua fun-

zione essenziale consistesse nel disputare sul “giusto” e l’ “ingiusto” o su ciò che è utile o nocivo alla “vita civile,” vollero anche che essa fosse capace di dire “di tutto” e “su tutto” e divenisse la norma di un preteso discorso universale, esteso a tutte le arti e le scienze, capace di far proprio ogni sapere e di sostituirsi alla “verità.”⁴⁹

Non voglio insistere oltre — l’ho già fatto altrove⁵⁰ — sulla sottile e radicale critica patriziana della retorica antica e dei suoi stessi esiti umanistici, volta, soprattutto, a contestare che la dottrina del linguaggio dominante nella cultura del suo tempo possa restituire al discorso umano le funzioni e i poteri originari. Su questo punto l’attacco è rigoroso e preciso: l’ “oratoria,” così come l’hanno teorizzata i suoi maggiori maestri, è una tecnica di carattere squisitamente politico, connessa, oltre tutto, ad un particolare momento della storia delle società antiche: è, insomma, la tecnica della disputa giudiziaria e della “decisione di consiglio.” Nondimeno, essa si presenta anche come una “persuasione” estensibile a tutti gli ambiti della conoscenza, mira a sostituire l’ “opinione” alla “scienza” e, comunque, a fornire una “credenza inferma” che può essere vera o falsa, ma che, in ogni caso, è “mutabile,” di contro al sapere “fermo” e “stabile” che il Patrizi attribuisce al supremo modello matematico.⁵¹ Anzi, l’ “oratoria,” foggiate sul “tipo” delle liti giudiziarie e delle “dispute” politiche, vuole imporre i suoi criteri opinabili, i suoi “entimemi” e i suoi “luoghi,” usurpando quanto spetta alla rigorosa dimostrazione. E tutto questo, nonostante che lo stesso Aristotele neghi al retore anche il possesso di questi strumenti, quando afferma che ogni tipo e forma di sillogismo (e, quindi, anche l’ “entimema”) è di pertinenza del logico, così come egli dichiara che la materia specifica dell’ “oratoria” è, in sostanza, la stessa di cui trattano il “filosofo civile” e il “filosofo morale!”⁵²

Sembrirebbe, dunque, che la critica del Patrizi si chiuda con la condanna radicale dell’ “oratoria” e della retorica, considerate, del resto, non tanto delle “arti,” quanto, piuttosto, mere “osservazioni” e “perizie” derivate dalla pratica e dalla consuetudine degli usi e precetti linguistici. Ma è significativo che il filosofo non rinunzi, anche adesso, a cercare una nuova via per riscattare il linguaggio, liberandolo dagli insegnamenti di quei maestri ai quali troppo spesso si è attribuito un falso ossequio dovuto soltanto alla loro relativa antichità. Anticipando uno dei motivi centrali della sua amplissima polemica antiaristotelica, le *Discussiones peripateticae*,⁵³ egli invita a risalire a quell’ “andata lunghissima antichità,” prima che maestri quali Tisia ed Empedocle avessero preso a dire e a scrivere di retorica, fondando i loro ammaestramenti sulle osservazioni delle tecniche usate nelle città dagli oratori “deliberativi” e “giudiziarî,” divenuti così potenti negli stati dei loro tempi.⁵⁴ Certo, egli riconosce che il linguaggio e la parola umani sono ormai condizionati da un lungo periodo di decadenza e di allontanamento dalla “sapientia” difficilmente superabile; ma propone ugualmente una “riforma” della retorica che, respingendone i canoni tradizionali, accetti il principio che il vero fondamento dell’ “eloquenza” è pro-

prio la "sapienza" e che "retto parlare" è solo quello che si sforza d'intendere il "vero," antepoendolo allo "ornamento" ed a tutte le suggestioni persuasive. Perciò, nell'ultima parte dei *Dialoghi*, il Patrizi affronta lo stesso tema che aveva assai preoccupato anche Pietro Ramo, ossia i rapporti tra la "retorica" e la "dialettica," concepita, quest'ultima, come la dottrina che "inventa" e "dispone" le strutture dell'argomentazione.⁵⁵ Non diversamente dall'umanista francese, anche il chersino ritiene che la confusione tra le due discipline abbia creato equivoci ed errori di ogni genere, particolarmente pericolosi per il "discorso vero"; e che una tale confusione debba essere dissolta, affidando alla "dialettica"—come voleva Platone—tutta "l'arte del dividere, del comporre e del definire" ed alla "retorica" quell' "ornamento" che agisce potentemente sull'animo umano che attrae con la "maraviglia."⁵⁶ In tal modo, "l'arte," pur nei limiti delle nostre possibilità attuali, può aiutare la natura e la "memoria" e recuperare il vero, originario "furore" poetico, non più avvilito entro gli schemi di una precettistica "servile" e cogliere quell' influsso celeste dal quale deriva la stessa potenza "divina" della poesia.

V.

I Dialoghi della Retorica furono pubblicati nel 1562, quando il Patrizi era già impegnato da tempo nella sua nuova attività di amministratore di terre e villaggi nella lontana Cipro. Più di vent'anni dopo, ormai "filosofo platonico" nell'Università e nella corte di Ferrara, egli stese le "Deche" de *La Poetica*,⁵⁷ un'opera rimasta, in parte, a lungo inedita e che solo da pochi anni può essere letta nella versione integrale. E'uno scritto di singolare importanza, rivelatore non solo della vastissima erudizione letteraria, filologica e storica del suo autore, quanto del suo modo di concepire il linguaggio e la poesia quali modi privilegiati della rivelazione della "sapientia," lungo il cammino che conduce alla suprema verità della profezia e della "deificatio" umana. Invero, il tema dominante de *La Poetica*, proposto sin dagli inizi, è una storia delle "origini" e dei "progressi" della poesia (la "Deca istoriale"), dalla quale si apprende che la poesia "cominciò . . . quando huom cominciò a cantare" e che il suo "primo nascimento" coincise con il "primo canto," nella favolosa età dei "poeti teologi" che fu il tempo di Noè e, quindi, dopo il diluvio, quello di Zoroastro, di Osiri, di Mosè, delle Sibille e, ancora e più oltre, di Lino e di Orfeo.⁵⁸ Ma più che questo vastissimo tentativo di una mitica storia comparata della poesia identificata con la stessa rivelazione della sapienza e verità delle origini, colpisce il proposito del Patrizi di delineare il quadro universale di tutti i "generi" e le "forme" dell'antica poesia, concepite come altrettante distinzioni di tre momenti, articolati in un unico processo storico: i "poemi divini," i "poemi di natura" e i "poemi di cose umane" che sono il diverso esprimersi del comune "furore poetico."⁵⁹ Convinto, come Platone, che "la poesia sia infusa negli uomini per

furor divino,” il filosofo ne ricerca le ragioni e cause necessarie, individuate o nell’azione diretta di una “divinità” o, soprattutto, in cause naturali e cosmiche, quali le “esalazioni sotterranee” e l’ “umore malinconico” che i poeti derivano dalla loro particolare origine e condizione astrale che li rende già vicini e simili ai “profeti.”⁶⁰ Si tratta — com’è noto — di un tema che Marsilio Ficino aveva largamente svolto in uno dei suoi scritti più ambigui e inquietanti, il *De vita coelitus comparanda*, ma che è presente anche nel suo fortunatissimo *De amore*.⁶¹ Il Patrizi se ne serve, però, non solo per respingere le dottrine aristoteliche sulla poesia, bensì piuttosto per condannare il canone della “imitazione” e dichiarare che lo scopo essenziale della poesia è il potere di suscitare la “maraviglia” e, insomma, di restituire al mondo quel “mirabile” che una “cieca filosofia” ha allontanato dalle cose e dall’uomo. Certo, l’autore delle *Discussiones peripateticæ* che ha condotto, in quell’opera, la più minuziosa e rigorosa critica delle dottrine e della tradizione aristoteliche, sa bene che l’età dei “poeti teologi,” custodi di una diretta rivelazione sapienziale è ormai chiusa da gran tempo e che l’unica via per recuperare il “furore poetico” passa, adesso, attraverso il possesso di una compiuta abilità tecnica, capace di “ridestare” la memoria perduta della prima rivelazione e lo stupore e la “maraviglia” primordiali donde nacquero i primi “canti” umani.⁶² Né stupisce che gran parte de *La Poetica* sia appunto dedicata alla ricostruzione del “quadro generale” di tutte le espressioni poetiche, sempre generate dai “fonti perenni” dell’immaginazione e della vera invenzione retorica, produttrici del “mirabile.”

Nel delineare quello che la Bolzoni ha definito, con espressione assai efficace l’ “universo dei poemi possibili,” il Patrizi traccia così il disegno delle “proprietà della possanza de’ poeti,” subito ricondotto ad alcuni “principi” fondamentali (l’ “entusiasmo,” la “letizia,” il “dolore,” lo “sdegno” e lo “scherzo”), considerati come “affetti naturali” che l’ “arte” o “sesto fonte” della poesia deve adeguatamente esprimere.⁶³ Il richiamo a questi sentimenti o “moti” essenziali, quali origini di ogni esperienza artistica, è esplicito ed evidente. Ma il Patrizi non dubita che le “proprietà poetiche” siano state sinora esposte in modo disordinato, in “un confuso raccolto” divenuto causa di errori e di equivoci di ogni genere. Sicchè ritiene necessario procedere con un’ “arte metodica,” capace di “restringerle” a “pochi regolati capi,” secondo dei procedimenti di carattere “topico” che sono comunemente sviluppati nella trattatistica “dialettica” e “retorica” del tempo.

È questa la ragione che lo induce a dedicare a tale compito la parte centrale della “Deca ammirabile,”⁶⁴ un testo composto nella primavera del 1587, con la trasparente intenzione di svolgere, in modo sistematico, le idee già proposte nelle “Deche” precedenti. Però il fatto più interessante è la sua affermazione che il poeta è, insieme “facitore del mirabile” e “mirabile facitore” e che, d’altro canto, il “mirabile” può nascere soltanto dalla “mescolanza” dell’ “ordine dei credibili” con quello degli “incredibili.”⁶⁵ Stabilisce, pertanto, subito, i “dodici fonti della maraviglia” (“ignoranza,” “favola,” “novità,” “paradosso,”

“innalzamento,” “tramutamento dell’usato,” “l’eccedente la natura,” il “divino,” l’ “utile grande,” l’ “esattissimo,” l’ “inaspettato” e il “subito”), per risalire alle “cagioni” più lontane, dalle quali dipende l’intera struttura del discorso poetico.⁶⁶ Siffatti principi, consistono nei concetti di “necessario,” “possibile,” “avvenuto,” “non necessario,” “impossibile” e in quelli, ad essi corrispondenti di “vero,” “verisimile,” “non avvenuto,” “falso,” “falsissimo.” Ma giacchè tali concetti “cadono,” a loro volta, nei tre diversi “generi” del “divino,” del “naturale” e dell’ “umano” (e ciascuno di quei “generi” ha le proprie “cagioni,” “essenza,” “potenza,” “conoscenza,” “volontà,” “azione,” “passione” ed “effetto,” sempre nascenti le une dalle altre), è possibile costruire subito una trama di “loci” della poesia comprensibile di ogni possibile fonte del “mirabile poetico” e, pertanto, di ogni sua “invenzione.”⁶⁷

Il filosofo — che, non a caso, cita Giulio Camillo Delminio⁶⁸ — vuole, insomma, mostrare come si debba procedere “per arte” alla ricerca del “mirabile,” operando “congiungimenti,” “mescolamenti,” “temperamenti,” “coloramenti,” “tinture” e “colture” del “credibile” e dell’ “incredibile” che sono, di per se stessi, quasi infiniti.⁶⁹ Ma si tratta soltanto del presupposto di un discorso più complesso svolto nell’estate stessa, ed affidato alla “Deca plastica,”⁷⁰ un testo che impegna particolarmente la sottigliezza mentale e la erudizione e la filologia del Patrizi. Questi, infatti, con un diretto riferimento alle mitiche origini della poesia greca ed ai “cosmologi e profetici poeti”, scrive che la poesia può esser fatta di cose “vere” e di “cose false,” oppure di cose che sono “trambedue mezzo.” Perciò la poesia potrà sempre essere formata dei “veri trovati e de’ veri soggetti di scienze e di arti e di historia e di civili avvenimenti,” purchè queste “materie” siano trattate “con finzioni e mirabilmente.”⁷¹ Non solo: per quanto possa sembrare contraddittorio dire che “il vero si possa fingere, che la scienza, testimone della verità, si mescoli con il falso e che la storia sia anche favola,” si dovrà pure ben chiarire la differenza che corre tra “favola” e “finzione” e tra “finzione” e “verità.” Certo, mai il “falso” potrà essere “vero”; ma un “parlare” umano potrà essere, in qualche sua parte, vero o falso e, tuttavia, congiungersi rispettivamente con il falso e con il vero, temperandoli e “mischiandoli,” allo scopo di creare una “finzione” che non è necessariamente una “favola.”⁷²

VI.

Il “fingere” — scrive il Patrizi; e mi pare che con questa frase esprima uno dei temi portanti della sua dottrina — è “dar ad una cosa apparenza e forma diversa da quella che aveva prima”; ma se il “fingere” è un “formare o trasformare” sarà pure un “fare.” Né sarà disdicevole che il poeta, proprio in quanto “fattore” o “facitore,” “formi o trasformi la materia della sua prima forma in una nuova” che abbia, appunto, carattere “mirabile.”⁷³ La poesia sarà,

dunque, una “finzione” di questo tipo, volta ad ottenere che risorga e rinasca la “maraviglia.” Eppure il poeta non potrà ignorare—come il filosofo sottolinea, richiamandosi al tipico motivo platonico ed “ermetico” dei diversi “livelli” di comprensione della verità—che esistono cinque differenti modi o gradi di “destinatari” del “discorso,” dai fanciulli e dalla gente che è a loro simile al “volgo ignorante,” dalle persone che sono “di mezzo tra sapere e non sapere” agli uomini che hanno una qualche esperienza di dottrina, sino alla specie, quasi divina, dei “filosofanti.” Per ognuno di questi “ordini” diverso è il modo di intelligenza delle verità “poetiche” e delle finzioni che le rivestono; e la poesia sarà sempre un discorso “cifrato,” leggibile secondo “chiavi” diverse, un messaggio differentemente comprensibile per i suoi separati e distinti “auditori.”⁷⁴

Appunto perciò, trattando delle varie forme della finzione poetica, il Patrizi si sofferma, soprattutto, sul “mito” e sulla “favola,” forma enigmatica che neppure le definizioni aristoteliche e le discussioni dei commentatori antichi e moderni hanno ben definito; e conclude affermando che la “favola poetica” è essenzialmente “un parlar finto o una finzione fatta in parola,” il cui oggetto è una “historia maravigliosa,” oppure “avvenimenti maravigliosi, o sia mirabili.”⁷⁵ Non dimentica, però, la stretta connessione tra “fabula” e “allegoria,” un motivo che gli permette di sviluppare un’ampia digressione sulle origini della poesia, sempre iniziatiche, sacrali e “teologali” e sulla sua natura di “mezzo” privilegiato per diffondere le verità più arcane. “Favole misteriose” furono, infatti, le antiche teologie dei Greci, dei Caldei e dei Fenici, i popoli rivelatori di quella antichissima sapienza di cui il Patrizi si considerava “rinnovatore.” Ma anche gli Ebrei pure esposero “per via di allegorici e mistici sensi” la verità mosaica, così come i Padri cristiani interpretarono la Scrittura “con sensi morali, occulti e anagogici,” e, senza dubbio, le “allegorie delle antiche favole” espressero “sentimenti teologici o sentimenti naturali . . . e sensi morali,” divenendo le “teologie,” le “fisiche” e le “etiche” di un’umanità che ancora viveva nel “mirabile” dell’immaginazione.⁷⁶

Il Patrizi—che ha attaccato così duramente il canone aristotelico dell’“imitazione”—non rinuncia, tuttavia, a una rigorosa disciplina retorica che determini razionalmente i principî, i modelli e le forme dello stesso “mirabile” e che leghi il valore “profetico” o addirittura “sacrale” dell’arte alla ricerca di strumenti espressivi capaci di esprimerlo in un discorso coerente e “persuasivo.” Egli vuole restituire al linguaggio il suo potere originario: la facoltà di generare un nuovo universo “mirabile,” istituito dalla potenza fantastica dell’immaginazione, ma che, nondimeno, risponda alle norme di una “logica poetica,” capace di “formare” le realtà iscritte nel dominio fantastico del “maraviglioso.” E si comprende come una teoria della poesia così volta verso l’“arcano” e il “profetico” possa già preannunziare il ritorno di quella filosofia antica ma “nuovissima” che la *Nova de universis philosophia*⁷⁷ proporrà come estremo rimedio alla lacerazione intellettuale e religiosa del suo secolo. Con-

vinto che i tempi siano maturi perchè riemerge un sapere "divino" e la parola sia riscattata dalla sua lunga decadenza. il Patrizi si avvia così verso la sua ultima e più drammatica esperienza, conclusa — com'era inevitabile — dalla condanna della Congregazione dell'Indice, i cui censori valutarono lucidamente l'intima forza eversiva di una dottrina che restituiva a filosofi e poeti il dominio della "maraviglia."⁷⁸

Università di Firenze (Italia)

Note

1. Per la ricca bibliografia relativa al Patrizi rinvio alle indicazioni fornite da L. Bolzoni, *L'universo dei poemi possibili. Studi su Francesco Patrizi da Cherso*, Roma, 1980, e da chi scrive in *Immagini umanistiche*, Napoli, 1983, pp. 457-458, 590. Ma cfr. anche: C. Vasoli, *Linguaggio, retorica e potere secondo Francesco Patrizi*, in *Le pouvoir et la plume. In-citation, contrôle et répression dans l'Italie du XVI^e siècle*, Paris, 1982, pp. 285-300; id., *Francesco Patrizi and the "Double rhetoric"*, in "New Literary History," XIV (1982-1983), pp. 539-551; id., *Schede patriziane sul "De sublime"*, in *Il sublime. Contributi per la storia di un'idea. Studi in onore di Giuseppe Martano*, Napoli, 1983, pp. 161-174; id., *Aristotele e i filosofi "antiquiores"*, in "Atti e memorie dell'Accademia Petrarca di Lettere, Arti e Scienze," N.S., XLIV(1981), Arezzo, 1983, pp. 205-233; ID., *Le teorie del Delminio e del Patrizi e i trattatisti d'arte fra '500 e '600*, in *Cultura e società nel Rinascimento tra Riforme e manierismi, a cura di V. Branca e C. Ossola*, Firenze, 1984, pp. 249-270; A. Antonaci, *Ricerche sul neoplatonismo del Rinascimento. Francesco Patrizi da Cherso, I. La redazione delle opere filosofiche. Analisi del primo tomo delle "Discussiones"*, Galatina, 1984; C. Vasoli, *Una lettera di Francesco Patrizi e un processo per eresia a Venezia. 1562-1563*, in "Atti e memorie dell'Accademia toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria,'" L, N.S., XXXVI (1985), Firenze, 1985, pp. 209-245; ID., *I "Dialoghi della Historia" di Francesco Patrizi. Prime considerazioni*, in *Culture et société en Italie du Moyen-Âge à la Renaissance. Hommage à André Rochon*, Paris, 1985, pp. 329-352.

2. Cfr. soprattutto, a questo proposito, F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, 1964, ad ind.

3. Mi permetto di rinviare a quanto ho scritto in *Immagini umanistiche*, cit., pp. 573 ss.

4. A proposito di questa condanna e della letteratura relativa, cfr. principalmente, A. Rotondo, *Cultura umanistica e difficoltà di censori. Censura ecclesiastica e discussioni cinquecentesche sul platonismo*, in *Le pouvoir et la plume*, cit., pp. 15-50.

5. Di M. Francesco | PATRIZIO | *La città felice. Del medesimo, Dialogo* | Dell'honore, il Barignano. | Del medesimo, Discorso | Della diversità de' furori poetici. Lettura sopra il sonetto del Petrarca: La gola e 'l sonno, e 'l otiose piume, In Venetia, per Giovan Griffio MDLIII.

6. Cfr., a questo proposito, Vasoli, *I "Dialoghi della Historia"*, cit.

7. Cfr. L. Bolzoni, *L'Accademia Veneziana: splendore e decadenza di una utopia enciclopedica*, in *Università, Accademie a società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento*, a cura di L. Boehm e E. Raimondi, Bologna, 1981, pp. 117-167.

8. *La città felice*, cit., c. 46v.

9. *Ibid.*, c. 49r.
10. *Ibid.*, cc. 49v-50r.
11. *Ibid.*, cc. 50v ss.
12. *Ibid.*, cc. 55r ss.
13. *Della Historia* | *diece dialoghi* | di M. Francesco PATRITIO | *ne'quali si ragiona di tutte le co | se appartenenti all'istoria, et allo scriverla, et all'osservarla | Con gratia, et Privilegio per anni X*, In Venetia, Appresso Andrea | Arrivabene | MDLX.
14. Francesco PATRIZIO | *Della Retorica* | *Dieci dialoghi, | nelli quali si favella | dell'arte oratoria | con ragioni repugnanti | all'openione che intorno a quella | hebbero gli antichi scrittori*, In Venetia | per Francesco Senese, MDLXII.
15. Cfr. ancora, Vasoli, *I "Dialoghi della Historia,"* cit.
16. *Della Historia*, cc. 12r ss.
17. *Ibid.*, cc. 24v ss.
18. *Ibid.*, c. A 2r.
19. *Ibid.*, cc. 1r ss.
20. Cfr. *I Daloghi di Mes-* | ser Speron | SPERONE, In Vinegia | in casa de'figliuoli di Aldo | MDXLIII.
21. Cfr. Francisci | ROBORTELLI | Utinensis | *De historica facultate, disputatio* | ...Florentiae apud Laurentium Torrentinum | Mense Iulio MDXLVIII.
22. Cfr. Vasoli, *I "Dialoghi della Historia,"* cit., pp. 344 ss.
23. Cfr., in particolare, G. Cotroneo, *I trattatisti dell' "Ars historica,"* Napoli, 1971, p. 217.
24. Cfr. *Della Historia*, cit., cc. 15v ss.
25. *Ibid.*, cc. 17r-v.
26. *Ibid.*, c. 12v.
27. *Ibid.*, c. 14r.
28. *Ibid.*, c. 14v.
29. *Ibid.*, cc. 14v-15r.
30. *Ibid.*, cc. 19v-24r.
31. *Ibid.*, cc. 24v-30r. A proposito del Contile, cfr. R. Scrivano, *Un momento della lirica cinquecentesca. Luca Contile*, in "La Rassegna della Letteratura italiana," LXXI (1958), pp. 201-207, poi, col titolo *Luca Contile e Francesco Patrizi*, in *Cultura e letteratura nel Cinquecento*, Roma, 1966, pp. 183-194 e l'Introduzione di A. Quondam all'edizione de *Le "Rime cristiane" di Luca Contile*, in "Atti e memorie dell'Arcadia," S.III, VI (1974), pp. 171-184.
32. *Della Historia*, cit., c. 24v.
33. *Ibid.*, cc 25r-26v.
34. Cfr. *Della Retorica*, cit., cc. 43r-v.
35. *Della Historia*, cit. cc. 27r-v.
36. *Ibid.*, c. 28r.
37. *Ibid.*, c. 28r-v.
38. *Ibid.*, c. 28v.
39. *Della Retorica*, cit. c. 1v.
40. Penso, soprattutto, ai noti testi di *Encomion moriae*, 3.
41. *Della Retorica*, cc. 4v-5r.
42. *Ibid.*, cc. 5v-7r.
43. *Ibid.*, cc. 4r ss.
44. *Ibid.*, c. 7r.
45. *Ibid.*, cc. 7r-v.
46. *Ibid.*, c. 7v.

47. *Ibid.*, cc. 7v-8r.
48. *Ibid.*, cc. 8v ss.
49. *Ibid.*, cc.
50. Cfr. Vasoli, *Linguaggio, retorica, potere*, cit.
51. *Della Retorica*, cit., cc 12v-13r.
52. Francisci Patritii *Discussionum peripateticarum tomi quattuor quibus Aristotelicae Philosophiae universa Historia atque Dogmata cum Veterum Placitis collata, eleganter et erudite declarantur*, Basileae, ad Pernam Lecythum, MDLXXXI (ma il primo tomo era già stato edito a Venezia, nel 1571: *Discussionum peripateticarum tomi I libri XIII*, Venetiis, apud Dominicum de Franciscis, MDLXXI).
53. *Della Retorica*, cit., cc. 49v.
54. *Ibid.*, cc. 49v ss.
55. *Ibid.*, cc. 60r-v.
56. *Ibid.*, c. 61r.
57. Cfr. Francesco Patrizi, *Della poetica*. Edizione critica a cura di D. Aguzzi-Barbagli, I, Firenze, 1969; II, *Ibid.*, 1970; III, *Ibid.*, 1971.
58. *Ibid.*, I, pp. 7-28.
59. *Ibid.*, I, pp. 187-188. Ma il Patrizi aggiunge che le poesie possono anche essere "composte" "o di divina e di naturale, o di divina e di umana, o di umana e di naturale, o di tutte e tre insieme giunte, divina, naturale e umana."
60. *Ibid.*, II, pp. 7 ss.
61. Cfr. Marsili Ficini Florentini . . . *opera et quae hactenus extitere*, Basileae, ex Officina Henricpetrina, MDLXI, f. 1361.
62. *Della Poetica*, cit., II, pp. 31-32.
63. *Ibid.*, pp. 239-246.
64. *Ibid.*, pp. 233-368.
65. *Ibid.*, pp. 271-310.
66. *Ibid.*, pp. 311-327.
67. Cfr. *Ibid.* il diagramma dopo p. 314.
68. A proposito di Giulio Camillo Delminio, rinvio alla indicazioni bibliografiche fornite da L. Bolzoni, *Il teatro della memoria. Studi su Giulio Camillo Delminio*, Padova, 1984.
69. *Della Poetica*, cit., II, pp. 319-320.
70. *Ibid.*, III, pp. 3-131.
71. *Ibid.*, pp. 14-15.
72. *Ibid.*, pp. 17-26.
73. *Ibid.*, pp. 23-24.
74. *Ibid.*, pp. 24-26.
75. *Ibid.*, pp. 37-53.
76. *Ibid.*, pp. 57-68.
77. Cfr. Francisci Patritii *Nova de universis philosophia, in qua aristotelica methodo ad primam causam ascenditur, deinde nova ac peculiari methodo platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur . . .*, Ferrariae, ex typog. Benedicti Mammarella, 1591.
78. Cfr. n. 4.

Grotius's Drama on Joseph in Egypt in the Tradition of the Theme

Arthur Eyffinger

La plus belle des histoires," the fairest of all stories, are words taken from the Koran, the twelfth sura, and introduce the story of Joseph the Patriarch.¹ Few tales have broken their way into as many cultures as did the story of Joseph. And few can claim to have appealed, through the ages, to as many artists in both the literary and the visual arts. The theme of Jacob's dearest son has captivated such various talents as Firdousi and Vondel, Macropedius and Thomas Mann, Ghiberti and Rembrandt. The story of Joseph's life has been sung in epics and hymns, included in a triptych of plays, and presented in a sequence of novels. It has been depicted on frescoes in the Roman catacombs, on the mosaics of San Marco, in the wood-work of the Maximian-cathedral at Ravenna. It inspired the miniaturists of a Viennese manuscript, was embroidered in Coptic hangings, chased in the baptistry at Florence, vitrified in Chartres, petrified in Vezelay, and carved into ivory at Sens.²

Clearly, the spell of the Genesis-narrative accounts for many of these artistic outpourings. Man has always been fascinated by the tragedy of the pit at Dothan, the seduction scene with the wife of Potiphar, the wronged innocence, the prophecies from the dungeon, the love-story with fair Asnethe, and the reconciliation of the brothers at Memphis. Or, as Goethe puts it in *Dichtung und Wahrheit* (1.4): "Höchst anmutig ist diese natürlichte Erzählung, nur erscheint sie zu kurz, und man fühlt sich berufen, sie ins Einzelne auszumalen."³ The artists stressed the esthetic element, as did Firdousi who transformed the sombre and austere narrative of the Koran into a heroic epic *Yusuf and Zuleicha*, or the ancient Jewish author from Egyptian extraction who wrote the highly popular mystical novel on Joseph and Asnethe.⁴

But the mission of Joseph's life has also been deemed a perfect frame for moralization and allegory, and has been regarded as a mirror of life. It is this, the ethical element, which has always prevailed in Western culture, for, despite its undisputable charms, it has patently not been the esthetic element that

warranted the diffusion of the Joseph story in Europe. The cradle of Western tradition was the biblical exegesis by Alexandrian scholars, who were wont to interpret the Old Testament in the perspective of the New: le miroir dévoilé. This interpretation dominates the scene for centuries, from the triple exegesis on the literal, moral and mystical level (on the analogy of body, mind, and soul), as found in the works of Origen, Tertullian and Jerome, to the scholastic canon of quadruple interpretation including: a historical level (which deals with facts only), an allegorical level (aimed at the prefiguring element), a tropological level (which addresses itself to the moralizing aspect), and finally, an analogical level (so as to explore the mystical aspects of Revelation). Through Isidore, the Venerable Bede, and Alcuin, this school reaches its zenith a millennium later, in the thirteenth century.⁵ Steeped in scholasticism, this line also asserted itself in French mystery plays or the *Heidelberg Passion*, in order to finally influence sixteenth-century school-drama. A major part in this tradition was generally allotted to the idea of the Joseph character as prefiguring the Christ—for He too was driven from his native soil, and betrayed and sold by his kindred—while Joseph's elevation from pit and dungeon was considered the perfect counterpart of crucifixion and resurrection. Joseph's wife Asnethe represented the Holy Church, whereas Potiphar's wife pictured the Synagogue.

Still, at least three other interpretations of the Joseph episode found eloquent expression in European literature. Possibly the most sophisticated and most comprehensive study ever attempted was made by Thomas Mann, to whom the Joseph saga represents "Eine Psychologie des mythischen Bewusstseins, in dem das *principium individuationis* noch durch kollektive, archaische Verhaltensmuster bestimmt und dirigiert wird." Critics have interpreted this work in the light of Mann's "nach der Beendigung des *Zauberbergs* (1924) sich immer deutlicher herausbildenden umfassenden Intention, den Schritt vom 'bürgerlich-individuellen' zum mythisch-typischen zu tun, jene Brunnentiefe der Zeiten auszuloten, wo der Mythos zu Hause ist und die Urnormen, Urformen des Lebens gründet."⁶

Unlike Thomas Mann, however, most authors contented themselves with emphasizing a single point and, to this end, lifted a specific episode from the organic whole of the Genesis-narrative. For instance to the Dutch seventeenth-century author Jacob Cats, Joseph is the very soul of virtue and chastity. In his *Selfstryt*, the story of Joseph and Sephyra is interpreted in the light of man's internal struggle in dealing with the dualism of carnal and mental impulses.⁷ His poem is also interpreted by modern critics in the perspective of Cat's own sexual dilemma and the prevailing morals of his day.⁸ Interestingly enough, a very similar view on the Joseph theme is found in the *Kamp tusschen Kuysheyd en Geylheyd* (Battle of the pure and the lascivious) by the well-known playwright and contemporary of Cats, Joost van den Vondel. Here Joseph is put on the same level with Susanna, Lucretia, and Daphne.⁹

A third interpretation that is noteworthy here is that of Joseph as the ideal

regent and politician. It is here that we meet Hugo Grotius. Hugo Grotius, known today mostly for his works in the fields of international law and theology, was also once a celebrated playwright. He had written two biblical dramas, on the themes of Adam and Eve and Christ's Passion before beginning to work, after an interval of over 25 years, on the theme of Joseph in Egypt. The name of the play *Sophompaneas* stems from the rather puzzling name or title given to Joseph in Egypt (Sapham Panach), which is generally considered to mean something like *Salvator Mundi*.¹⁰ But in Grotius's work there is also the connotation of the Greek σσφορ, and in the play frequent references to both interpretations can be found.

Like the various interpretations of the Joseph tale discussed above, Grotius's view on the story is firmly based on classical sources. In fact, the idea of the ideal regent is a mainstream of tradition and goes all the way back to Philo Judaeus, a major authority in the field.¹¹ As was Philo's wont in all his dealings with biblical material, a basically allegorical exegesis of the Genesis episode is presented in his tract *De Josepho*. To Philo, Joseph in his successive functions of shepherd, major domus, and viceroy is the representative in micro- and macro-cosmos of the pious and upright regent, the *pater patriae*, mindful of the interests of his herd. Thus the story in his interpretation reads as a *Fürstenspiegel*.

Now, oddly enough, and in spite of several editions of Philo's text from 1527 onwards, this idea never really came across to sixteenth-century dramatists. As Lebeau points out, not one of the well over thirty German schoolmasters, or for that matter the two dozen Jesuits who dwelled on the theme specifically, betrays any substantial influences apart from Genesis other than the two major classical sources at our disposal. These are, first, Flavius Josephus (*Jewish Antiquities*)—to whom several otherwise unknown incidents of the plot go back, such as Reuben's interference at the pit, Judah's pleading Benjamin's cause with the viceroy, or for that matter the very dialogue of Joseph and Sephyra¹²—and, second, the *Testament of the Twelve Patriarchs*, a set of moral codes that put their stamp on the public conscience of Palestine Jewry and in which Joseph of old played a major role.¹³

Still, Philo's exegesis based on Genesis 50:20, in which Joseph puts all the credit and the blame for what occurred to him on the hidden ways of the Lord, is in the best of traditions. This passage virtually dominates his conduct in regards to his brothers all along and has therefore always been considered crucial to the story and typical of the Old Testament. Joseph, who takes a position all his own amid the Patriarchs—for unlike his forebears, brothers, and children, he was, if admittedly chosen, certainly not "blessed." In him the tradition of personal contact with Jehovah runs dry. He marks the end of all theophany. To him Jehovah speaks through visions only. He is a visionary figure, committed to a mission, yet in a profane way. His mission bears a basically temporary character and is of an essentially political nature. According

to critics, therefore, he typifies the ideal statesman, who compensates the loss of direct approach to God by human conscience and inborn nobility. His wisdom is like a "glimmering" of Jehovah's Almightyness, the feeble reflection of the Eternal Light.

Significantly enough, it is to Philo's tract that Grotius refers in his highly interesting *Dedicatory Letter* on *Sophompaneas* to his intimate G. J. Vossius, the Amsterdam polyhistor.¹⁴ In the "vestibule" of his *Sacred Laws*, Philo stated, Moses portrayed three outstanding types of men after whom people should model their private lives, namely Abraham as the model of knowledge, (*mathesis*), Isaac as the way to virtue by natural endowments (*phusis*), and Jacob as the embodiment of asceticism (*askesis*). But in fact, Philo argues, Moses had in mind to add another example, namely Joseph, the man of public authority and profitable to the common interest, "very unlike"—as Grotius adds—"the common picture of a ruler as a man who is made up of cunning and deceit, perfidious towards God and man alike."

Whereas sixteenth-century playwrights (most of them schoolmasters and pedagogues), used to write "ad Christiani iuventutis institutionem," Grotius rather seems to have had in mind the "Institutio Principis Christiani" in the Erasmian spirit. The very structure of Grotius's play, as compared to those of his predecessors, is symptomatic of his quite different approach. Whereas the schoolmasters faithfully echoed the sequence of paragraphs from Genesis in chronological order, Grotius right from the start focuses on a single issue: the trial of Benjamin—and this from the point of view of Joseph only. This is not to say that the subject matter of the play is limited, for in a rather ingenious and artistically convincing manner, Grotius succeeds in weaving nearly all episodes of the tale into his narrative. In fact he does a lot more than that. In the truly humanistic manner, that is by opening wide horizons, many chapters from the history of Salvation are inserted in retrospect or in anticipation, and this with full respect of the unities of plot, time, and place.

Joseph, needless to say, is the protagonist and main character of the play. But interestingly enough, he has nothing whatever of the suffering martyr, that lent such force and charm to his title-role in so many sixteenth-century school-dramas. On the contrary, he is the unchallenged *princeps*. In fact it is Grotius's idea in which he singles out a specific day in the life of the viceroy, that pre-conditions the interrelationship with the other major characters, *in casu* his brothers. Joseph in this play is sovereign throughout, and he is given second sight; therefore, he can never become a truly tragic character. The martyrdom has been reserved for Benjamin, the only one of the brothers to be innocent of the incident at Dothan and seemingly selected to bear the consequences of Joseph's revenge. An interesting point, therefore, is that Grotius, while framing this plot, did not really bother to portray the character of Benjamin. In fact the youngster is all but a *persona muta*, very much resem-

bling the Astyanax-character of Seneca's *Troades*. Neither have the characters of Pharaoh or Asnethe, Joseph's wife, been portrayed in depth.

There are only two antagonists proper: Reuben and Judah, and any critical comments have been put in the mouth of a chorus of Ethiopian girls, Asnethe's maid-servants. But even Reuben and Judah are in no position to challenge Joseph. They are like beggars, driven to the Egyptian court from sheer famine and visited — as they see it — by successive strokes of misfortune: first the incident of the money accidentally left in their bags, and then the inexplicable incident of the cup. Then, Reuben, left behind as a hostage in the wake of the first journey, had ample occasion to observe the viceroy's civil wisdom and had come to appreciate his prophetic eye. Therefore, from the very start they know they are indeed no match for him. They are given no weapons to defend themselves; they have no case whatever to plead. On top of that, when pleading not guilty to the framed charges, they are reminded first by Pharaoh, then by the viceroy himself that ill-luck, if indeed inexplicable, must be accounted for by God's revenge to counterbalance sins committed in the past. This instantly reminds them of the Dothan incident, and, being well aware of the viceroy's second sight, they wonder whether he might not know more than he allows them to see, and so, as the play rolls on, they get more and more panic-stricken.

It is here we reach the core of the play, the confrontation of characters. On the one hand, there are the brothers, whom we know abused their power over their brother at Dothan, and who once were induced by jealousy to lose sight of nature's dearest unwritten law, the love of one's kindred. They are now put at the mercy of an apparently harsh character who is in full right, in the position, and is seemingly very willing to use his legal power to their destruction, but who, however, somehow prefers to hurt them to the quick by selecting their helpless brother, whom they know to be innocent of the Dothan affair. Utterly helpless in human terms and in no position to claim mercy from God, they can but sit and wait. And this is exactly what they do, to the detriment of dramatic action, but with the unmistakable increase of suspense. For Grotius has indeed taken pains to insert all sorts of side-issues that do not fail to have their alarming impact on the brothers. At first sight these lengthy interruptions of dramatic action may seem of little importance to the plot and the trial proper. But they ultimately serve to build up the portrait of the stern but fair ruler intent on teaching his brothers a lesson for their own benefit.

In this portrayal Grotius uses a set of well-known literary themes. In the prologue, Joseph, in obvious references to Seneca's *Oedipus*, is pondering over the heavy burdens that come with his position, inserting comparisons with the humble shepherd and the helmsman: the ship of state is tossed on the gales of social disturbance by prolonged famine. Familiar themes like jealousy, revenge, and leniency are touched upon, and in the personal address to his son, Manasse, on piety as the governing principle of politics, we may presume Grotius's own tenets from all we know of his works in this field.

The play is embellished by all sorts of literary devices, for instance: time and again Grotius uses dramatic irony to make his point. In reply to Judah's pointing out the absurdities of the fabricated charge, Ramses (as said above) suggests the postponed revenge of a disturbed Deity to account for their visitation. This does not fail to rouse Judah's fears, and in perfect Senecan *dis-tributio*, he anticipates the various forms of misery that may await Benjamin. These actually run parallel to the afflictions that occurred to Joseph years before. The scene closes with another ironical note, Judah praising Joseph's fortune — for dead or alive *he* will at least not share their present misery. Likewise, in the third act, on arriving at the Court Hall the brothers spot a picture gallery, showing frescoes illustrating themes from the viceroy's life, a very ingenious device on Grotius's part and clearly modelled after Vergil's *Aeneid*. There is a difference, however. Aeneas on his arrival at Carthage is confronted with a temple showing the scenes from his life without his hosts knowing it. The brothers peruse the scenes which successively portray the seduction, the dream-interpretations, and Joseph's social reforms in Egypt, etc., without their realizing the import of these scenes to their own case. On their approaching the fourth side of the gallery and the final wall depicting the future of the viceroy's life, which still lies hidden in darkness to the Egyptians, they are about to find out their own part in the story. Before the discovery, however, they are timely summoned to the Court Hall to attend the trial.

Another example occurs in the final episodes after the *dénouement*: Joseph claims pasture-grounds and autonomy in matters of morals and religion for his family. Pharaoh is only too glad to grant these favours, swearing a solemn oath, which if infringed (as he predicts), will bring utter disaster on the trespasser, whereupon follows the catalogue of the plagues from the day of Moses in a *vaticinatio post eventum*. To this Joseph replies by predicting rich blessings for Egypt from its harbouring of Jehovah's Chosen Ones. In this he adroitly refers to Solomon's Egyptian bride, the later diaspora, Jesus's flight into Egypt, and the ultimate unification of both nations under God's law of the New Testament. Thus, not unlike in his two earlier plays, *Adamus Exul* (1601) and *Christus Patiens* (1608), Grotius concludes in a truly religious tone, herewith placing the Joseph theme in the much wider perspective of God's Ordinance.

The choruses of *Sophompaneas*, as is typical of lyrics in Neolatin tragedy, do not reflect on the particulars of previous scenes, but tend to lift the central motives of the play to a philosophical level, dwelling on the theme in lyrical outpouring. In this, Grotius's personal phrasings are flavoured by echoes from Seneca's plays, Prudentius' hymns, or Boethius's *Consolatio*. The last chorus, for instance, embarks on a eulogy of Joseph's native lands in Mesopotamia, recreates the scene of God's creation, and commenting on nuptial and parental love, touches upon fraternal love, a crucial theme of the play.

The love of one's kindred and the blessings from the efficient, patient and upright ruler are clearly the central ideas of *Sophompaneas*, in other words, *piety*

as the governing principle in micro- and macro-cosmos. Hundreds of lines are devoted to Joseph's quenching of a revolt and his reorganization of Egyptian society into a three-class system, which may perhaps be in accord with Egyptian tradition as recorded by Herod, and certainly are in conformity with Plato's ideas, with medieval society of *Nähr-, Wehr- und Lehrstand*. Yet, more than this, they are in accord with Grotius's own tenets in their advocacy of the middle classes as the backbone of society. The middle classes are deemed free from the insatiable greed of the nobles and the base fickleness of the masses, both of which are exposed in full detail in Grotius's sketch of the seizing of a town by the mobs and the ensuing outrages.

Now, the point is, had Grotius any urgent motives to emphasize these themes in particular? He had indeed. The themes correspond to events in Grotius's life. The play was written in Germany in 1634, in the very months that the Dutch scholar—after first three years in prison, then ten years of exile, a subsequent failure of an attempted return to Holland, and a further three years of exile in Hamburg—was suddenly offered a splendid opportunity for revenge. Axel Oxenstierna, the almighty Swedish Councillor, inquired after his willingness to serve the Swedish Crown at Paris, the centre of European politics. Wide horizons opened to the often repudiated genius, who had previously spent years in bitterness and lethargy and had two years before echoed Scipio's famous dictum: "Nec, patria, mea ossa habebis!" to a friend in Holland. There are clues in *Sophompaneas*, as there are in Grotius's correspondence, and side-remarks by friends, that Grotius and his friends were struck by the parallel between his own fate and Joseph's vicissitudes.¹⁵ They drew from it definitely as a source of inspiration and guidance. The negotiations with Oxenstierna run parallel to the genesis of the play. Once the appointment was agreed upon, the tenor of Grotius's letter to the States of Holland and Prince Frederick Henry breathe the spirit of reconciliation that is so typical of Joseph's nature.¹⁶ All his injured pride is forgotten; his new function surpasses any position he could ever have wished for in Holland; he is recruited to unite a divided Europe. His intimate friend Vondel hastened to render the play into Dutch and in his *Introductory Note* remarked: ". . . at moments it seemed to me as if Joseph had come to life in the dramatist, or else the dramatist had walked down the track of the Patriarch."¹⁷ Vondel's translation was not exactly impeccable, nor does it rank among his best literary productions—far from it. Still it was primarily due to Vondel's translation that Grotius's play remained well-known to any Dutch audience up to the beginning of this century. And years afterwards Vondel would have his literary "revanche," as he wrote two other plays on the Joseph theme, thus inserting *Sophompaneas* as part of a classical trilogy. But the play found acclaim elsewhere too. In his *Examen de Polyeucte* Corneille argues: "L'illustre Grotius a mis sur la scène la Passion même de Jésus Christ et l'histoire de Joseph. . . . C'est sur ces exemples que j'ai hasardé ce poème."¹⁸ The French poet thus bears testimony to the inspiration a human-

ist drew from a classical literary genre, a biblical theme, and personal experience.

Peace Palace, The Hague

Notes

1. Sura 12.3.
2. See H. Priebsch *Die Josephgeschichte in der Weltliteratur* (1937); *Lexicon der christlichen Ikonographie* (1970), 2:423-34; A. Pigler *Barockthemen* (1974), pp. 73-95; H. van de Waal *Iconclass* (1982), 7:56-63.
3. *Dichtung und Wahrheit*, vol. 1, bk. 4; *Sämtliche Werke Jubiläums-Ausgabe*, 22:165.
4. See M. Philonenko *Joseph et Aséneth* (1968) and the German rendering of Firdousi's *Yusuf and Zuleicha* by O. Schlechta-Wessehrd (1889).
5. On Origenes see Migne, *PG* 11 cc. 363-64 and *PG* 12 cc. 245-46; on Tertullian see Migne, *PL* 2 c. 374; on Hieronymus see Migne, *PL* 22 c. 908; on Isidore see Migne, *PL* 83 cc. 107, 273-74; on Venerable Bede see Migne, *PL* 91 cc. 265-66; on Alcuin see Migne, *PL* 100 c. 792.
6. In *Freud und die Zukunft* (1936); see *Gesammelte Werke* (1960), 9:409 ff.
7. See Cats, *Alle de Wercken* (1712) 1:167, [176], 180.
8. See Domien ten Berge, *De hooggeleerde en zoetloeiende dichter Jacob Cats* (1979) pp. 57-68.
9. See *De Wercken van Vondel* 10 vols. + reg. vol. (1927-1940); tract in vol. 2 (1929), p. 486 ff.
10. Cf. Jean Lebeau, *Salvator Mundi; l'exemple de Joseph dans le théâtre Allemand au xvii^e siècle*, 2 vols. (1977).
11. Flav. Jos. *Ant. Jud.* 2 §§ 9-175.
12. Phil. Jud. *De Jos.* §§ 1-270.
13. See M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs, a Study of their Text, Composition and Origin*, thesis (Leyden 1953).
14. The *Letter of Dedication* to G. J. Vossius, in *Briefwisseling Hugo Grotius* (ed. Meulenbroek a.o.), 5:256-59 (no. 1936 dated 15.7.1634).
15. As convincingly argued by C. van Vollenhoven in *Sophompaneas*; see the author's *Verspreide Geschriften* (1974), 1:231-86, in particular pp. 235-43. See also *Briefwisseling* vol. X, pp. 754-56 (no. 4395, dated 19.11.1639).
16. See *Briefwisseling*, 5:255-56 (nos. 1933 and 1935, dated 13.7.1634).
17. J. v.d. Vondel *Huigh de Groots Iosef of Sofompaneas. Treurspel* (1635). Ed. *Werken* (1929), 3:431 ff.; passus in lines 78-80 of *De Vertaeler aen alle Nederlanders*, *ibid.* p. 435.
18. For this quotation see Lebeau, *o.c.* p. 634 (in nt. 5 to p. 122).

Latin Bucolic Poetry in 16th Century Denmark

Minna Skafte Jensen

The bucolic genre became much more important in the Renaissance than it had ever been in antiquity. Most of the great Neo-Latin poets wrote eclogues. In Denmark the genre thrived for roughly a century; at the beginning and the end of its life stand two collections of eclogues, one by Erasmus Lætus (1560) and the other by Eric Pontoppidan (1643), and between these two is found a series of single pastorals written for various occasions by various poets. Thus even if bucolic poetry is not in quantity as dominant a genre as, for instance, the elegiac letter, it is still an important genre appealing to the more ambitious poets, and it spans the most interesting period of Neo-Latin composition in Denmark.¹

In this country Neo-Latin poetry in its typical forms was a child of the Protestant Reformation, which was officially declared in 1537. Two aspects of the Reformation were especially important in this connection. With the collapse of the Catholic Church great economic and political power flowed into the hands of the king, who thus became the supreme supporter of art and culture. Besides, the educational institutions were systematised in a way hitherto unknown, with Latin schools in all the important towns of the country, and with the university of Copenhagen reopened and carefully modelled on Luther's and Melancthon's ideas. The establishment of these new institutions for religion and education made the need acute for educated persons to fill the posts as teachers and parsons. Therefore, during the first decades after the Reformation there was a new social mobility, where gifted young men of low birth had the chance to make a career and rise to high positions in the restructured society. One of the qualifications for such a career was skill in composing poetry in Latin, since that was considered the final proof that the author had achieved real fluency in the language.²

But essentially Latin poetry was an important medium of national propaganda. The Danish kings in their strengthened position tried to establish themselves as Renaissance monarchs, surrounded by material and intellectual

splendour, and Latin poetry was a part of this courtly refinement. Much of the poetry of the period was subsidised by the king in some way or other, and a common message was that of demonstrating that Denmark was a civilised nation, a suitable abode for Apollo and the Muses. The Neo-Latin *topos* of inviting the Muses is recurrently found in Danish Latin poetry of the mid-sixteenth century. Poetry in Danish might be put to a similar use; thus Anders Soerensen Vedel's collection of ballads (1591) had as one of its explicit purposes to show the existence of national traditions comparable to that of heroic song in medieval France. But Latin literature with its potential of reaching an international public was the main vehicle for the national message. This is especially evident for the genres in which Sweden and Denmark vied with one another in ideological supremacy, that is, history and epic, but it is also in general an important aspect of the century's Latin poetry.

In this pattern of Danish kings and poets posing as Roman Maecenases and Vergils, bucolic poetry had an obvious place. Of the three Vergilian genres it was the low one, treating humble subjects and belonging to the great master's youth. There is a tendency for *young* men to choose this genre with its convenient phrases of modesty, elegantly suggesting that great results may spring from a modest beginning as in the case of Vergil himself. Moreover, both Vergil and Calpurnius Siculus offered useful models of courtly praise. By complying with the ancient patterns even young men of low status might venture to give advice to the king, almost achieving a man-to-man level of communication.

These possibilities are exploited to the utmost by the first Danish exponent of the genre, Erasmus Michaëlius Lætus in his *Bucolica*, a collection of seven eclogues published in 1560. They are ambitious poems where the Danish court and intelligentsia are masked as shepherds engaged in learned discussions of philosophy and other elevated matters. The two last eclogues are directly concerned with important events in the royal family: the death of Christian III and the coronation of Frederik II. Lætus's sixth eclogue is modelled on Vergil number five; it is a funeral lament with the dead Christian III called Daphnis like Cæsar in Vergil, and describing his pious death and subsequent ascent to heaven. The seventh eclogue refers to Calpurnius number seven; its subject is the coronation ceremony of Frederik II, and it expresses the hope that a golden age will unfold during his reign. It takes place on a hill outside Copenhagen, *mons Valbyacus*, to which the Muses are invited now that their original home has been occupied by the Turks. Both these poems by Lætus are ostentatiously long, the seventh eclogue alone surpasses in quantity Vergil's collected ten eclogues. At the surface they are the modest, even humble address by the young poet to his sovereign, but there is no reason to take this modesty at face value.

There is much to show that the collection is really a highly ambitious work. It is introduced by a letter from the old Melanchthon to the young king Frederik II, in which Melanchthon recommends the poet and his book. He em-

phasizes the peaceful Denmark as a place of refuge for art and learning, and he points out what he finds most interesting in the work: the praise of the former king as a champion of the Christian faith. But the poems themselves also show the poet's ambitions by various formal devices. Each eclogue adheres to a stylised common pattern, with an introductory passage in narrative form, leading gradually to a dialogue between two and only two shepherds. The dialogue continues to the end; there is no narrative epilogue to correspond with the introduction. The two shepherds are characterised so as to set one another off: young and old, happy and unhappy etc. Some of the shepherds are recurring figures from one poem to another. Together, the seven poems create an impression of a small world, closed into itself.

The collection shows an overall composition, where poems one through five are equal in extent to the concluding two royal poems: the first five add up to 1608 verses, the final two to 1607. The first five are arranged so that there is a close connection in content between one and four, and between two and five, making a kind of frame around the third eclogue.

This poem is the shortest of the seven, but in its theme perhaps the most important. Two shepherds meet and decide to sing of mother nature's secrets (*magna parentis / Naturæ secreta* v. 82–83). They sketch the analogies in nature, such as that just as the sun is brighter than other celestial bodies, the laurel surpasses all other trees. It is never hit by Jove's lightning, and it is not subject to decay. It is consecrated to Apollo, and it is the material of both the shepherd's staff and the poet's wreath. The shepherd also speaks of the friendships and enmities that exist between certain trees, animals, and other parts of nature. This poem is introduced with a dedication to Melanchthon, the only person to be mentioned in the poems by his real name, not masked as a shepherd.

The overall themes of the book are the duties of kings and poets, and these are closely connected. The very name of the dead Daphnis is in itself a signal of this relationship: it is underlined that the shepherd-king is named after the poet's laurel. Lætus had great success with his book, both at court and among other intellectuals. It is referred to with admiration by other poets; thus there is a wedding-eclogue by Iohannes Pratensis, written few years afterwards, in which bucolic poetry is called *Valbiacum carmen* after the hill to which Lætus had invited the Muses: "*Dicite Valbiacum Musæ mihi dicite carmen*" runs the refrain of this poem. And still a hundred years later the learned Ole Worm calls Lætus "*Daniæ nostræ Maro*" with explicit reference to his *Bucolica*.³

The century following Lætus saw many other Latin eclogues by young Danes. As a whole, they employ the inherited forms and treat most of the themes common to Neo-Latin pastoral.

The poems are dialogues between two shepherds, occasionally with a third one as referee or arbiter. The shepherds meet as one of them is on his way home from town, or they sit quietly together in a cave or under a shady tree — "*sub tegmine fagi*" is a frequent quote. Nothing much happens; they speak with

one another, discuss poetry or philosophy, or they compete in song. The landscape by which they are surrounded is often exotic, with mountains, caves and Mediterranean vegetation, and it may be the home of such pagan divinities as water nymphs, the god Faunus, and Apollo with his Muses. But where localities are given a name, they are Danish. Notwithstanding the laurels, vines and tamarisks, the shepherds meet in the outskirts of Ribe, or Vejle, or Copenhagen.

The themes are the traditional ones: rural life in its various forms, cattle-breeding, milking, making of cheese, hunting, and cultivation of the fields. It is often difficult to grasp how distant or close the poems are to Danish countryside reality. Sometimes they have obviously nothing at all to do with it, as when the talk is of pruning the vine, but more often than not there seems to be a fusion of Italian and Danish life. After all, cattle-raising was one of the most important trades at the period and the basis for the economic boom that came during the second half of the sixteenth century.

Music and poetry are important themes. The shepherds blow their pipes and sing alternate songs, and they speak of other shepherd-singers and discuss their qualities. But the real subject is not so much music as poetry, Latin poetry at that, and the shepherd's pipe may be a metaphor for learning in general. Thus in the funeral lament that the young Anders Soerensen Vedel wrote for his former teacher at the cathedral school of Ribe, the young shepherd Algenus expresses his gratitude to the dead Melisæus, who once taught him to play the flute. The instrument is a symbol of the blending of elementary Latin and ancient culture with Christian religion and morals that Vedel was given by his mentor.⁴

The polarity of life and death is a central theme, not least in the funeral eclogues. The stress is on the soul's immortality and the importance of dying in a way that suits a pious Christian life.

Philosophical matters are discussed, the structure of the world and the secrets of nature. The shepherds' life is intimately connected with nature, which reacts sympathetically to the events of their community. Animals gather to take part in their celebrations, the birds sing when the shepherds are happy, but become silent when a shepherd dies.

Past and future combine, when the question of the possibility of divine forewarnings is discussed. Certain events in nature as well as ancient monuments may carry messages for the wise shepherd to interpret and thus predict what the future has in store. Hopes of a golden age and all-embracing peace are there too. A somewhat special use of this theme is in an eclogue by one of Tycho Brahe's pupils. Here an eclipse of the sun is predicted; the shepherds fear the disasters that will follow, but receive the help of two divinities, Arithmus and Geometer.⁵

The poems differ widely in mood. Some strike a playful note, others are sad, some are idyllic, some pretentious, even self-conceited, some are mainly indulging in formal experiments, and so forth.

Often the eclogues are written at the occasion of weddings or funerals, and they may move inside the private circle of the poet or celebrate more official events—just as the coronation of Frederik II, that of his son, Christian IV, found description in a pastoral. A Norwegian poet, Halvard Gunnarsson, wrote a series of poems celebrating Christian IV's coronation in Christiania (the modern Oslo). One of these is a pastoral, and the pattern is again that of Calpurnius seven: two shepherds meet on the heights outside Christiania, and one describes to the other the magnificent festivities he witnessed in the town.⁶ A more unusual eclogue was written at the occasion of the peace after "The Seven Years' War" between Sweden and Denmark (1563–1570). The poem takes place in the neighbourhood of Ribe and is a dialogue between a student returning from Wittenberg to his native town and a young man who has been staying there during the war. In this poem there is an interesting play on form: we have again the pattern of two who meet one another outside a town, but the newcomer is returning from abroad to his town, not coming from it, and the one who has something to tell is not the newcomer but the one who stayed at home.⁷ Another eclogue slightly outside the trodden paths is about the institution of the carnival, sketching its history from the ancient world to contemporary Denmark.⁸

There are bucolic themes that might have occurred but do not, or do so only to a very limited degree. One is the opposition between city and countryside. It is only touched upon now and then and does not really enter until the arrival of Danish-language pastoral in the middle of the seventeenth century. Probably it was simply not felt to be an interesting topic in sixteenth-century Denmark at all, when the country could hardly boast any city of importance, and when life in the towns did not differ essentially from rural life.

Another theme that is conspicuously absent is that of love. Most of the eclogues move in a one-sex world, with only men acting and speaking only of men. Even the wedding-eclogues are able to do without anything like sentimental love. It may be built as one shepherd describing to another a wedding-procession he has attended in town, or it may be a discussion between two shepherds for and against marriage. But love as such, the theme that most people immediately associate with pastoral, and after all a dominant theme of the ancient bucolic genre, is not there.⁹

Third, there is little use of the fusion of Christian and pagan tradition that was important for some versions of Mediaeval and Renaissance pastoral. Among the various genres handed over from antiquity not one was more apt to reconcile the latent conflict between pagan and Christian culture than the pastoral. Vergil's fourth eclogue had paved the way. The gospel of Christmas with its shepherds to whom the message of the age of peace was brought, was in itself a classical bucolic scene, making the genre as such venerable; and the simile of Christ as the Good Shepherd and its continuation into the current terminology of pastor and flock for a priest and his congregation offered the Christian poets easy terms for filling Christian content into a pagan frame.¹⁰

In Denmark, this potential is only activated towards the end of the genre's life, in Eric Pontoppidan's three books of *Bucolica Sacra* (1643). They retell scenes from the Bible in the form of Latin hexameter eclogues, and one of them is the Christmas scene of the shepherds in the field.

When the genre first made its arrival in Denmark, the fusion of Christian-pagan traditions seems not to have been an important reason for its appeal. At the time the dominant attraction was, I think, that no other genre suited so well the overall view of the world's structure in time as well as in space. The theory of *macrocosmos* and *microcosmos* had become widespread during the Middle Ages and was generally accepted in the sixteenth century. Everything had its proper place in the great chain of being, where each single link mirrored the whole, and where order was maintained through a subtle balance of friendship and enmity among the phenomena. Pastoral fits this view because its very essence is that of describing the highest strata of society and the most elevated topics in the guise of humble people engaged in simple duties. The shepherds live close to nature, which brings them closer to the eternal sphere, since nature is the book in which God has written his wisdom readable for those who are able to decode the ciphers of divine will. Pastoral is itself a cipher. Nothing is what it purports to be. The landscape seems to be Mediterranean but turns out to be Danish. The shepherds with their exotic Latinised Greek names are masks behind which may be hidden persons of real life. The shepherds' pipes are no musical instruments and their songs no real songs: they are metaphors of the art of composing poetry in Latin. The genre as such lends magnificence to the poet's task. His country and his times are dressed in a Greco-Roman cloak; the very timelessness of the form gives eternity both to the mortal actors masked as shepherds and to the poet who "sung" their praise.¹¹

Koebenhavns Universitet

Notes

1. Neo-Latin pastoral in Denmark has not, to my knowledge, been described in international handbooks, except for a few pages in W. Leonard Grant, *Neo-Latin Literature and the Pastoral* (North Carolina, 1965). The greater histories of Danish literature treat some of the poems discussed here; most important are N. M. Petersen, *Bidrag til den danske Litteraturs Historie III* (Copenhagen, 1855-1856); Carl S. Petersen & Vilhelm Andersen, *Illustreret dansk Litteraturhistorie I* (Copenhagen, 1929) and Oluf Friis, *Den danske Litteraturs Historie I* (Copenhagen, 1945). I have given a description of the genre in Peter Brask et al., *Dansk litteraturhistorie 2* (Copenhagen, 1984), pp. 413-28.

2. The material and social basis of Danish Latin poetry is discussed by Karsten Friis-

Jensen in Peter Brask et al., *Dansk litteraturhistorie 2* (Copenhagen, 1984), pp. 375-85. For the Latin schools, cf. Kristian Jensen, *Latinskolens dannelse* (Copenhagen, 1982).

3. Iohannes Pratensis: *Daphnis, seu votum in Nuptias M. Iohannis Thomæ & virginis Magdalenæ* (Copenhagen, 1563). Ole Worm, *Antiquitates Danicæ* (Copenhagen, 1651), p. 306.

4. Anders Soerensen Vedel: *Ecloga Melisæus*, in Johannes Petri Grundith: *Similitudinés*, ed. A. S. V. (Wittenberg, 1567).

5. Petrus Jacobus Flemlossius: *Ægloga de eclipsi solari anno 1574* (Copenhagen, 1574).

6. Halvardus Gunarius, *Acrostichis*. (1606, ed. A. E. Eriksen, Kristiania, 1870).

7. Johannes Laurentius Amerinus, *Ecloga de pacis foedere inter regna Daniæ et Sueciæ nuper inito* (Wittenberg, 1573).

8. Janus Dionysius Jersinus, *Eidyllion referens peregrinationem et foeditatem Bacchanaliorum* (Copenhagen, 1607).

9. Descriptions of wedding processions: Jonas Joannis Koldingensis, *Ecloga in honorem nuptiarum Domini Johannis Schougaard et virginis Anna Parsberg* (Copenhagen, 1574), and Petrus Johannes Ripensis, *Ecloga in honorem nuptiarum M. Petri Hegelundi et sponsæ eius Margaretæ* (Rostock, 1580). Discussion between Philogynes and Misogamus: Boethius Laurentius Malmogiensis, *Ecloga Gamice in honorem D. Nicolai Alesii sponsi et virginis Helenæ* (Copenhagen, 1598).

10. Cf. Helen Cooper, *Pastoral: Mediaeval into Renaissance* (Ipswich, 1977).

11. The structure of the Renaissance world: A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass: 1936); E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, (1948; 2nd ed., Bern 1954), pp. 306-52; John Hollander, *The Untuning of the Sky* (Princeton, 1961); Leo Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony* (Baltimore, 1963); Michel Foucault, *Les mots et les choses* (Paris, 1966), pp. 32-59 and Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt* (Frankfurt am Main, 1981).

Styles and Mixed Genres in Erasmus' *Praise of Folly*

Clarence H. Miller

Pope Leo X's bon mot on Erasmus' *Praise of Folly* touches the *Knotenpunkt* from which most discussions of the work radiate: the pope said he was gratified that Erasmus placed himself among the followers of Folly.¹ Just how and to what degree Erasmus' own opinions and beliefs are implicated—seemingly inextricably implicated—in Folly's speech are questions to which various and sometimes incompatible answers have been given. We have been told that for once he gave free play to his own radical skepticism and took refuge in a sort of thoughtless *joie de vivre*, relying finally on the felicitous exploitation of illusions. Many (perhaps most) critics believe that in the second part of Folly's speech—her scathing exposé of the ruling classes, the leaders of the intellectual, political, and ecclesiastical establishment—there is almost no difference between the voice of Folly and that of Erasmus himself. Many critics (I think too many) believe that in the third part of her speech—her praise of Christian folly—she presents a view of Christian life with which Erasmus entirely agrees, the *Enchiridion* merely with an occasional smile. The mixture of the serious and the comic, *nugae et seria*, a mixture which is deliberate (as Erasmus himself pointed out in his dedicatory letter to Thomas More) is dazzling and perplexing, piquant and profound. The wide-ranging sources, reaching from Homer to the scholastics, and the multifarious literary precedents (declamation, paradoxical encomium, mock sermon, *sottie*, *sermon joyeux*) add complicating strands to the shimmering web.² And what are we to think when we learn that Erasmus had the work on the loom more than once—that he revised it seven times over a period of 21 years and added almost 20% more than was contained in the first edition?³

I do not wish to multiply difficulties like lawyers who, as Folly tells us, multiply and complicate their materials merely to make them seem difficult and therefore admirable.⁴ In fact, there is almost nothing you can do with the *Moria*—whether editing or annotating or analyzing—without having Folly point out to you the folly of what you are doing. She has some wickedly accurate

things to say about grammarians, rhetoricians, and the publishers of books. And, of course, the *Moria* gave pleasure and profit for some 400 years without benefit of criticism or analysis. But let us not draw any sad inferences from that fact: that way lies not only madness but unemployment as well.

Instead, let us glance at what four recent critics (none of whom, I think, would be so foolish as to deny his affinity with Folly) have said about the structure and the ironical blending of voices in the *Moria*. And then I will examine briefly the style of the *Moria* (style only in the limited sense of the sentence structure) in an attempt to give some answers to questions about structure and blended voices in the work.

Undoubtedly, the most formidable of these studies is M. A. Screech's book *Ecstasy and the Praise of Folly* (London, 1981). Limited to the third part on Christian folly, his analysis is amazingly learned, always informative, often illuminating, and extraordinarily copious (225 pages explicating some seven pages of text). He argues that throughout his mature lifetime, especially after he began studying Origen in 1503, Erasmus was fascinated by the mystical theology of religious ecstasy and that he presented his doctrine on ecstasy with the greatest intensity and seriousness in the last part of the *Moria*. All the patristic and medieval authorities and all the works of Erasmus, especially the annotations on the New Testament and the late psalm commentaries, are searched and sifted to show that the last part of the *Moria* presents the very kernel of Erasmus' own theology. In fact, Professor Screech treats the last part of the *Moria* almost as if it were an independent essay like the *Enchiridion*, making almost no allowances for any discrepancies between the beliefs of Folly and those of Erasmus. Like Folly herself, Professor Screech is very persuasive because he focuses our attention so unremittingly on only one part of the evidence from Erasmus' religious writings, especially what Erasmus says about scriptural texts concerning rapture or ecstasy, like the amazement of the three apostles at the transfiguration, or St. Paul's rapture into the third heaven, or David's feigned madness before Abimelech. Folly's notion of Christianity may bear some resemblance to such an immature early work as the *Enchiridion*, but the early work seems partial and extreme when compared to more balanced works such as the *Ratio verae theologiae* or the *Convivium religiosum*. Folly's picture of Christian ecstasies such as Bernard and Bonaventure, upon whom Professor Screech relies heavily, allows nothing for their practical and efficient engagement in the affairs of this world. Folly's mystics reject this world so totally that we hear almost nothing about what they do to help their fellow Christians, and to Erasmus deeds of Christian piety were extremely important. In another context Folly (who, unlike Erasmus, has no obligation to be consistent or coherent) makes Christ himself rebuke foolish monks for not fulfilling his central demand for works of Christian charity (162/570-73).

Hence we should not be surprised that three other recent critics of the *Moria* have qualified or even rejected Professor Screech's identification of Folly's re-

ligious views with those of Erasmus. In an article on paradox and parody in the *Moria*, Jean-Claude Margolin expresses his deep admiration for Professor Screech's work, but he complains (very gently) that Professor Screech's view of the last part of the *Moria* is somewhat one-dimensional and ignores the subtle and complex, even contradictory, features of Erasmus' religious philosophy.⁵ And he points out that Folly's final pirouette, her apology for not providing an epilogue because she doesn't remember what she has said, leaves us in the same hall of mirrors through which Folly has guided us from the very beginning. Peter Rudnitsky, though he does not refer specifically to Professor Screech's book, makes a similar point in an article devoted mainly to Rabelais but which opens with a long analysis of the *Moria*.⁶ He insists even more strongly than Professor Margolin that the dilemma of incompatible and unacceptable opposites, the double-bind (as he calls it) of Folly's ambiguities, applies to the third part as much as to the first, though he is interested primarily in the secular irony of the first part, which he finds nihilistic, leaving only an emptiness remaining (in the words of Kierkegaard). Professor Screech's analysis of the third part also helps to prevent us from believing that the irony of the third part is also nihilistic, for Folly's view of Christianity, however partial and impractical, is true as far as it goes and was intended by Erasmus (I think) to make the Christian reader go much further.

Finally, in his magisterial and monumental *Grammaire et rhétorique chez Erasme* (2 vols., Paris, 1981), Jacques Chomarat not only gives us the best structural outline (and some very rare and choice pages on style as well) but he also warns us, most emphatically and fully, that Folly sometimes speaks with the voice of Erasmus and sometimes does not, and that she may switch back and forth from one voice to another even within a single sentence (2, 972-1001). And this is true not only of the first part but also of the third. Let me give one of his examples of the section of Christian folly. Folly says that true Christians "ignore injuries, allow themselves to be deceived, make no distinction between friend and foe." Erasmus would agree that to forgive injuries (not necessarily to ignore them) is indeed the duty of a Christian. That Christians allow themselves to be deceived is equivocal: Erasmus would agree that a Christian should forgive the deceiver but not that he should accept the deception. And to make no distinction between friend and foe is a gross distortion of Christian charity which Erasmus could hardly accept (983).

Thus Professor Margolin's wide-ranging but specific examination, Professor Rudnitsky's keen and acute diagnosis, Professor Chomarat's judicious and balanced treatment — all provide useful correctives for the copious and erudite exegesis by Professor Screech.

Professor Chomarat divides the *Moria* into five parts (973-81), but his scheme is not incompatible with the more usual tripartite division.⁷ In the first part Folly argues that the illusions and obsessions of folly are the source of all human enjoyments and achievements; a wise perception of realities leads only to un-

happiness, misery, and even suicide. In the second part, Folly claims that all the ruling classes of church and state are her followers and are all the happier for it. In the third part, she tries to show from scriptural authorities, from the lives of true Christians, and from the final happiness they pursue, that pure Christianity is also folly, not only in the eyes of worldly fools but also *sub specie eternitatis*. Elsewhere, I have tried to explain the differing ironies of the three parts and to relate them to one another; and I have especially tried to stress that the third part is as ironical as the first—not merely the *Enchiridion* with a smile.⁸ To establish this last point it is necessary to examine Erasmus' religious views in his other works, and the critics I have mentioned have done so. But today let us try to see whether it is also confirmed (I think that it is) not only by the skeletal frame but also by the syntactical sinews, the sentence structure of the work.

Folly has three basic styles: casual, formal, and plain. The first is spontaneous and sophisticated; the second is orotund and accusatory; the third is compact and intense. These three styles do correspond to the three parts, though not in a strict or rigid way. The first style, the casual-sophisticated, plays an important role in all three parts: it is dominant in the first, subsidiary and transitional in the other two. I can only give a few examples to characterize the three styles, nor can I pause to relate them to the triad of styles made famous by Cicero and his interpreters. I beg you to believe that what I say could be confirmed by statistical evidence. Like Folly, I am fully persuaded that my audience is so wise—so foolish?—no, so wise as to find everything I may say plausible, reasonable, and quite incontrovertible.

First the casual-sophisticated style, the one highlighted by Folly herself when she insists that she has not labored over her speech but simply says whatever happens to be on the tip of her tongue (74/50–56). Three major features of this style are rhetorical questions, parentheses, and afterthoughts. I hardly need to illustrate rhetorical questions: the pages are sprinkled with question marks. But I should point out the sophisticated value of such questions: they seem to call for an answer without giving us time to consider more than one alternative. Consider, for example, the barrage of questions Folly employs to show that she makes women even happier than men. First of all, she says, because of their beauty, which enables them to play the tyrant over men. And what is the source of beauty if not Folly herself?

Alioqui vndenam horror ille formae, hispida cutis et barbae sylvia, plane senile quiddam in viro, nisi a prudentiae vicio, cum foeminarum semper laeues malae, vox semper exilis, cutis mollicula, quasi perpetuam quandam adolescentiam imitentur? Deinde quid aliud optant in hac vita quam vt viris quamaxime placeant? Nonne huc spectant tot cultus, tot fuci, tot balnea, tot compturae, tot vnguenta, tot odores, tot componendi, pingendi fingendique vultus, oculos, et cutem artes? Iam num alio nomine

viris magis commendatae sunt quam stulticiae? Quid enim est, quod illi mulieribus non permittunt? At quo tandem autoramento nisi voluptatis? Delectant autem foeminae non alia re quam stulticia. (90/346-56)

Given time to think, we might reply that biology, not wisdom or folly, causes the hairiness of men and the smooth skin of women. We might reply that not all women, and certainly not all women at all times, consider that their main goal in life is to please men, or that cosmetics are the best way to do so, or that what men like most in a woman is empty-headedness. As usual there is, alas, a certain plausibility about the answers Folly's questions demand, but they are fortunately not the only possible answers.

Parentheses, though less common than rhetorical questions, are also a notable feature of Folly's casual style. Many of them, such as *sicuti nostis* or *sicuti videtis*, claim that something is obvious which may not be entirely so. Others, like *ut opinor, ni fallor, nisi plane me fallit philautia*, are modest disclaimers which actually make no genuine concessions, although they may remind us of the ironical convolutions of Folly's praise of folly. Some parenthesis slip in unwarranted conclusions: as a monkey in purple robes is a monkey still, so a woman is still a woman, "hoc est stulta," however she may try to mask it. Or a comedian may be hired to enliven a party with his "ridendis (hoc est stultis) dicteris" (90/340-42, 92/366).

Other parenthesis show Folly thinking on her feet, momentarily adopting and usually distorting a stance which is foreign to her (96/443-44) or making a concession which she immediately proceeds to revoke. Folly, she says, is the only true ground of friendship.

De mortalibus loquor, quorum nemo sine vitiis nascitur, optimus ille est qui minimis vrgetur: cum interim inter sapientes istos deos aut omnino non coalescit amicitia aut tetrica quaedam et insuavis intercedit, nec ea nisi cum paucissimis (nam cum nullis dicere religio est) propterea quod maxima pars hominum desipit, imo nullus est, qui non multis modis deliret, et non nisi inter similes cohaeret necessitudo. (92/391-96)

She seems to concede parenthetically that perhaps some wise men can cultivate friendship, but she ends by insisting that there is no such thing as a wise man. The carefully calculated digressions from which she occasionally recalls herself are usually parentheses on a larger scale: in them too she seems to recognize an opposing viewpoint only to state it or twist it so as to turn it to her own account. She is very good at setting up and blowing down straw men.

Less obvious but more persuasive and powerful than rhetorical questions or parentheses are syntactic afterthoughts, added explanations or qualifications beginning with such words as *quanquam, nisi, tametsi, quandoquidem, ut ne interim dicam, perinde quasi, nimirum, nempe, videlicet, adeo ut, idque, tantum abest ut*. Or the additions may take the form of participles, appositives or nominative ab-

solutes tacked at the end of a sentence. A few examples will have to suffice. To the objection that it is gauche for anyone to praise himself, Folly replies that it is eminently fitting for her to do so.

Quid enim magis quadrat quam vt ipsa Moria suarum laudum sit buccinatrix, et αὐτῇ τεαυτῆν ἀλλῆ? Quis enim me melius exprimat quam ipsa me? Nisi si cui forte notior sim quam egomet sum mihi. Quanquam ego hoc alioqui non paulo etiam modestius arbitror quam id quod optimum ac sapientum vulgus factitat, qui peruerso quodam pudore vel Rhetorem quenpiam palponem vel poetam vaniloquum subornare solent eumque mercede conductum, a quo suas laudes audiant, hoc est, mera mendacia. (72/32–38)

Or consider how Folly trails out the description of the rich fool who claimed the abilities of his own servants as if they were his own:

Qualis erat ille bis beatus apud Senecam diues, qui narraturus historiolam quampiam seruos ad manum habebat, qui nomina suggererent, non dubitaturus vel in pugilum certamen descendere, homo alioqui adeo imbecillus, vt vix viueret, hac re fretus quod multos haberet domi seruos egregie robustos. (128/43–47)

Such loose sentences contribute to Folly's sophistry in many ways: they enable her to make spurious concessions, to misdirect our attention, to treat as obvious what is far from certain. But above all, this looseness, uncorseted but not flabby, does much to create that sense of conversational ease, that impression of smiling urbanity and sweet reasonableness, which is what we most remember about Folly. They are the syntactic equivalent of her basic argument that one should relax, accept things as they are, enjoy our illusions, never strive against the inevitable folly of all men, including ourselves. There are other important features of Folly's basic, casual style, even apart from her diction: dramatic gestures, oaths, hesitations and corrections, and above all, lists or *congeries*, as Professor Chomarat has pointed out (997). But its primary ingredient seems to me to be a loose additive sentence structure.

In the second part of her discourse, the survey of the ruling classes, Folly maintains this casual-sophistical style in her vignettes of grammarians, poets, rhetoricians, writers of books, lawyers, dialecticians, and philosophers (138/242–144/380). Only when she reaches the two central groups to which she devotes most of her attention, theologians and monks, does her style become gradually, though not entirely, more formal. The sentences become longer and are shaped in firmer, more balanced and repetitive structures. The lists are often not made up of single words (as they tend to be earlier), but of longer, ideological elements, like the foolish questions of the theologians (146/395–148/407). Finally when she reaches kings, bishops, cardinals, and popes, she has modulated to long, parallel, suspended sentences, quite unlike

her casual style and all but impossible to find in the first part of her speech. Here, for example, is the shortest specimen, concerning bishops who fail to recognize the high duties of their office which are symbolized by their vestments and appurtenances.

Ac principum quidem institutum summi pontifices, cardinales et episcopiam pridem gnauiter aemulantur ac prope superant. Porro si quis perpendat, quid linea vestis admoneat, niueo candore insignis, nempe vitam vndiquaque inculpatam; quid sibi velit mitra bicornis, vtrunque fastigium eodem cohibente nodo, puta noui pariter ac veteris instrumenti absolutam scientiam; quid manus chirothecis communitae, puram et ab omni rerum humanarum contagio immunem sacramentorum administrationem; quid pedum, nimirum crediti gregis vigilantissimam crum; quid praelata crux, videlicet omnium humanorum affectuum victoriam, haec, inquam, atque id genus alia multa si quis perpendat, nonne tristem ac sollicitam vitam egerit? (170/738-48)

This rigid, accusatory eloquence seems far from the casual ease we have come to expect from Folly. But let us remember that in the preceding sections Folly has prepared us for this stark, simplistic irony. She went from the laughable and absurd in the academic types, to the destructive but still absurd in the theologians and monks, to the corrupt and deplorable in the kings, bishops, cardinals, and popes, to a final picture of sacred and secular society totally vitiated by greed as each class passes on its duties to another from top to bottom and bottom to top (176/841-55). Only then does she pull herself up and apologize for breaking out of her genre, for passing from the encomium into satire. Folly may apologize but there is no need for Erasmus to do so. He was only doing what most great artists of the Renaissance did: carefully mixing genres in order to gain a piquancy and intensity which one genre alone could not provide.

In the third part Folly immediately drops back into the casual-sophistical style. After touching briefly on pagan authorities, she goes on, like the devil, to quote scripture for her own purposes; and she does so in sentences like those of the first part, with plenty of rhetorical questions, parentheses, and trailing afterthoughts. Much of her sophistry is flagrant and obvious; she even boasts—modestly of course—of her sophistical prowess (180/915-18). Even when she chooses Pauline texts on Christian folly and interprets them in a way that is consonant with what Erasmus says in his annotations on the New Testament or elsewhere, the effect is quite different. We may be slightly startled and put a little on our guard, but before long she will reassure us with her usual patent sophistry. One whole paragraph of obvious sophistry added toward the end of the third part serves precisely to put us off our guard (188/122-40). Erasmus himself noted how carefully and gently he had prepared for Folly's final fling.⁹ And when she does spring her trap, when she puts on the lion's

skin and sets out to show that the Christian religion is akin to folly and that the happiness Christians pursue and attain, faintly in this life and fully in the next, is a sort of beatific madness, she changes her style yet again. Her sentences become brief, taut, self-enclosed, firmly framed. They are connected not by loose, additive particles but by firm, relational, (especially contrastive) connectives: *primum, postremo, rursus, etenim, nam, ediverso, contra, principio, igitur, similiter*. The explanation is spare; the reasoning seems tight. Consider, for example, the following sentences contrasting pious and worldly men:

Itidem vulgus hominum ea quae maxime corporea sunt maxime miratur eaque prope sola putat esse. Contra pii, quo quicque propius accedit ad corpus, hoc magis negligunt totique ad invisibilia rerum contemplationem rapiuntur. Nam isti primas partes tribuunt diuitiis, proximas corporis commodis, postremas animo relinquunt, quem tamen plerique nec esse credunt, quia non cernatur oculis. Ediverso illi primum in ipsum deum, rerum omnium simplicissimum, toti nituntur; secundum hunc, et tamen in hoc, quod ad illum quam proxime accedit, nempe animum; corporis curam negligunt, pecunias ceu putamina prorsus aspernantur ac fugitant. Aut siquid huiusmodi rerum tractare coguntur, grauatim ac fastidienter id faciunt, habent tanquam non habentes, possident tanquam non possidentes. (190/181–91).

Here, both in style and meaning, we seem to be in the world of the *Enchiridion* or even of Thomas a Kempis—until finally, once again, Folly apologizes for leaving her chosen genre and bids us a jolly and flippant farewell in her usual casual style.

Thus Folly has twice broken out of the paradoxical encomium. In each case she does not do so throughout the whole section but only by a specially prepared thrust toward the end, and both times she lets us know that she knows that she has done it, though she claims she did it through mere inadvertence—she forgot herself. But Erasmus did not forget himself. If he had wanted a pure paradoxical encomium, he had plenty of chances to create one by means of revision. And it is always best to assume, as George Lyman Kittredge said long ago, that a great writer, at least in his masterpieces, knows what he is about. If Erasmus wished to mix his genres, to combine the paradoxical encomium with the *saeva indignatio* of the satirist and the inspirational intensity of the devotional manual, he has his reasons, and we would do well to look for them, not simply accuse him of not doing what we have decided he intended to do.

One of the reasons, surely, was to take us by surprise. The unsettling and dazzling ambiguity, the ironical crosslights, the dilemmas of Folly's paradoxical encomium, expressed in what I have called the casual-sophistical style—and these have been the staple of modern criticism—are the groundwork of the *Moria*. Throughout the first part and much of the second, we are inveigled

into accepting, with a sigh and a smile, the sad but fortunate fact that the illusions and obsessions of Folly are beatific and necessary for any human achievement or happiness. We must compromise. Then, almost without knowing how we got there, we are experiencing a stark and terrible vision of a society totally compromised by self-interest and greed. It helps us to see that this modulation into a different genre was no mistake if we try to imagine what the section on rulers and churchmen would have been like if Erasmus had chosen to remain within his basic genre. How much less intense and devastating the satire would have been if it were isolated from its context in the paradoxical encomium?

Similarly in the last part Folly begins in the usual casual-sophistical style of the first part. Much of her scriptural sophistry here is obvious enough, outrageous, blatant, flagrantly amusing in her usual paradoxical manner. We are hardly taken in by the argument that the New Testament advocates stupidity and ignorance through the frequent mention of sheep. Other texts, particularly the Pauline texts on Christian folly, must be taken more seriously, but not in such strict and exclusive isolation from other texts which counterbalance them. Be simple as doves, certainly, but also be wise as serpents. Concentrating relentlessly on certain texts to the exclusion of others which seem to temper them (or even contradict them) was a technique that often led to heresy, as Erasmus knew and as he would personally discover to his grief when he locked horns with Luther on free will. Nevertheless, we are presented with a dilemma or double-bind here as we were in the first part. Totally pure and fully committed Christianity seems unworkable in a frail world, as the Johannean community in the early church, for example, or the early followers of St. Francis of Assisi discovered. Again we must compromise. But again we are not allowed to remain wavering in a hall of mirrors, but almost before we know it a baroque ceiling opens above us with an uncompromising vision of total, ecstatic commitment to the full and final felicity of the beatific vision. No more scriptural sophistry, but a dense and close-knit argument based on Plato and the tradition of mystical theology (as Professor Screech has so admirably shown). This time we do not have to imagine how much less intense and affecting this final vision would be if it did not emerge from the context of paradoxical encomium, for that is in effect how Professor Screech has treated it and that is why his book may be somewhat misleading. For he takes the final vision as Erasmus' own.

But is Erasmus giving us his own view, his own voice merely, in these two departures from the basic genre: the satiric vision of church and state totally compromised by greed and self-interest, and the ecstatic vision of the uncompromising pursuit of union with God? Yes and no.

No, because if he had consistently and continually believed that all kings, bishops, cardinals, popes, and clergymen were so irretrievably removed from the ideals of their offices, he would not have done what he did or written what

he wrote. If all kings are total and incurable tyrants, why write about the education of a Christian prince? If all popes and bishops are totally corrupt, why edit Jerome and the New Testament and dedicate them to a pope or bishop? The stark polarities of the satiric vision are totally paralyzing, and Erasmus was anything but paralyzed, however pressed he may have been from all sides.

No, also concerning the final vision of true Christianity. Not only were those Erasmus most admired among his contemporaries not mystical or ecstatic, but he was also opposed by temperament and conviction to enthusiasm (in Ronald Knox's sense of the word). Even more fundamentally, he insisted again and again that Christ's pure and lofty doctrine must be tempered, adapted (even compromised, if you like) to the abilities of frail and immature Christians. Christ himself had done so and Erasmus held that effective Christian pedagogy requires a sort of gradualism (as Professor Chomarat has pointed out at length).¹⁰ The ecstasies of the final vision make no such compromises—in fact, they do nothing at all, so far as I can see, for their fellow Christians. They are committed only to Maria-Moria (193/256–57). True Christian mystics have always been devoted to both Martha and Mary, and Erasmian Christianity falls predominantly in the domain of Martha.

But in an important sense Erasmus also believes in both visions, as long as both are experienced within the context of Folly's speech. It will not do to interpret anything in the *Moria* out of context, as Erasmus tried (unsuccessfully) to tell his critics. In their context both visions are deliberately extreme and, by implication at least, they are also paradoxical, as profoundly though not so obviously paradoxical as the rest of Folly's encomium. Briefly, church and state are obviously in drastic need of reform, but if the ruling classes are totally corrupt and totally complacent in their corruption, there is no hope of reforming them. Again, Christians are called to be perfect, but if you will accept nothing short of perfection the whole enterprise must be abandoned in despair. I do not need to point out to you—though that will not stop me from doing so—that these two paradoxes, in a somewhat more practical form, also lie at the heart of More's *Utopia*. And having brought the *Moria* back to its patron More, I take my leave. *Quare valete, plaudite, vivite, bibite, Moriae celeberrimi mystae.*

Saint Louis University

Notes

1. *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. P. S. Allen *et al.*, 12 vols. (Oxford, 1906–1958), 3:184; hereafter cited as "Allen."

2. *Moriae encomium* in *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Group 4, Volume 3, ed. Clarence H. Miller (Amsterdam and Oxford, 1979), pp. 13-24; hereafter cited as "ASD 4/3."
3. ASD 4/3, 29-33.
4. ASD 4/3, 142/348-53.
5. "Parodie et paradoxe dan *L'Eloge de la Folie* d'Erasmus," *Novelles de la Republique des Lettres* (1983-II), pp. 27-57.
6. "Ironic Textuality in *The Praise of Folly* and *Gargantua and Pantagruel*," Erasmus of Rotterdam Society, Yearbook Three (1983), pp. 56-103.
7. ASD 4/3, 18.
8. "Some Medieval Elements and Structural Unity in Erasmus' *The Praise of Folly*," *Renaissance Quarterly* 27 (1974), 499-511; "The Logic and Rhetoric of Proverbs in Erasmus' *Praise of Folly*" in *Essays on the Works of Erasmus*, ed. Richard De Molen (New Haven and London, 1978), pp. 83-98.
9. Allen, 2:104-5.
10. "Grammar and Rhetoric in The Paraphrases of the Gospels by Erasmus," Erasmus of Rotterdam Society, Yearbook One (1981), pp. 59-60.



Einige Bemerkungen zu Frischlins Dramatik

Fidel Rädle

Das literarische Werk des Nikodemus Frischlin¹ ist sicher nicht ganz so spannend wie sein Leben, das 1547 begann und schon 1590 abrupt bei einem Fluchtversuch aus dem Gefängnis auf Hohenurach endete, ein Leben, das wahrhaftig Roman und Drama in einem war und noch vor kurzem den Stoff für eine Erzählung geliefert hat.² Trotzdem wird man nicht viele deutsche Humanisten benennen können, denen im 16. Jahrhundert auf dem Felde der lateinischen Literatur noch ähnlich vitale poetische Leistungen gelungen wären wie gerade Frischlin.

In seinem bekanntesten Drama, *Iulius Redivivus*,³ läßt er einen ganzen Chor von Autoren seiner Zeit rühmen durch ein fingiertes Gespräch zwischen Cicero und Eobanus Hessus, den Frischlin selber für den größten neulateinischen Poeten Deutschlands hielt. Viele Namen dieses dramatischen Literaturkatalogs sind heute praktisch vergessen, Eobanus Hessus und auch Frischlin werden noch gelesen und studiert.

Ich möchte mich in diesem Vortrag auf die lateinischen Dramen Frischlins beschränken; sie nehmen nach allgemeiner Ansicht in seinem Werk die erste Stelle ein. Adalbert Elschenbroich, der eine kritische Frischlin-Edition vorbereitet, hat deshalb auch zunächst die Ausgabe der Dramen ins Auge gefaßt.⁴ Von Frischlin sind uns insgesamt folgende neun lateinischen Stücke erhalten: die beiden Bibeldramen *Rebecca* und *Susanna*; eine *Hildegardis magna*, d. i. die Geschichte von der zu Unrecht verdächtigten treuen Ehefrau Karls des Großen; die *Helvetiogermani*, d. i. eine Dramatisierung des ersten Buches von Caesars *Bellum Gallicum*; dann der bereits erwähnte *Iulius Redivivus*, ein Werk patriotischen Stolzes, in dem Caesar und Cicero, beide ausdrücklich miteinander versöhnt, aus der Unterwelt in die Germania des 16. Jahrhunderts versetzt werden und die kulturellen, zivilisatorischen und technischen Erfindungenschaften des deutschen Volkes, im besonderen die Erfindung des Schießpulvers und die Kunst des Buchdrucks sowie die Blüte des deutschen Humanismus bewundern müssen; dann der *Priscianus vapulans*, eine satirische

Attacke gegen die akademischen Sprachverhunzer und zugleich ein Lobpreis der lateinischen Sprache und ihrer Retter Melanchthon und Erasmus; dann die beiden Tragödien *Venus* und *Dido*, die als Vergil-Centones das 1. bzw. 4. Buch der *Aeneis* dramatisch wiedererzählen; schließlich *Phasma*, ein Spiel über die verschiedenen Häresien und Häretiker des 16. Jahrhunderts. (*Phasma* nimmt wegen seiner scharfen Konfessionspolemik eine Sonderstellung ein. Frischlin hat dieses Stück als einziges nicht im Druck veröffentlicht, es erschien posthum im Jahre 1592.) Alle hier genannten Dramen sind auch aufgeführt worden, nicht nur auf der Universität und am Hof, sondern auch auf Marktplätzen, in diesem Fall gewöhnlich mit deutschen Inhaltsangaben, die dem nicht lateinkundigen Publikum das Verständnis erleichtern sollten.⁵

Antike und Bibel bzw. christliche Religion liefern, wie nicht anders zu erwarten, auch dem Dramatiker Frischlin im wesentlichen die Stoffe, und die Antike, repräsentiert durch Aristophanes und vor allem durch die lateinische Komödie, dient ihm formal als Modell. Frischlin hat die beiden Bereiche, Bibel und Antike, darüberhinaus in einer besonders merkwürdigen und pointierten Weise miteinander verbunden, indem er nämlich biblische Dramen kurzerhand mit den Titeln von Terenzkomödien versah: so schreibt er, anstelle des profanen Terenz habe er aus der biblischen Geschichte des Ägyptischen Joseph drei neue christliche Komödien ("tres comoedias novas et sacras") entworfen, einen *Eunuchus*, eine Komödie *Adelphoe* und einen *Heautontimorumenos*; auch eine *Hecyra* habe er verfaßt, in der das ganze Buch *Ruth* dramatisiert sei. So liest man es in der Widmung des *Iulius Redivivus* vom November 1584 und, etwas variiert, in der Praefatio der Gesamtausgabe der Dramen von 1589.⁶ Bedauerlicherweise ist von diesen lateinischen Komödien nichts erhalten geblieben — hingegen besitzen wir aus Frischlins letztem Lebensjahr, der Zeit seiner Gefangenschaft, eine deutsche *Ruth* und den Entwurf einer deutschen Josephstrilogie.⁷

Man wüßte natürlich gerne, in welcher Form und wie weit Frischlin in seinen lateinischen biblischen "Terenzkomödien" auf inhaltliche Entsprechungen zwischen Terenz und den Bibelgeschichten geachtet hat, was an Terenzischem — über die selbstverständliche Kongruenz im Formalen hinaus — etwa in der Geschichte von Joseph untergebracht werden konnte. Nach den knappen Inhaltsangaben Frischlins ist damit zu rechnen, daß das jeweilige *tertium comparationis* sehr äußerlich blieb und die Handlung gar nicht eigentlich betraf.

Josephs Schicksal in Ägypten hat auf den ersten Blick nichts mit dem *Eunuchus* des Terenz gemein,⁸ aber es trifft sich eben, daß Putiphar in der *Genesis* mehrfach als "eunuchus Pharaonis" (37,36; 39,1) bezeichnet ist, und sicherlich bot sich außerdem eine Parallelisierung der klassischen Hetäre Thais mit der Frau dieses Putiphar an. Andererseits ist die selbstquälerische Sorge des Menedemus um seinen Sohn im *Heautontimorumenos* in einem gewissen Sinn auf Jakob und seine problematischen Söhne zu applizieren; hingegen scheint

die Verwendung des Terenz-Titels *Adelphoe* lediglich darin begründet, daß hier eben Josephs Brüder die Hauptakteure sind. Auch *Hecyra* und *Ruth* sind miteinander wohl nur vergleichbar unter dem Gesichtspunkt eines atypisch guten Verhältnisses zwischen Schwiegermutter und Schwiegertochter.

Seine *Adelphoe* hat Frischlin glücklicherweise noch etwas differenzierter beschrieben durch eine Angabe, die uns bestätigt, was ohnehin analog aus seinen beiden erhaltenen lateinischen Bibeldramen zu erschließen wäre: nämlich daß er sich nicht damit begnügte, die biblische Geschichte getreu nachzuerzählen, sondern eigene und zwar in der Regel komische Personen und Szenen neu dazu erfand, auf die der bibelkundige Zuschauer und Leser sehnsüchtig wartet. Frischlin schreibt: "In Adelphis negociantur fratres in Aegypto: Simeon luditur a Serapione, servo Josephi, et eiusdem Graecè loquentis, interprete. . . ." ⁹ ("Die 'Adelphoe' schildern die Verhandlungen der Brüder in Ägypten. Dem Simeon wird dabei von Serapion ein Streich gespielt. Dieser Serapion ist Josephs Sklave und sein Dolmetscher, denn Joseph spricht griechisch.") In der *Genesis* wird lediglich ein Mal (42, 23) beiläufig erwähnt, daß Jakobs Söhne in Ägypten glaubten, Joseph verstehe ihre Sprache nicht, da er (zu ihrer Täuschung) über einen Dolmetscher mit ihnen zu reden pflegte. Frischlin hat daraus eine Begegnung zwischen den humanistischen Schulsprachen Latein und Griechisch inszeniert und dem Dolmetscher eine zweifelloso mit komischen Elementen ausgestaffierte Rolle zugegedacht. ¹⁰ Was diesen griechisch-lateinisch dolmetschenden Sklaven angeht, so ist bemerkenswert, daß Frischlin später in seinem bereits erwähnten Entwurf der deutschen Josephstrilogie einen lateinisch sprechenden Hofmeister namens Serapion vorgesehen hat. Am Rand der deutschen Inhaltsangabe steht: "Joseph et Serapio colloquuntur Latine in actione Germanica." ¹¹

Sprachmischung in allen Formen und auf allen Ebenen ist ein von unserm Autor virtuos angewandtes dramatisches Stilmittel ¹² — der französisch sprechende savoyische Händler Allobrox und der italienisch sprechende Kaminfeger im *Iulius Redivivus* ¹³ oder die deutsch sprechende Jungfrau Maria im *Phasma* ¹⁴ sind einprägsame Beispiele dafür.

Das Problem der sprachlichen Verständigung spielt in den beiden bedeutendsten Stücken Frischlins, im *Iulius Redivivus* und im *Priscianus vapulans*, ¹⁵ eine zentrale Rolle, denn sowohl die in das 16. Jahrhundert heraufbeschworenen Klassiker Caesar und Cicero wie auch der spätantike Grammatiker Priscian, der sich in diesem 16. Jahrhundert bzw. im späten Mittelalter durch das Latein der Vertreter aller Fakultäten auf das schlimmste mißhandelt findet — sie alle stehen fremd und ratlos vor ihrer eigenen Sprache, müssen sie sich erklären und "übersetzen" lassen. Das betrifft verständlicherweise zum einen die Neologismen, die durch die technischen Erfindungen wie etwa die neuen Feuerwaffen bedingt sind, aber es betrifft vor allem ideologisch neu besetzte Begriffe. Priscian z.B. bejaht heftig die Frage der Theologen, ob ihm an der "vita aeterna" gelegen sei, aber er begreift nicht, daß er zu diesem Zweck

erst dem Satan und all seinem Gepränge abschwören müsse.¹⁶ Diese "Redivivus"-Konstellation mit ihrem Siebenschläfereffekt, mit den sachlichen Inkongruenzen und ihrem unbegrenzten Potential an Mißverständnis, läßt nur zu leicht zur komischen Ausbeutung ein, aber sie hat für Frischlin auch eine ernste, ja weltanschauliche Dimension, wie besonders im *Priscianus vapulans* deutlich wird.

Ersatz des Heiden Terenz durch "comoediae sacrae" — ein solches Programm ruft einem zumal hier in Wolfenbüttel natürlich Hrotsvit von Gandersheim in den Sinn, die im 10. Jahrhundert aus Sorge um das Seelenheil der christlichen Leser den 6 Dramen von Terenz ihrerseits 6 erbauliche Legenden-Dramen entgegengestellt hat, allerdings ohne sich weiter, etwa in den Titeln, an Terenz zu orientieren.¹⁷ Die Vorbehalte gegen Terenz hören sich bei beiden sehr ähnlich an. Hrotsvit spricht von den "turpia lascivarum incesta feminarum,"¹⁸ Frischlin von den "artes meretriciae,"¹⁹ die den Knaben durch den profanen Terenz vermittelt würden. An einer anderen Stelle aus demselben Jahr 1584, nämlich in der Vorrede zur *Rebecca*, die ein Hoheslied auf die christliche Ehe ist, distanziert sich Frischlin noch schärfer von Terenz: zwar sei dieser mit seiner Eheauffassung dem indiskutablen Plautus vorzuziehen, doch gottgefällig könne er keinesfalls sein:

Quare nullam meretur excusationem Terentius: quod honestiores facit meretrices et scortatores, quam Plautus: et quod colore matrimonii amores pingit meretricios. Longe honestiores sunt nuptiae, quas Spiritus sanctus in sua Ecclesia copulat. . . . Quod cum ita sit, neminem ego fore arbitror, qui mihi vertat vitio: quod ego in meis comaediis, Hebraeorum exemplo spoliavi Terentium, et Plautum sua phrasi: eamque in meliorem et sanctiorem usum converti. . . .²⁰

Frischlin bedient sich hier der tradierten Vorstellung (die im lateinischen Bereich auf Augustinus zurückgeht), die Christen sollten die heidnische Kultur nützen nach dem Beispiel der Hebräer, die den Ägyptern vor ihrer Flucht noch goldene Gefäße gestohlen hätten (*Exod.* 11, 2), um daraus den Schmuck zur Ehre des wahren Gottes zu gewinnen.²¹ — Wohlgermerkt, diese Verurteilung des Terenz steht in zwei Widmungsvorreden an die Ratsherren der Städte Straßburg bzw. Ulm, — in der späteren Vorrede zur Gesamtausgabe der Dramen von 1589 ist Terenz ohne Einschränkung anerkannt. Frischlin will ihn nun nicht mehr aus den Schulen verbannen, sondern nur seine eigenen Werke mit Terenz "verbinden": ". . . non quidem ut illum e scholis exterminem, sed ut mea cum illo coniungam."²² Statt ihn — mit Hrotsvit — zu ersetzen, möchte er ihm lediglich zur Erweiterung des Lehrstoffes in den Schulen seine eigenen christlichen Dramen an die Seite stellen. Tatsächlich hat er selber als Schullektor in Laibach seine *Susanna* zur Lateinlektüre der Prima neben Terenz bestimmt.²³ Nur wenige Jahre später ist die Idee eines christlichen Terenz erneut aufgegriffen und diesmal im alten Sinne eines Ersatzes für den jugend-

gefährdenden Klassiker verwirklicht worden, nämlich von dem Niederländer Cornelius Schonaeus in seinem *Terentius Christianus sive comoediae sacrae*.²⁴

Bei Frischlin aber fällt sonst kein Schatten mehr auf Terenz. Die Arznei, die den Priscianus von seiner Verseuchung durch das üble Latein rettet, zubereitet u. a. aus den rhetorischen Werken des Camerarius und Sturmius, vermischt mit den *Colloquia familiaria* und den *Adagia* des Erasmus, wird gekocht im reinen Quellwasser des Terenz (so lautet Melanchthons Verschreibung): "concoquantur in aqua fontana Terentii."²⁵

Der hier zitierte *Priscianus vapulans* ist aus der sog. aristophanischen Gruppe der Frischlindramen zweifellos das Stück, dem noch die meiste philologische Arbeit gewidmet werden müßte. Hier wäre eine große Anzahl von Quellen bzw. Zitaten zu ermitteln, ohne deren Kenntnis vieles unverstanden und zumal in seiner vollen komischen Qualität ungenossen bleiben muß. Der *Iulius Redivivus* liegt seit 1912 vor in einer Ausgabe von Walther Janell²⁶ mit drei einleitenden allgemeinen Darstellungen, aus denen die von Gustav Roethe über Frischlin als Dramatiker hervorragt. Soeben ist die deutsche Übersetzung, die Frischlins Bruder Jakob vom *Iulius Redivivus* hergestellt hat, von Richard E. Schade herausgekommen.²⁷ Für die Religionskomödie *Phasma* gibt es einen sehr erhellenden Aufsatz von Elschenbroich aus dem Jahre 1974.²⁸

In der kurzen Zeit, die mir bleibt, muß ich mich darauf beschränken, neben der Terenzproblematik noch einige weitere Punkte mehr aufzuzählen als abzuhandeln. Dabei geht es nicht um große Entdeckungen, sondern um Akzente.

1. Zunächst eine technische Beobachtung. Frischlin verwendet mit einer deutlichen Vorliebe den sog. "gestuften (u.U.) belauschten Auftrittsmo-
log."²⁹ Gemeint ist hier die Gewohnheit Frischlins, eigentlich dialogische Szenen ungewöhnlich lange (im Vergleich mit den antiken Klassikern) und fast unnatürlich lange mit separaten Monologen der späteren Dialogpartner, die auch belauscht sein können, einzuführen. Das bedeutet, daß der Dialog, der die Handlung ja in der Regel mehr voranbringt als ein Monolog, der also auch mehr vom verfügbaren Handlungspotential verbraucht als der Monolog, hinausgezögert wird. Dadurch erhält ein gedankenreicher Autor, wie es Frischlin war, Raum für sich selbst, und er spart den ihm etwa von der Bibel vorgegebenen Aktionsvorrat noch etwas auf.

2. Frischlins enttäuschende Erfahrungen mit seiner Umwelt, die sich in den Streitschriften und satirischen Attacken sehr direkt äußern, sind in den Dramen abgelagert in Form von konstant wiederkehrenden Zeitklagen mit der jeweils dazu gehörenden *laudatio temporis acti*. Die bekümmerte Gegenüberstellung von Einst und Jetzt findet man vor allem in den Bibeldramen, wobei das Jetzt der alttestamentlichen Handlung ersichtlich auch Zustände des 16. Jahrhunderts meint. Ironischerweise ist die gewohnte Konfrontation zuungunsten des Jetzt im *Iulius Redivivus* in ihr Gegenteil verkehrt und so zum dramatischen Handlungsprinzip und eigentlichen Inhalt des Stücks erhoben. Hier wird nämlich das Jetzt den Vertretern des Einst zur Bewun-

derung angeboten. Der Satiriker Frischlin verrät diesmal also positiv, woran er glaubt und worauf er stolz ist. Freilich enthält auch dieses Stück, vor allem im zweiten Teil, wiederum Zeitkritik,³⁰ auch hier wird geklagt, z. B. darüber, daß die ausländischen Händler zu einer Landplage geworden sind,³¹ oder daß man im verweichlichten Deutschland die Helden vom alten germanischen Schlag nicht mehr findet.³²

3. Zu den großen, unanfechtbaren "Lebensprinzipien" Frischlins neben "Latein, Glaube und Germania" gehört nach Roethe die Ehe.³³ Das ist sicher richtig: die Bibeldramen *Rebecca* und *Susanna* und auch die *Hildegardis magna*³⁴ (desgleichen die deutsche *Frau Wendelgard*) sind ein einziger und überzeugender Lobpreis der Ehe bzw. der treuen Ehefrau. Satan wird einmal³⁵ ausdrücklich und gut Lutherisch als Feind der Ehe definiert. Wenn man sich allerdings die Summe der einschlägigen dramatischen Äußerungen ansieht, so fällt auf, daß dieses Lob der Ehe und der treuen Ehefrau fast immer in einem kontrastierenden allgemein und traditionell misogynen Kontext steht. Überspitzt gesagt: glückliche Ehen und treue Frauen dürfen sich nur als individuelle Ausnahmefälle auf Kosten des grundsätzlich niedrig eingestuften Genos herausheben.

4. Unter den großen "Lebensprinzipien" Frischlins war von Roethe soeben auch der "Glaube" genannt, vielleicht bewußt und mit einem gewissen Recht ohne ein spezifizierendes Adjektiv. Natürlich ist Frischlin ein entschiedener Anhänger des lutherischen Glaubens, aber in seinen Dramen spielt mit (der allerdings gewichtigen) Ausnahme der erst posthum veröffentlichten Religionskomödie *Phasma*³⁶ die dogmatische oder konfessionelle Definition dieses Glaubens keine Rolle, ja es muß erstaunen, daß sich in ihnen so gut wie kein polemischer Ausfall gegen die katholische Kirche findet. Dabei gäbe es dazu eine ganze Menge von günstigen Gelegenheiten. Caesar muß z. B. im *Iulius Redivivus* umständlich über den neuen "Pontifex maximus"³⁷ aufgeklärt werden, die beiden letzten Akte der *Hildegardis magna* spielen im mittelalterlichen Rom, z. T. sogar in der Peterskirche, und der Papst Hadrian wird mehrfach erwähnt, aber nirgends fällt auch nur ein ironisches Wort gegen den Papst und seine Kirche.³⁸ Dabei scheut sich Frischlin sonst nie, "anachronistische" Anspielungen in seine Stücke aufzunehmen: gerade in der *Hildegardis magna* findet sich ein fulminanter Angriff gegen die "heutigen" Ärzte, die zu allen möglichen homöopathischen Hausmittelchen ihre Zuflucht nehmen, wenn ihre Schulmedizin versagt hat.³⁹ Im *Priscianus vapulans*, einer Satire gegen alle schlecht lateinsprechenden Stände, kommen außer den Philosophen, Juristen und Medizinerinnen natürlich auch die Theologen an die Reihe in Gestalt des Weltpriesters Quodlibetarius und des Mönchs Breviarius. Man kann nicht sagen, daß Frischlin mit diesen Theologen zart umgeht, aber wieder unterläßt er in seiner Kritik jeden Angriff auf die Institution Katholische Kirche. Was er bloßstellt, ist die geistige und sittliche Verelendung der beiden Kleriker, aber er tut das in einer unangestrengten, humorigen und behaglichen

Weise, die er aus den *Dunkelmännerbriefen* gelernt hat und die an die Schwankliteratur oder besser an die Facetienliteratur⁴⁰ erinnert.

Zum Schluß möchte ich noch kurz auf eine komische Szene des *Priscianus vapulans*⁴¹ hinweisen, die man später auf dem Jesuitentheater vielfach variiert wiederfindet. Es ist der Auftritt des Bauern Corydon. Dieser hat auf schmerzliche Weise erfahren, wie leicht Juristen und Ärzte in seinem Fall ihr Geld verdient haben und wie reich die Geistlichen sind, ohne daß sie arbeiten. Deshalb wünscht er, daß sein Sohn Alexis auch studiert, denn er habe einen "unglaublichen Kopf" und könne auch die schöne Amaryllis schon gut besingen. Doch Erasmus schickt ihn wegen mangelnder Eignung und wegen der völlig falschen Vorstellungen des Bauern von einem rechten Studium zurück auf den Acker. Viele Bauernbuben stehen mit ihren Vätern in ähnlicher Situation auf der Bühne der Jesuiten, und manchem ergeht es genau so wie Alexis.⁴² Wir sehen hier in einer ideologisch neutralen Sache noch etwas von der Nachwirkung Frischlins im Jesuitendrama, die auch sonst erwiesen ist⁴³ und die sicherlich dadurch ermöglicht wurde, daß Frischlin wenigstens in seinen Dramen auf konfessionelle Polemik fast ganz verzichtet hat.

Anmerkungen

1. Von den zahlreichen Arbeiten über Frischlin können hier nur wenige, vorwiegend neue Titel genannt werden, von denen aus der Leser bibliographisch weiterfindet: David Friderich Strauß, *Leben und Schriften des Dichters und Philologen Nicodemus Frischlin*, Frankfurt a.M. 1856; Nicodemus Frischlinus: *Julius Redivivus*, hg. v. Walther Janell, Berlin 1912 (Lateinische Literaturdenkmäler des XV. und XVI. Jh., Bd. 19); Josef A. Kohl, *Nikodemus Frischlin. Die Ständesatire in seinem Werk*, Diss. Mainz (masch.) 1967; Samuel M. Wheelis, "Nicodemus Frischlin's 'Julius Redivivus' and its Reflections on the Past," in: *Studies in the Renaissance* 20, 1973, 106-17; Adalbert Elschenbroich, "Imitatio und Disputatio in Nikodemus Frischlins Religionskomödie 'Phasma'. Späthumanistisches Drama und akademische Unterrichtsmethode in Tübingen am Ausgang des 16. Jh.," in: *Stadt - Schule - Universität - Buchwesen und die deutsche Literatur im 17. Jh.*, hg. von Albrecht Schöne, München 1976, 335-70; ders., "Eine textkritische Nikodemus Frischlin-Ausgabe. Vorüberlegungen," in: *Jahrbuch f. Internationale Germanistik* 12, 1980, H. 1, 179-95; Jacques Ridé, "Der Nationalgedanke im 'Julius Redivivus' von Nicodemus Frischlin," in: *Daphnis* 9, 1980, 719-41. Richard E. Schade (Ed.), *Nicodemus Frischlin, Iulius Redivivus. Comoedia, in der Übersetzung von Jacob Frischlin*, Stuttgart 1983 (Reclam 7981), mit wichtigen Literaturhinweisen und Nachwort, 143-73; Walther Ludwig, "Frischlin," in: *Enzyklopädie des Märchens* (im Druck). Zitiert wird im folgenden (wenn nicht anders angegeben) nach der Edition: *Operum Poeticorum Nicodemi Frischlini, Poetae, Oratoris et Philosophi, pars scenica: in qua sunt comoediae sex . . . tragoediae duae. Ex recentissima Auctoris emendatione Excudebat Bernhardus Jobin: 1592.*

2. Hans Joachim Schädlich, "Kurzer Bericht vom Todfall des Nikodemus Frischlin. Aus den Quellen," in: ders., *Versuchte Nähe*, Reinbek bei Hamburg 1978, 196-202.

3. ed. Janell (s. Anm. 1), III,1, S.97-108.
4. Vgl. Anm. 1 (1980), 182 ff.
5. Vgl. den Brief des Memminger Rektors Johannes Lang senior vom 27. November 1578 an Frischlin: *Operum Poeticorum Nicodemi Frischlini . . . pars scenica . . . Apud Bernhardum Jobinum Anno 1585, A 5r-A 6r*.
6. Vgl. *Julius Redivivus* (ed. Janell, s. Anm. 1), p. LXXVII, bzw. *Operum Poeticorum . . . pars scenica . . . 1592* (s. Anm. 1), Praefatio, 1 f.
7. Vgl. *Deutsche Dichtungen von Nicodemus Frischlin, theils zum erstenmal aus den Handschriften, theils nach alten Drucken hg. v. David Friderich Strauss, Stuttgart 1857* (Bibliothek des Litterar. Vereins in Stuttgart XLI), 67-135.
8. Bemerkenswert ist, (was in der Regel übersehen wird), daß Frischlin in dem genannten Entwurf der deutschen Josephstrilogie für das erste Drama die *Captivi* (des Plautus) assoziiert: "Argumentum Josephi, sive Captivorum" steht am Rand (*Deutsche Dichtungen*, s. Anm. 7, S.67).
9. Ebenda (s. Anm. 6), p. LXXVII bzw. S. 1.
10. Über die poetische Legitimation der leichten Personen im Bibeldrama handelt Frischlin im Prolog zur *Susanna* (S. 80 f.).
11. *Deutsche Dichtungen* (s. Anm. 7), 74.
12. Zum Problem der "Barbarolexis" allgemein und bei Frischlin im besonderen vgl. Günter Hess, *Deutsch-lateinische Narrenzunft*, München 1971 (MTU 41), 161-258; vgl. auch Kohl (s. Anm. 1), 136.
13. ed. Janell (s. Anm. 1), II,4, S. 75-96 bzw. III,3, S. 119-28 und V,2, S. 148-50.
14. *Operum Poeticorum N. Frischlini . . . pars scenica*, Witebergae 1601: *Phasma. De variis haeresibus et haeresiarchis*, 514-625, hier 609 ("Scena Germanica").
15. Über die Stellung des *Priscianus vapulans* in der Geschichte humanistischer Kritik am mittelalterlichen Latein vgl. F. Rädle, "Kampf der Grammatik. Zur Bewertung mittelalterlicher Latinität im 16. Jh.," in: *Festschrift für Paul Klopsch zum 65. Geburtstag* (im Druck).
16. IV,2, S. 373.
17. *Hrotsvithae opera*, ed. Karl Strecker, Leipzig² 1930.
18. Ebenda, 113.
19. ed. Janell (s. Anm. 1), p. LXXVI.
20. *Operum Poeticorum . . . pars scenica 1585* (s. Anm. 5), A 3v.
21. Augustinus, *De doctrina christiana* II, 40.
22. fol. 5v.
23. Vgl. G. Roethe in *Julius Redivivus*, ed. Janell (s. Anm. 1), p. XXXIII.
24. Coloniae 1592.
25. S. 384.
26. Vgl. oben Anm. 1.
27. Vgl. oben Anm. 1.
28. Vgl. oben Anm. 1; hier wäre mit Gewinn die Interpretation von G. Hess (s. Anm. 12), 165-71, heranzuziehen gewesen.
29. Der Terminus stammt aus der Arbeit von Bruno Denzler, *Der Monolog bei Terenz*, Zürich 1968, 108.
30. Die skeptische Tendenz des Stücks betont zu Recht Samuel M. Wheelis (s. Anm. 1).
31. S. 84.
32. z.B. S. 138.
33. Vgl. "Frischlin als Dramatiker," in: *Julius Redivivus*, ed. Janell (s. Anm. 1), p. XXIX.

34. Vgl. dazu Klaus Schreiner, "Hildegardis regina. Wirklichkeit und Legende einer karolingischen Herrscherin," in: *Archiv f. Kulturgeschichte* 57, 1975, 1-70, hier 43 f.; diesen Hinweis verdanke ich der Freundlichkeit von Heinz Hofmann.

35. *Susanna* III,3, S. 117 ("Satana coniugii/Hostis . . ."); vgl. dazu auch Christiane Trometer, "Die polemischen Züge in den Isaak- und Rebekka-Dramen des 16. Jh.," in: *Daphnis* 9, 1980, 699-709.

36. Elschenbroich, 1976 (s. Anm. 1) erklärt die für Frischlins Dramen untypische konfessionelle Polemik von *Phasma* ästhetisch, nämlich als Konsequenz aus der *imitatio* des Weltgerichtsspiels. Hess (s. Anm. 12) sieht in *Phasma* eine "satyra illudens" (S. 165) und ein "lateinisches Fastnachtsspiel" (S. 166).

37. ed. Janell (s. Anm. 1), II,3, S. 72 f.

38. Nur an zwei Stellen (*Hildegardis*, S. 206, und *Phasma, Operum Poeticorum . . . pars scenica* 1601, S. 608) wird auf Kosten des Papstes gelacht: hier verwendet Frischlin jeweils die Interjektion "papae" in Zusammenhängen, die dem Zuschauer bzw. Leser den Gedanken an den Papst suggerieren.

39. V,2, S. 212 f.

40. Zu Frischlins eigenen Facetien vgl. W. Ludwig (s. Anm. 1)

41. V,3, S. 387-89.

42. Vgl. etwa *S. Udalricus Episcopus Augustanus* (Dillingen 1611, Jean-Marie Valentin, *Le Théâtre des Jésuites . . . Répertoire* I. Stuttgart 1983, Nr. 652), III, 7 oder Georg Bernardt, *Theophilus* (1621, ed. F. Rädle, *Geistl. Lit. der Barockzeit* 5), IV,1; vgl. ferner Anton Dürrwächter, *Jakob Gretser und seine Dramen*, Freiburg 1912, S. 140.

43. Vgl. dazu Dürrwächter ebenda S. 136-46. In einem Brief des Jesuiten Georg Stengel an Matthäus Rader vom 19. Februar 1610 wird Frischlin gerühmt als "doctissimus poeta et nostri saeculi Plautus" (*Arch. Prov. Germ. Sup. S.J., München, Mscr. I,29, Nr. 130*).

Baldassare Castiglione as a Latin Poet

Lawrence V. Ryan

Baldassare Castiglione (1478–1529) is remembered chiefly for his *Libro del Cortegiano* (Venice, 1528), a courtesy book admired by generations of aristocrats and others aspiring to gentility. In his native language, he also composed some fifteen poems, as well as an extensive body of correspondence that reveals much about Italian diplomacy and humanistic culture in the earlier Cinquecento. But if he was an ardent champion of the vernacular and even defended using his own Lombard dialect as a vehicle for literature against the dominance of literary Tuscan,¹ he was also the author of a small group of Latin *carmina* which were frequently printed, copied in numerous manuscript collections, and acclaimed widely for more than two centuries after his death.²

These Latin poems are either seventeen or nineteen in number, depending on whether a distich on Julius Caesar and an apparently fragmentary elegy "De amore" printed among them are from his hand.³ The *carmina* range over a variety of topics of personal importance to this Renaissance man, and further round out the image of him as embodying in himself the qualities of the ideal courtier.

The tragedy and occasional heroism, for example, of the contemporary wars of Italy are depicted in his "Prosopopoeja Ludovici Pici Mirandulani," verses spoken by the shade of the recently slain lord of Mirandola on its impending fall (1511) to the troops of Pope Julius II, and in the epigram "De viragine," on the death of a valiant maiden in defense of Pisa against an invading French army. The poet's refined esthetic taste and involvement in the artistic and humanistic circles of Renaissance Rome are reflected in his "Cleopatra," on the setting up in the Vatican gardens (1513) of a recently unearthed statue of Ariadne (at the time surmised to be an image of the queen of Egypt); "De morte Raphaelis pictoris," on the death of Raphael, who is known to have sought Castiglione's advice on several artistic matters;⁴ "In Cupidinem Praxitelis," on the celebrated Hellenic statue from Messina mentioned by Cicero and Pliny;

and "Ex Corycianis," a contribution to an anthology extolling the patronage of arts and letters by Cardinal Johann Goritz, of Luxembourg, in particular for a beautiful sculptural group of St. Anne, the Virgin, and the Christ Child commissioned from Andrea Sansovino for the Church of Sant'Agostino in Rome.

The most highly accomplished of Castiglione's Latin poems, moreover, deal with intensely personal matters. These are, first, the often praised eclogue "Alcon," written in 1506 after the death of Domizio Falcone, tutor to Castiglione's younger brother, and then four of his longer elegies. The most universally admired of these latter pieces has been the "Elegia qua fingit Hippolyten suam ad se ipsum scribentem," in which he imagines his young wife Ippolita as writing a verse epistle to him from Mantua during 1519 while he was in Rome on a mission to Pope Leo X. The apotheosis of his adored Duchess of Urbino, "De Elisabella Gonzaga canente," and his fine little elegy "Ad puellam in litore ambulantem," a plea to some youthful *inamorata* at the Urbinesque court to beware the dangers lurking in the sea and to come instead to his embraces in a safe retreat—these too have been justly acclaimed. For forcefulness of expression and for originality achieved through judicious imitation of earlier models, one may add to the list his longest and most complex endeavor in verse composition (longest, that is, except for his vernacular dramatic eclogue *Tirsi*); namely, the sequel to "Ad puellam in litore ambulantem."

Despite their unfamiliarity to most modern readers, Castiglione's *carmina* have always enjoyed considerable praise from critics. During the Renaissance and the age of Neo-Classicism his Latin verse was compared favorably to that of the ancients. His contemporaries, who aspired to rival, even to excel, if possible, their classical predecessors, wrote of him as Mantua's "Secundum . . . Virgilium" and played upon the resemblance between his surname—"Castilio" or "Castilionius" in Latin—and the fount of poetic inspiration, the Castalian spring.⁵ Julius Caesar Scaliger preferred him as an elegist to Propertius and, admiring especially the "Cleopatra," declared that "si omnia sic scripsit: nulli post Virgiliū secundus, illius comes haberi mereatur."⁶ His eighteenth-century editor Serassi called the *carmina* "elegantissime, e da compararsi alle antiche,"⁷ while the literary historian Girolamo Tiraboschi asserted that the "Poesie latine singolarmente son tali, che poche, a mio parere, son quelle di questo per altro sì colto secolo che lor si possano paragonare, perciocchè alla sceltrezza delle espressioni che egli ha comune con molti, unisce un'energia ed una forza che in pochi altri poeti si ammira."⁸

Modern Italian scholars and critics, too, such as Benedetto Croce,⁹ Bruno Maier, editor of *Il libro del Cortegiano*, and Castiglione's biographer, Vittorio Cian, have held him in high regard as a Latin poet. Maier singles out especially the "Ippolita" as a work that "va collocata senza dubbio fra le cose migliori della poesia del Cinquecento."¹⁰ Cian observes of "De Elisabella Gonzaga canente," the "Hippolyta," and "Ad puellam in litore ambulantem,"

that these works are "tre *carmina* che, se non saranno il *trium* della perfezione, possono considerarsi degni, per la salvazione sua, cioè pel riconoscimento della sua seria capacità in tale campo dell'attività poetica."¹¹ Careful reading shows that the respect accorded these poems has been justified. For, if like most Neo-Latin poets Castiglione draws considerably upon the classics, in his *carmina* he does so with remarkable originality. The poems are of interest too because they manifest, in a relatively small compass, how fruitfully the practice of *imitatio* could work not only from classical to Renaissance Latin, but also from vernacular to Neo-Latin, and from Neo-Latin to vernacular, as well as to other modern Latin, literary composition.

In order to illustrate this last point, one may consider the eclogue "Alcon." While "nearly half the poem," as Thomas P. Harrison, Jr., has noted, "is conventionalized from Virgil and Moschus, in the latter part the poet freely voices his sorrow without violence to pastoral conventions. *Alcon* is neither poetical exercise nor slavish imitation: preserving the best in the tradition, it is as really a product of scholarship as of genuine feeling."¹² "Alcon," in turn, lies in the background of other Renaissance pastoral elegies, most notably John Milton's *Epitaphium Damonis* and probably also his English *Lycidas*.¹³

For their insight into feminine psychology and empathy with women, as well as for the ingenuity in creative *imitatio* that he displays in them, one may cite several of Castiglione's Latin poems. In the "Cleopatra," for instance, having been moved by contemplating her supposed statue, he lets the speaking image reveal the Egyptian queen in all her human complexity. Unlike Plutarch, who censures her as the ruin of Marc Antony, or Ovid and Lucan, to whom she is merely the loathed enemy of Rome, Castiglione, while subtly allowing her flaws to show through in her attempt at self-justification, at the same time fashions in this *prosopopoeia* a sympathetic portrait of Cleopatra. She is less than ingenuous in speaking of Antony as her "dilecti coniugis" and in claiming to have lived "sine crimine, si non / crimen amare vocas." Yet Castiglione, taking a hint from an otherwise hostile Horace (*Carmina*, 1.37. 20-32), portrays her courage in dying rather than permitting herself to be paraded by Augustus in a Roman triumph, and he has the statue petition Leo X to honor Cleopatra by setting up her image in the papal gardens.

Similarly, in his longer elegies he ingeniously imitates, and at times surpasses in sensitivity to the emotional concerns of women, such classical forebears as Propertius and Ovid. He echoes both, for example, in his "Hippolyta," which was sometimes mistaken in the past for a precocious literary achievement by his youthful countess.¹⁴ Especially in the opening and closing lines, he draws upon the epistle of the Roman matron Arethusa to Lycotas, her soldier husband campaigning against the Parthians (Propertius, 4.3). The initial verses of the two poems are almost identical: "Hippolyta mittit mandata haec CASTILIONI" and "Haec Arethusa suo mittit mandata Lycotae." The conclusions of the two elegies, where each woman promises upon her man's safe

return to offer votive gifts along with inscriptions of thanksgiving, are again strikingly similar.¹⁵ Further, each wife fears that her spouse while away may be tempted to infidelity, Lycotas with some barbarian wench and Castiglione with one of the "cultas puellas" of Rome. Each, too, laments that she possesses only relics of her husband to console her, Arethusa some of Lycotas's weapons left behind, Ippolita a painting of the count by Raphael.

Other details are imitated from various of Ovid's *Heroides*, including Laodamia's complaint (3. 151-56) that she only has left to caress and speak to a waxen image of her absent Protesilaus, as Ippolita must be content with such solace as she may find in her husband's lifelike portrait. But the imitation here is not a simple aping of models. Rather, Castiglione is showing, and making his readers aware of, his ability to rival his classical sources in verbal beauties and even to excel them in expressing, not the artificial sentiments of mythical or pseudonymous figures, but the heartfelt longings which he and his wife were enduring while he was on his embassy.¹⁶

In Castiglione's tribute to the Duchess of Urbino, "De Elisabella Gonzaga canente," and in the paired elegies admonishing the *puella* who strolls imprudently along the Adriatic seashore, there is a rich weaving in of classical allusions and borrowings. He opens the former poem with a line from the *Aeneid* (4. 651): "Dulces exuviae, dum fata, deusque sinebant." For he pictures the duchess as singing to her court the lament of Dido at her sudden abandonment by Aeneas. In her sweet rendering of the complaint of the Carthaginian queen, suggests Castiglione, this modern, more divine Elis(s)a could have moved even the fleeing Trojan to return, for she brings tears to the eyes of her auditors as in their minds they reflect upon the misfortunes that she also has suffered. Touched by her song and her sad lot, Castiglione prays various feminine divinities to bestow upon the duchess the richest gifts in their control.

His "marine" elegies are Castiglione's most surprising poems, because they afford a glimpse into a side of his character or, better, of the persona that he assumes in the two poems, that one does not normally associate with the author of *Il libro del Cortegiano*. In the first, "Ad puellam in litore ambulantem," he warns the incautious girl that she may be ravished, and perhaps devoured, by foul monsters of the deep unless she comes away with him to recline on the shady bank of a nearby rippling stream. There, he promises, they may bedeck each other with garlands of flowers and express their loves, secure from the prying eyes of jealous courtiers and from the fearsome creatures that lurk beneath the waves. It is apparently a charming idyll, and yet one vibrating with undertones of brutal sexuality in the description of the obscene embraces that await any unwary maiden who is borne off by gods or sea-monsters, unnatural horrors that may reflect an underlying violence in the passion of the speaker in the poem as he tries to entice the girl into his own protective arms. In the sequel, the seventh of his *carmina*, because the previous warning has gone unheeded and the lady has returned to wander along the strand, the images

are even more lurid and threatening. They are drawn partly from the poet's own imagination but also from a variety of other sources, ranging from Homer through the Romans to the vernacular *Stanze* of Agnolo Poliziano, as the speaker tries to frighten his *inamorata* away from danger by recounting what had happened to others in the past who had ventured too near the waves.

Just one instance of *imitatio* in his elegy, however, can suffice to illustrate how Castiglione could transmute a passage from a source into something that is brilliantly his own. Among the examples that he gives of perils from the deep is Perseus's last-minute rescue of Andromeda. The story, as Ovid tells it in Book 4 of the *Metamorphoses*, is focused mainly on Perseus's actions, since it is but one of the adventures in the poet's narrative about the demigod. Castiglione, however, concerns himself with refining the hero's character into something like that of a Renaissance cavalier and, especially, with depicting the emotions of Andromeda. After her liberation, Ovid ignores the maiden. She is merely the "pretiumque et causa laboris" of Perseus's exploit and is heard of no more as the narrative of his deeds continues. In Castiglione's elegy the brief scene after her release is skillfully dramatized, and Andromeda's feelings become the focus of attention as her joyful savior claims her hand, embraces her tenderly, and addresses her as the rich reward of his victory.¹⁷ In Ovid's version, he does not even speak to her. Instead, he had already bargained for her with her father and mother even as the monster was approaching its intended prey. In Castiglione's treatment of the scene, the rescued Andromeda bitterly reproves her "duri, & sine amore parentes" for having exposed her to so hideous a death, protests that her champion will henceforth be everything to her, even if she were to become his slave rather than his bride, and departs without regret from her homeland (11. 101-10). What could have been a mere copying of the passage in the *Metamorphoses* thus becomes a new treatment of the episode through creative *imitatio*, serving a different poetic purpose, and even allowing the speaker in the elegy to suggest himself as a Perseus-like savior to his own *puella*.

In a last effort, moreover, to lure her to him, he seeks to heighten the girl's fears by ingeniously dwelling on the emotions of two other sea-threatened women in Ovidian poetry. As his pleadings continue to fail, he echoes the elegy to Corinna embarking upon a voyage (*Amores*, 2. 11. 23-30) and draws upon the legend of Europa in the *Metamorphoses* (2. 873-74) in order to vent his erotic frustration at the lady's casual disregard of his warnings. As Ovid's mistress would look despairingly landward when the seas roughen, so Castiglione's *puella*, slung across the back of some grotesque sea-creature, will cry too late for help while the mountains and the shore recede. Although the more important source is the elegy addressed to Corinna, here Castiglione deliberately follows the phrasing in the *Metamorphoses*. His "litusque relictum / Respiciens" (11. 207-8) is meant to recall for the reader Ovid's "litusque ablata relictum / respicit" (11. 873-74). The image of Europa's dismay at her rape serves as a striking, if ap-

parently ineffectual, attempt to frighten the girl away from the water's edge into the speaker's eagerly awaiting arms.

One could cite, in this elegy as in a number of the other Latin poems of Castiglione, similar examples of imitation that enable him to call his mastery of the classics to his assistance in responding poetically to personal situations and to important human interests of his own place and time. Small as is the body of his *carmina*, it manifests amply that he is a poet whose work is worthy of the praise which has often been accorded it and which deserves preservation among the finer products of Renaissance Latin composition in verse.

Stanford University

Notes

1. In the prefatory letter to his *Libro del Cortegiano*, Castiglione vigorously defended his use of his own, instead of the Florentine, literary dialect: "Oltre a questo usansi in Toscana molti vocabuli chiaramente corrotti dal latino, li quali nella Lombardia e nelle altre parti d'Italia son rimasti integri e senza mutazione alcuna" (*Il Cortegiano con una scelta delle Opere minori*, ed. Bruno Maier [Torino, 1955], p. 74).

2. Selections from the *carmina* and individual poems survive in many manuscripts in Italian libraries, and in numerous printed anthologies of Renaissance Latin verse until well into the eighteenth century. All of the Latin poems, apart from the second epitaph on Ippolita, were edited by Gianantonio and Gaetano Volpi (*Opere volgari e latine del Conte Baldassar Castiglione* [Padua, 1733]). The first complete printing was Abate Pierantonio Serassi's *Poesie volgari, e latine del Conte Baldassar Castiglione* (Rome, 1760); the best edition of both the Latin and the vernacular verse is in Volume Two of Serassi's *Lettere del Conte Baldassar Castiglione*, etc. (Padua, 1769-1771).

3. Though included among the poems by the Volpi and by Serassi, these editors doubted the authenticity of both pieces. "De amore" had been printed, without title or attribution, at the end of the Venice, 1533, edition of Jacopo Sannazaro's *De partu Virginis*, while the distich on Caesar had appeared as an inscription in the hall of the ducal palace during celebration of carnival at Urbino in 1513, according to a letter in which Castiglione described the festivities to his friend Count Ludovico di Canossa (*Baldassar Castiglione, Le Lettere*, ed. Guido La Rocca [Verona, 1978], 1: 344).

4. In connection with his painting of the *Galatea*, for example, Raphael had written to Castiglione soliciting his opinion on how to choose a model for the sea-nymph (Vincenzio Golzio, *Raffaello nei documenti nelle testimonianze dei contemporanei e nella letteratura del suo secolo* [Città del Vaticano, 1936], pp. 30-31). The two friends also conferred about the design for the villa on Monte Mario in Rome that Raphael was planning to construct for Cardinal Giulio de' Medici (*ibid.*, p. 147).

5. For instance, "Secundum / Hic docta amisit Mantua Virgilium" are the final words of Janus Vitalis's epigram on Castiglione's death (*Lettere del . . . Castiglione*, ed. Serassi, 2. xxxii). The pun on his surname occurs, among other tributes, in Germanus Audebertus's lines on Castiglione's "Cleopatra": "CASTILIO, qui Castalio de fonte pro-

pinquum / Cognomen nactus . . ." (Castiglione, *Opere volgari e latine*, ed. Volpi, p. 359).

6. *Poetices libri septem* (Paris, 1561), p. 306.

7. *Poesie volgari, e latine del . . . Castiglione*, p. xxxi.

8. *Storia della letteratura italiana* (Milano, 1824), 7: ii, 856.

9. Croce ranks Castiglione among those Renaissance authors who succeeded in creating genuine poetry, rather than merely exercising their humanistic learning, in the Latin tongue (*Poesia popolare e poesia d'arte*, 4th ed. [Bari, 1957], pp. 442 ff.).

10. *Il Cortegiano*, p. 44.

11. Cian especially admires these particular poems because they effectively express their author's personal feelings and experiences, and he agrees with the literary historian Francesco Flamini that they constitute "le tre gemme fra i *carmina* castiglioneschi" (op. cit., p. 217).

12. *The Pastoral Elegy: An Anthology*, ed. Thomas P. Harrison, Jr. (Austin, 1935), p. 11.

13. T. P. Harrison, Jr., "The Latin Pastorals of Milton and Castiglione," *PMLA*, 50 (1935): 480-93. There is also a trace of influence by "Alcon" on Basilio Zanchi's elegy on Castiglione's own death (see Lawrence V. Ryan, "Milton's *Epitaphium Damonis* and B. Zanchi's Elegy on Baldassare Castiglione," *Humanistica Lovaniensia*, 30 [1981]: 108-23).

14. Although first misattributed to Ippolita in *Horti tres amoris*, ed. Aegidius Perianther (Frankfurt am Main, 1567), fol. 277^r, even in its first appearance in print (in the 1533 edition of Sannazaro's *De partu Virginis*) the poem bore the title "Balthassaris Castilionis elegia qua fingit Hippolyten suam ad se ipsum scribentem."

15. Thus, Propertius's "armaque cum tulero portae votiva Capenae, / subscribam SALVO GRATA PVELLA VIRO" is deliberately echoed in Castiglione's "Vota ego persolvam templo, inscribamque tabellae: / HIPPOLYTE, SALVI CONIUGIS OB REDITUM."

16. For a discussion of this kind of imitation called *aemulatio*, and its distinction from both mere copying and *dissimulatio*, see G. W. Pigman III, "Versions of Imitation in the Renaissance," *Renaissance Quarterly*, 33 (1980): 1-32.

17. Compare *Metamorphoses*, 4. 734-36:

gaudent generumque salutant
auxiliumque domus servatoremque fatentur
Cassiope Cepheusque pater; resoluta catenis
incedit virgo, pretiumque et causa laboris
ipse manus hausta victrices abluit unda, etc.,

with Castiglione, *Carmina*, 7. 99-110:

Cassiope, Cepheusque adimunt vincla aspera natae.

Ad sua tunc laetus praemia victor adest.

Et dextram injiciens dextrae, colloque sinistram,

Nympha meo, dixit, parta labore, mea es.

Illa, valete, inquit, duri, & sine amore parentes:

Hic pater, hic conjux, hic mihi mater erit.

Vos me vestra avido exposuisti viscera monstro:

Hic me Orci e mediis faucibus eripuit.

Hunc ego, si thalamo me non dignabitur, utro

Serva lubens dominum, qua volet, usque sequar.

Dixit, & ingressa est Persei nova nupta penates,

Nec Patria posthac intulit illa pedem.

Euricius Cordus

Paul Gerhard Schmidt

Unter dem unverfänglichen Titel *Philologische Untersuchungen* erschien vor etwa hundert Jahren im Selbstverlag des Autors eine sechsbändige Lessingstudie. Ihr Verfasser, der "Königlich Preussische Professor" Paul Albrecht, muß ein guter Kenner Lessings und ein nicht minder guter Kenner der von Lessing gelesenen Bücher gewesen sein; denn er notierte sich einzelne Partien aus Lessings Werken und druckte parallel zu ihnen Texte ab, die Ähnlichkeiten mit Lessings Formulierungen aufweisen. Aus der Konfrontation ähnlich klingender Wendungen und Gedanken schloß er dann auf "Lessings Plagiate," wie der moralisch eifernde Untertitel seines Buches lautet.¹ Daß einige der Sinngedichte Lessings sich sehr eng an Epigramme des Euricius Cordus anlehnen, ist freilich lange vor Albrechts *Philologischen Untersuchungen* bemerkt worden. Schon 1793 wies ein Aufsatz im *Neuen deutschen Merkur* auf diesen Umstand hin.² Seitdem wird in der Sekundärliteratur der Einfluß des Euricius Cordus auf Lessing fast regelmäßig erwähnt. Ein Gymnasialprofessor des vorigen Jahrhunderts, der sich in mehreren Aufsätzen mit Leben und Schriften des Euricius Cordus beschäftigte, verglich die lateinischen Vorlagen mit Lessings deutschen Fassungen und kam dabei zu einem Schluß, der angesichts seiner Interessen nicht überrascht. Er urteilte über die zwölf entlehnten Epigramme: "Lessing hat zuweilen nur frei übersetzt, meist aber umgedichtet, in beiden Fällen ohne das Original erreicht zu haben."³

Es mag dahingestellt bleiben, ob Lessing nun das Original erreicht hat oder nicht. Unbestritten aber ist, daß der hessische Humanist Euricius Cordus bis in die Gegenwart als der bedeutendste neulateinische Epigrammatiker seiner Zeit in Deutschland gilt. Wenn auch seine übrigen Dichtungen nur sporadisch Beachtung fanden, so gehören seine Epigramme zum Kanon der neulateinischen Literatur; eine Auswahl aus ihnen fehlt in kaum einer neulateinischen Anthologie. Eine kritische Ausgabe seiner Epigramme — geschweige denn der übrigen *Opera poetica* — gibt es freilich nicht. Die längst überfällige Ausgabe wurde schon im vorigen Jahrhundert vorbereitet, gelangte

aber nicht über eine erste Vorstufe hinaus: 1892 erschienen drei von insgesamt dreizehn Büchern Epigramme im Druck.⁴ Die Bücher vier bis dreizehn sind nach wie vor nur in Ausgaben des 16. und 17. Jahrhunderts zugänglich, andere Dichtungen des Euricius Cordus nur in den seltenen Erstdrucken. So bedarf die Neuausgabe, die jetzt in Marburg vorbereitet wird, keiner langen Begründung.

Ich will hier nicht von Editionsproblemen sprechen, sondern Verbindungslinien zwischen den Epigrammen und seinen weniger beachteten Dichtungen ziehen. Ich beginne mit dem Stadtlob auf Goslar. Wie aus dem Druck von *De laudibus et origine Goslariae* hervorgeht, ist es im Frühjahr 1522 während eines mehrwöchigen Aufenthaltes des Dichters in der Stadt entstanden.⁵ Durch diese Datumsangabe kann eine der vielen Lücken in der Biographie des Cordus geschlossen werden. Bisher war man auf Vermutungen darüber angewiesen, wo er sich nach dem Studium in Ferrara und vor der Tätigkeit als Braunschweiger Stadtarzt, die er 1523 antrat, aufgehalten hat. In zwei neueren Arbeiten wird die Zeitspanne zwischen dem für 1521 bezeugten Studium in Ferrara und der Übersiedlung nach Braunschweig durch die Annahme überbrückt, daß der Italienaufenthalt von 1521 bis 1523 gedauert habe.⁶ Dabei blieb außer acht, daß Cordus weder die Neigung noch die Mittel hatte, sich so lange von seiner Familie und Heimat zu trennen. Der Italienaufenthalt dauerte nur sechs Monate und wurde durch die Promotion zum Doctor medicinae in Ferrara abgeschlossen. Die Reise unternahm Cordus in Begleitung und auf Kosten seines Gönners Georg Sturz. Bereits im Frühjahr 1522 finden wir ihn, wie aus dem Goslarer Stadtlob hervorgeht, wieder in Deutschland— wie ich meine, auf der Suche nach einer festen Anstellung.

In seinem Kurzepos auf Goslar spielt Cordus mit der literarischen Form des Stadtlobs.⁷ Statt dem Leser auf einem Rundgang durch die Stadt ihre Sehenswürdigkeiten vor Augen zu führen, unternimmt er einen Spaziergang, der ihn aus der Stadt heraus auf den Rammelsberg führt. Von dort kehrt er den Blick auf die Stadt zurück. Die gewaltigen Mauern der Stadtbefestigung— das ist sein Eindruck von Goslar. Ohne einzelne Bauwerke, Kirchen oder Plätze hervorzuheben, bewundert und rühmt er allein die wehrhaften Mauern der Stadt. Goslar hatte sich im 15. Jahrhundert, reich durch die Einnahmen aus dem Silberabbau, in der Tat ungewöhnlich stark befestigt. Cordus' Vergleich mit den Mauern antiker Städte, mit Theben und Troja, wirkt deshalb nicht deplaziert, wie sonst derartige Vergleiche im humanistischen Stadtlob. Eigentümlicherweise erfahren wir nichts über die weiteren Vorzüge Goslars oder über seine Bewohner, unter denen es doch "viri illustres" gegeben haben muß, die nach den Erfordernissen der Gattung Stadtlob zu preisen wären. Mit sicherem Gespür aber für das Ungewöhnliche und zugleich Ortstypische läßt Cordus den Leser an einer Bergwerksbesichtigung teilnehmen. Zweifellos stützt sich Cordus auf eigene Erfahrungen; zu genau sind die Angaben über Kleiderwechsel, Leitern, Wasserkünste, Dreck, Gestank und Dunkelheit im Berg-

innern. Cordus selbst verweist auf zwei literarische Vorbilder, von denen er jedoch wenig entlehnt hat: die vergilische Unterweltsschilderung und die mittelalterliche Beschreibung des irischen St. Patricks Purgatoriums. Kritik übt er an einem römischen Autor, mit dem sich deutsche Humanisten bevorzugt auseinandersetzen. Im fünften Kapitel der *Germania* hatte Tacitus die Frage aufgeworfen, ob die Götter aus Zorn oder aus Fürsorge dem Land Gold- und Silbervorkommen vorenthielten. Triumphierend kann Cordus nun auf die Goslarer Metallgewinnung verweisen. Sein Stadtlob geht im zweiten Teil auf die Entdeckung des Silbervorkommens bei Goslar über. Er schildert die Jagden Ottos des Großen in der Gegend und erzählt, wie Ramnus, ein Jagdbegleiter des Königs, im steilen Gelände sein Pferd zurückläßt. Als er es bei seiner Rückkehr losbindet, stellt Ramnus fest, daß das Tier unterdessen mit den Hufen Erde und Steine fortgeräumt und durch sein Scharren einen Erzgang freigelegt hat. Der Herrscher erkennt die Bedeutung des Fundes; er läßt die Metalladern ausbeuten und gibt nach seinem Jäger Ramnus dem Berg den Namen Rammelsberg.

Cordus hat seine Dichtung über Stadt und Silberbergwerk dem Rat der Stadt Goslar zukommen lassen — sicher in der festen Erwartung, für seine poetische Gabe Dank zu finden. Wie dieser Dank ausfiel, können wir im fünften Buch der Epigramme lesen.⁸ Die Epigramme des Euricius Cordus möchte ich als sein poetisches Tagebuch bezeichnen. Sie sind nicht nach sachlichen Prinzipien geordnet, ihre Abfolge scheint vielmehr chronologisch zu sein, d. h. sie sind in der Reihenfolge publiziert, in der sie entstanden. Lagen jeweils 100 Epigramme vor, faßte Cordus sie zu einem Buch zusammen. Im Druck erschienen 1517 die beiden ersten Bücher, 1520 Buch 1–3, 1529 Buch 1–9, postum (ca. 1554) dann Buch 1–13. Die ersten und die letzten Epigramme der einzelnen Bücher sind wohl in Abweichung von der chronologischen Reihenfolge entstanden; mit den Epigrammen, die er an diese exponierten Stellen setzte, dankte Cordus seinen Gönnern. Zehn Bücher (4–13) werden mit Epigrammen auf Georg Sturz eingeleitet; das jeweils 100. Epigramm in den einzelnen Büchern gilt anderen Gönnern und Freunden. Einzig das vierte Buch, das die Italienepigramme enthält, wird durch ein Gedicht auf Sturz sowohl eröffnet als auch abgeschlossen. Diese Sonderstellung ist einleuchtend, hat Sturz doch die Kosten der Reise für Cordus getragen. Das erste Epigramm des fünften Buches erwähnt zwar noch den in Ferrara erworbenen Doktorhut, seine folgenden Epigramme wenden sich aber deutschen Verhältnissen zu. Mit Epigramm 18 des fünften Buches beginnt eine Serie von Gedichten, die sich auf das Goslarer Stadtlob beziehen; sie dürften also im Mai 1522 oder bald danach entstanden sein. Mit großartiger Gebärde dankt Cordus dem Goslarer Rat für seine Förderung der Dichtkunst. So reiche Gabe für so wertlose Verse; solange er dichten könne, werde er den Goslarern seinen Dank abstaten. Eines der nächsten Gedichte macht die Drohung wahr. In einem Zwiegespräch zwischen dem Dichter und einem Freund wird die Höhe des Honorars erörtert.

Cordus läßt seinen Gesprächspartner raten, wieviel den Stadtvätern von Goslar die Verherrlichung ihres Gemeinwesens wert war. Der rät zunächst runde Zahlen, denkt an 100 oder 200 Taler, muß sich aber wiederholt korrigieren lassen. 50?, 40?, 30? — dann weigert sich der Freund, eine noch geringere Summe überhaupt in Erwägung zu ziehen. Als er erfährt, daß dem Dichter drei Taler verehrt wurden, bricht er in die Worte aus

O in perpetuos huic urbi dedecus annos
Et nulla cessans posteritate pudor!

Weitere Epigramme variieren den Vorwurf und geben die Stadt der Lächerlichkeit preis. Warum, so fragt Cordus, bedurfte es einer Abordnung von drei Bürgern, ihm das Honorar zu überreichen? Ein kleines Kind hätte doch mühelos diese Gabe tragen können. Sind denn die Bürger dieser Stadt so schwach? Er vergleicht die Schandsumme von drei Talern mit der Entlohnung, die in Goslar für körperliche Arbeit, etwa einem Steinmetz, gezahlt wird. Wütend errechnet er aus der Relation von Verszahl zu Honorar, daß ein einziger seiner Verse nur Bruchteile eines Hellers wert ist. Von Epigramm zu Epigramm werden die Spottgedichte kürzer, die Pointen konzentrierter und wirkungsvoller; der erste wortreiche Ärger ist von der Suche nach einer ausgefeilten Formulierung abgelöst und scheint verarbeitet. Dennoch handelt es sich bei der Serie der Goslargedichte nicht um Stilübungen. Ihre Veröffentlichung mit der Androhung ewiger Schande sollte auf die Ratsherren anderer Städte einwirken, sich nicht so zu verhalten wie die verspotteten Goslarer. Man hat den aggressiven Ton dieser Gedichte stets gespürt. Spätere Ausgaben der Epigramme, wie die beiden Helmstädter Drucke des 17. Jahrhunderts, haben den Dichter zensiert und die Goslarer Gedichte ohne jeden Hinweis eliminiert.⁹ Um den unverfälschten Cordus zu lesen, muß man auf die seltenen Erstausgaben seiner Werke zurückgreifen; wie Marburg und Berlin beherbergt die Wolfenbütteler Bibliothek einige dieser Drucke.

Zu den sehr seltenen, in die Cordusausgaben nicht aufgenommenen *Carmina* gehört eine weitere Dichtung aus dem Jahre 1522. In ihr feiert Cordus Friedrich den Weisen als Protektor Luthers und Verfechter der evangelischen Wahrheit.¹⁰ Ähnliche Äußerungen zur Reformation finden sich mehrfach in gleichzeitigen Epigrammen des fünften Buches. Im 44. Epigramm z. B. beschreibt er ein Gemälde, das den Heiligen Georg im Kampf gegen den Drachen zeigt. Die "vetus fabula" der Geschorenen, so seine verächtliche Bezeichnung für die Mönche, deutet er folgendermaßen: der Drache ist der alles verschlingende Papst zu Rom, die bedrohte Jungfrau ist die Kirche Christi und der gerüstete Ritter Georg, der ihr zu Hilfe kommt, ist Martin Luther. Mit solchen Äußerungen erwarb er sich nicht überall Freunde. 1523 stand die Stadt Braunschweig keineswegs im Lager der Reformation. Cordus, der mit großen Erwartungen dorthin gegangen war, stieß auf eine Bürgerschaft, die ihm mit Reserve gegenübertrat und seine ärztlichen Dienste in unerwartet geringem

Maße in Anspruch nahm. In den Braunschweiger Mönchen sah Cordus seine Gegner und Konkurrenten. Über Mönche, die als Ärzte praktizierten, hat er sich mehrfach geäußert, so in dem Epigramm 7, 67:

Medicum frequentes feminae monachum petunt.
Nil suspicare: aegros domi viros habent.

In Lessings Fassung:

Frau Trix besucht sehr oft den jungen Doktor Klette.
Argwohnet nichts. Ihr Mann liegt wirklich krank zu Bette.

In die schwierigen Braunschweiger Jahre, die 1527 mit dem Ruf an die Universität Marburg ein Ende fanden, fällt Cordus' Bruch mit Erasmus. In sechs Jahren war aus einem glühenden Verehrer des Erasmus ein Kritiker und Spötter über dessen laue und vorsichtige Haltung geworden. 1519 hatte Cordus auf die falsche Nachricht vom Tode des Erasmus eine Threnodie verfaßt, die bisher als verloren galt.¹¹ Sie gelangte zu Erasmus nach Löwen, der sich bei Cordus mit einem Schreiben bedankte, das dessen höchstes Entzücken hervorrief.¹² In seiner Palinodie, dem poetischen Widerruf der Todesnachricht, gibt er seiner Freude Ausdruck: "Ipse Brabantino mihi scribit Erasmus ab orbe."¹³ Weil Erasmus ihn unter seine Freunde zählt, küßt und herzt er den Brief und betrachtet ihn als seinen größten Schatz. Bei genauerer Betrachtung erweist aber dieser Brief des Erasmus — die Briefe des Cordus sind noch zu finden —, daß sich hier unterschiedliche Temperamente begegnen. Erasmus rät von jeder Polemik ab. Nach seiner Überzeugung weichen die Gespenster der Finsternis von allein vor dem klaren Licht. Es ist nicht nötig, sie zu bekämpfen. Ob er wußte, daß Cordus sich durch Fehden hervorgetan hatte?

Die *Bucolica* des Euricius Cordus, zur Zeit des Erasmusbriefes schon zweimal (1514; 1518) im Druck erschienen, legen vom streitbaren Charakter ihres Autors ein beredtes Zeugnis ab. Die Hirten dieser Eklogen nehmen zu Zeitfragen deutlich Stellung. Die sechste Ekloge ist eine einzige Attacke gegen die Geistlichen; die neunte fragt nach Gründen für die Privilegien des Adels und verweist auf die Gleichheit der Menschen. Derartig sozialkritische Elemente fehlen der fünften Ekloge; sie verarbeitet einen persönlichen Streit des Dichters aus seiner Erfurter Magisterzeit. Ein Hirte berichtet von einem Dichtertwist zwischen dem aufgeblasenen Dichterling Theon und dem sympathischen Hirten Lycidas, in dem wir unschwer ein Selbstporträt des Dichters erkennen. Lycidas trägt mit einem Epithalamium auf Johann von Sachsen den Sieg davon. Sein Gegner Theon, dem man den Diebstahl einer Hirtenflöte nachsagt, rezitiert Verse aus einer *Batrachomyomachia*, die so viele sprachliche und metrische Schnitzer enthalten, daß alle Hirten in Gelächter ausbrechen. Unter Theons Gestalt verbirgt sich der aus Göttingen stammende Magister Thilemann Conradi bzw. Thiloninus Philymnus, der eine lateinische Übersetzung der *Batrachomyomachia* publiziert hatte, die ihm nicht nur Spott

über seine mangelnden prosodischen Kenntnisse, sondern auch den Vorwurf des Plagiats eintrug. 1513 hielt Thiloninus Philymnus ohne Erlaubnis der Universität Vorlesungen in Erfurt ab, offensichtlich mit Rückendeckung durch eine einflußreiche Persönlichkeit, die unter dem Namen Momos versteckt bleibt. Zwischen dem Magister und Cordus wurden Invektiven gewechselt, die in ihrer Schärfe zarteren Naturen wie Mutian und Erasmus nicht behagen konnten. Nach der Vertreibung des Gegners aus Erfurt ruhte der Streit nicht; Cordus replizierte auf dessen Angriffe mit einer *Defensio contra maledicum Thiloninum Philymnium*, einer Sammlung von Epigrammen, zu der sein Freund Eobanus Hessus Vorrede und Nachwort schrieb. Auch Hessus erhebt den Vorwurf des Plagiats gegen Thiloninus und reklamiert für seinen hessischen Landsmann Cordus den Sieg in diesem Streit mit den Worten: "sentiant omnes, quam grave sit Hessos vincere."¹⁴ Dieser Streit, der in keiner Geschichte der Universität Erfurt übergangen wird, hat Cordus zu der Dichtgattung geführt, die seinen Namen berühmt machte. In Epigrammen, die an Martial und anderen Vorbildern geschult sind, greift er beispielsweise den Erasmusgegner Edward Lee an, verspottet er die Bettelorden und einzelne Gegner der Reformation, aber auch den Kanzler seiner Universität und ihm mißliebige Kollegen, wobei er in den letzten Fällen vorsichtshalber statt der wahren fingierte Namen verwendete. Aufmerksame Leser seiner Zeit konnten aber die Gemeinten erraten; vereinzelt finden sich in den Druckexemplaren handschriftliche Notizen, in denen ein solcher fingierter Name entschlüsselt wird. So verspricht die Beschäftigung mit den Epigrammen des Euricius Cordus auch einen Gewinn für die Sozial-, Universitäts- und Reformationsgeschichte.

Anmerkungen

1. P. Albrecht, *Philologische Untersuchungen*, Hamburg 1888 ff.
2. E. Schmidt, *Lessing. Geschichte seines Lebens und seiner Schriften*, Berlin³ 1909, 1. Bd., 97.
3. Euricius Cordus, *Epigrammata* (1520), hrsg. von K. Krause, Berlin 1892, XXIX.
4. Krauses Teiledition (wie Anm. 3) erschien als Heft 5 der von Max Herrmann und Siegfried Szamatólski herausgegebenen *Lateinischen Literaturdenkmäler des XV. und XVI. Jahrhunderts*. Zum Problem der *Bucolica* vgl. jetzt: Gisela Möncke, "Der hessische Humanist Euricius Cordus und die Erstausgabe seines *Bucolicon* von 1514," in: *Daphnis* 14, 1985, 65–98.
5. Es findet sich in: Euricii Cordi Simesusii Germani . . . *opera poetica omnia*, s. 1. (1564). (Universitätsbibliothek Marburg, Sign.: XVI C 351^{tb}).
6. H. Wiegand, *Hodoeporica. Studien zur neulateinischen Reisedichtung*, Baden-Baden 1984, 470; *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, Toronto 1985, Bd. 1, 339.
7. W. Hammer, *Latin and German Encomia of Cities*. Diss. phil. Chicago 1937, 36;

H. Goldbrunner, "Laudatio urbis. Zu neueren Untersuchungen über das humanistische Städtelob," in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 63, 1983, 313-28. J. Blänsdorf verdanke ich den Hinweis auf Properz 4, 1 (Blick auf die Stadt herab) als Parallele.

8. Zu der Belohnung, die Sannazaro für sein Epigramm "De mirabili urbe Venetiis" erhielt, vgl. A. Perosa / I. Sparrow, *Renaissance Latin Verse*, London 1979, 150.

9. K. Krause (wie Anm. 3) XXXII f.

10. *Ad Illustrissimum Principem Ioannem Friderichum Saxoniae ducem, quod et ipse renascentem iam Evangelii synceritatem agnoscit et tuetur Euricii Cordi Gratulatio*, Erfurt 1522 (Universitätsbibliothek Marburg, Sign.: XVI C 351rd); S. Bräuer, "Der Humanist Euricius Cordus und sein neulateinisches Epos *Antilutheromastix* von 1525," in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 85, 1974, 65-94.

11. H.-P. Dilg, "Die 'Palinodia' des Euricius Cordus und seine Beziehung zu Erasmus von Rotterdam," in: *Alma Mater Philippina*, Wintersemester 1971 / 2, 31-34. Über die von mir wiedergefundene Threnodie werde ich in der Festschrift für Paul Raabe (1987) berichten.

12. *Opus Epistolarum D. Erasmi Roterodami*, ed. P. S. Allen, Oxford 1913, Bd. 3, 533, Nr. 941.

13. Cordus (wie Anm. 5) 79v.

14. Krause (wie Anm. 3) V-VIII, XXI-XXV; H. Volz, "Der Humanist Tileman Conradi aus Göttingen," in: *Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte* 65, 1967, 76-116.

Some Images of the Conscience in Emblem Literature

Peggy Muñoz Simonds

The gloss of Romans 2:14–16 in the Geneva Bible informs us that “man’s conscience sheweth him when he doeth good or evil.” During the Renaissance, however, there were three different ways of understanding the workings of this inner moral faculty: as consciousness of past sin, as dread of retribution, or as an interior warning which precedes the rational decision to act against the moral law. Renaissance emblem literature appears to depict all three meanings of conscience, with the third definition more commonly appearing in the late 16th and early 17th century. The essential difference between the first two definitions and the third lies in a shift from the earlier classical belief that man’s reason knows the difference between good and bad and is capable of choosing the path of virtue, to the later Augustinian notion that reason cannot control an already corrupted will and that, since the Fall, all men are sinners anyway, whether they are conscious of it or not. In the latter case, the main function of conscience is to remind the sinner subconsciously of a continuing need for repentance. But, no matter how one defined the conscience or what image one used to symbolize its workings, Renaissance thinkers agreed that conscience could produce extreme psychological effects within the guilty individual. This paper will survey some of the very colorful images in Renaissance emblems portraying the conscience and the way it affects us.

First, the conscience was defined as a mental consciousness of moral wrongdoing that only comes into action after the evil act is committed. The pangs of a bad conscience were, therefore, a form of psychological punishment or remorse which the sinner tried to escape through inner dissociation. According to Renaissance belief, the psyche split in two after immoral behavior, one part of the mind accusing the other of wrongdoing, and the other trying desperately to escape the anguish of remorse. To symbolize such attempts at repressing guilty thoughts, Joachim Camerarius chose the image of a bat in Emblem 89, Book 3, of his *Symbolarum et Emblematum* (1559). The *inscriptio* above

his illustration of a bat in flight reads "Inter utrumque" (Between Both), meaning between day and night and between bird and beast (figure 1). According to the *subscriptio*, "Vita fugit lucem dirae male conscia culpae, / Ut quae avis a sero vespere nomen habet" (The soul flees from the light of a grievous sin, with a bad conscience, / Like the bird which takes its name [*vespertilio*] from the late evening.)¹ Camerarius borrowed his image from Andrea Alciati's earlier Emblem 62 ("Aliud") in which the bird-beast symbolizes, among other things, a man of bad reputation, or more specifically a debtor fleeing his creditors and thus fearing to appear in public during the daylight hours.² This metaphor of the bat fleeing from the light was easily transformed into the idea of a sinner afraid of the knowledge of his own sins.

In his 1564 *Picta Poesis*, Barthélemy Aneau used the mythological image of Ixion bound to a wheel as a fitting symbol of the painful inner dissociation caused by a bad conscience (fig. 2). Under Aneau's *inscriptio* "Sequitur sua poena nocentem" (His own punishment follows the Evil-doer), the *subscriptio* of Emblem 30 states in translation that,

Conscious of his sins, his own heart is his avenger.
 He lives an unwanted life, for he prefers not to live.
 And while he longs for death, he feels his own death-
wounds,
 Yet dies not, but carries his torments with him.
 He thinks that he is his own executioner: he wishes to
 separate himself from himself. But there he stays,
 And constantly revolves like a poor Ixion, both pursuing
 himself and fleeing himself.³

Thus when the faculty of conscience brings to conscious awareness the sense of having behaved immorally, the mind often struggles to escape from this knowledge even as it accuses itself of guilt.

However, successful repression of guilt from one's conscious mind leads directly to madness, according to Nicholas Reusner, who depicts the classical Furies attacking a sinner in Emblem 10, Book 3, of his 1581 *Emblemata* (fig. 3). Under the motto "Quisque suos patimur manes" (Each of Us Suffers Our Own Ghosts), Reusner inscribes the following verse:

Daughters of Stygian Night, three Furies: fearful
Megaera,
 Mournful Alecto and raging Tisiphone—
 They are the observers of crimes and the avengers of
evils.
 Every sin, of which they are advised, they punish
forthwith.
 They inspire melancholy, madness and fear.
 They inflict dire wounds on minds, not bodies.

Thus their serpents, whips and fire-brands are these:
When the sick mind of man can find no rest.⁴

This notion, deriving from the myth of Orestes, that madness was the effect of a bad conscience, unfortunately led to the widespread Renaissance belief that insanity was God's punishment in this world for wrongdoing.

Secondly, conscience was thought to be the faculty which caused the sinner to become fearful of retribution, either here or in the next world. Even those who were incapable of feeling true remorse for their bad deeds succumbed to this terror. Thus Guillaume de la Perrière, whose 1539 collection of French emblems was translated into English by Thomas Combe in 1593 as *The Theater of Fine Devices*, saw conscience as an internal mechanism which prevents the guilty from sleeping (fig. 4). The *inscriptio* of Perrière's Emblem 61 tells us that "The man whose conscience is vnpure, / In his own mind he is not sure." The image of this state is that of a wakeful hare about to be attacked by hounds, and the verse says,

The wicked man whose faults are manifest
Seemes like the Hare still full of feare and dread:
He dares not sleepe nor take his quiet rest.
For doubt before some Iustice to be led.
The honest life who leades is better blest:
He euermore secure may keepe his bed,
The while the wicked studie and deuise
Like fearefull Hares to sleepe with open eyes.⁵

Shakespeare's Macbeth, murderer of sleep, is a good example in literature of the remorseless wrongdoer suffering from such dread. Thus to have a bad conscience is consciously to fear retribution, either from those one has harmed or from supernatural sources, and eventually to succumb to despair.

Mathias Holtzwardt repeats this notion in his *Emblematum Tyrocinia*, first published in 1543. Under the motto "Conscience, a Thousand Witnesses," we see the *pictura* of a fleeing dog with a rattle tied to its tail (fig. 5). The *subscriptio* reminds us that,

Whoever you are — pauper, rich man, happy, wretched,
or in
Whatever condition God wills you to be,
Let your conscience be your guide, so that without fear
You can lay hold of life with a joyful countenance.
For just as, if you inflate a bladder
With a few peas in it and tie it to a dog's tail, he
Will run through the streets, the house, and over the
fields,
Fleeing he knows not what, but still always fleeing,

So he whom conscience troubles can never rest
And is terrified by the threat of any shadow.⁶

Despite the forcefulness of Holtzwardt's image, the moralizing verse offers no remedy for the fear of retribution to be suffered after moral wrongdoing. This appears to be typical of early 16th-century emblems.

Condemned to dread, the sinner soon becomes afraid of everything in the external world. Geoffrey Whitney depicts just such a haunted man in *A Choice of Emblemes*. The terrified wrongdoer with an upraised sword is about to strike his own shadow, while—in the upper lefthand corner of the *pictura*—Jupiter sits on the back of his eagle and throws lightning bolts at the sinner (fig. 6). The first verse of the emblem reads,

The wicked wretche, that mischiefe late hath wroughte,
By murder, thefte, or other heynous crimes,
With troubled minde, hee dowtes hee shalbe caughte
And laeues the waie, and ouer hedges climes:
And standes in feare, of euerie busshe, and brake,
Yea oftentimes, his shaddowe makes him quake.

Then Whitney reminds us of the contrasting Horatian analogy that,

A conscience cleare, is like a wall of brasse,
That dothe not shake, with euerie shote that hittes:
Eauen so there by, our liues wee quiet passe,
When guiltie minds, are rack'de with fearfull fittes:
Then keepe thee pure, and soile thee not with sinne,
For after guilte, thine inwarde greifes beginne.

Whitney cites as the source of his emblem Cato's warning that "Conscius ipse sibi de se putat omnia dici" (One who is conscious of his own guilt thinks that everything proclaims it).⁷

On the other hand, emblem literature also produced multiple images of a sound conscience, that is, the peace of knowing that one has not committed any immoralities and that one is secure in his own virtue. Such images were of course employed by Renaissance emblematisers as moral exhortations to their readers to be virtuous. Instead of threatening mental anguish as a punishment for wrongdoing, these emblems praised the rewards to the psyche of virtue. Be good, they suggested, and you will feel good.

For example, under the motto "Conscientia integra, laurus" (A whole conscience, a bay-tree), Johannes Sambucus compares a good conscience to the laurel tree, which was believed to protect one from lightning or the vengeance of Jupiter, according to Pliny and other authorities. Henry Green translates the complex *subscriptio* as follows:

Spread out flourishing heaven I survey, nor do lightnings
 terrify,
 Though for crime's sake the father hurls them from
 citadels on high,
 Yea even with my leaves I crackle, and although burnt
 Daphne I name, whom the master's love so
 importuned.
 So conscious virtue strengthens, and placed far from
 destruction
 Pleasing my state is to powers above, and long time is
 flourishing.
 Men's voices he never fears, nor the weapons of fire,
 Who hath girded his mind round with snow-bright
 love.
 This mind the raging Eumenides will not distress, nor the
 home
 For the sad and the guiltless overturn'd without cause.
 Even the hoary swan worn out in inactive old age
 Gives forth admonitions, as it sings from a stifling
 throat;
 Pure of heart with its mate conversing, it washes in
 water,
 And morals of clearest hue in due form rehearses.
 Who repents of unlawful life, and whom conscious errors
 Do not oppress, — that man sings forth hymns
 everlasting.⁸

Thus the man who is conscious of virtue rather than of sin faces both life and death without fear or mental anguish. Sambucus also offers the possibility of repentance to the sinner as a means of escape from the fear of retribution. (In 1586 Whitney uses the same woodcut as Sambucus of a man clinging to a laurel tree with Jupiter and a swan in the background for his Emblem 67 [fig. 7].)⁹

Another Sambucus emblem imaginatively compares a good conscience to a rolled up hedgehog presenting its spines to the dangers of the world (fig. 8). The *inscriptio* is “Conscientia mille testes” (“Conscience, a thousand witnesses”). According to the *subscriptio*:

No fitting words injure virtue by their snappishness,
 Nor do any winds disturb the cliffs.
 As the hedgehog holds itself together when harassed,
 And is neither easily harmed nor disturbed by threats,
 So too the mind conscious of the eternal and the true
 Always holds its own against falsehoods.

Bring forth a thousand witnesses and a thousand trials;
 It shrugs them off, if mad rage acts not against it
 within.¹⁰

A good conscience then is actually seen as a defense against the external stresses of life, and it helps to prevent madness. Thus for the Renaissance, virtue rather than expensive psychotherapy can result in sound mental health.

In a similar vein, Florentius Schoonhovius compares a good conscience to the kingfisher or halcyon bird, since "A good conscience is secure in the midst of disasters"—the *inscriptio* of his Emblem 49. The *pictura* illustrates the nest of the halcyon bird floating on a calm sea (fig. 9), while the *subscriptio* says that,

The kingfisher likes to lay its eggs in the midst of a calm sea and, sitting over them, hatches tender chicks and keeps them warm until they know the unaccustomed efforts of flying. Those with innocent souls, unstained by sins, rejoice even in the midst of their enemies; for they have everlasting joy in themselves and in the fortress of their vigorous spirit, which the enemy cannot approach.¹¹

In his commentary, Schoonhovius cites Pliny (Bk. 10, chap. 32) to the effect that "Halcyons or kingfishers build their nests in the midst of the sea, and in mid-winter, at which time the sea is most agitated by the force of the winds. But then the winds die down, and the kingfisher sits for seven days, hatching indeed as many chicks; and since they yearn for food, God generously gives seven more days to the tiny animal so that the chicks can grow. All, therefore, who entrust themselves to the sea observe this phenomenon and call those days 'Halcyon days.' "

Schoonhovius argues further that these birds are a fitting symbol for a good conscience because they stand fast in great depths surrounded by both friends and foes. But the conscience is also like a huge rock:

a rock rising in the midst of the sea, planted with the deepest roots, whose summit the waves cannot even reach, is battered by them below, not so that they disturb it but that they themselves are broken up. The Poets tell us that the top of Olympus is always quiet, because it is higher than the force of winds and weather can reach: thus too, a good conscience is too sublime and lofty to feel the calumnies of unjust men.

Perhaps the most curious metaphor used by Schoonhovius in his commentary is his comparison between a good conscience and the drug Nephenthe, which according to Homer dispels all sadness and anxiety: "And surely it follows of necessity that wherever a pure spirit is, there God is, and wherever God is, there is paradise, there is heaven, there is true happiness."¹² Thus a good conscience equates both with safety amid dangers and with inner joy, and the two states are known consciously by the virtuous man or woman. In other words,

a good conscience is a natural tranquillizer which results in a socially acceptable euphoria.

By the late 16th century, however, some Renaissance writers understood the conscience to precede consciousness as an inner guide to human understanding and thus to human behavior. The third definition of conscience, therefore, is that of an innate moral sense given to us by God in conjunction with reason. For example, in his *A Discourse of Conscience* (1596), the English Calvinist William Perkins argues that conscience is "a natural power, faculty, or created quality, from which knowledge and judgement proceed as effects."¹³ Once conscience is thought of as a subconscious faculty that helps reason to determine consciously what is virtuous or not virtuous rather than as our knowledge of past good or evil behavior, it becomes obvious to some 17th-century emblematisers that a true Christian can never actually be in the halcyon state of good conscience described by Schoonhovius. Since the Fall of Adam, all men have been sinners, wandering naked in a moral wilderness, their inward parts gnawed at by the serpents of lust and guilt—or so Henry Peacham depicted the human condition in his "Icon Peccati" emblem (fig. 10), which is directly borrowed from Cesare Ripa's *Iconologia* (1603). Peacham's verse reads as follows:

A young man blind, black, naked here is seene,
 Ore Mountaine steepe, and Thornie Rock to passe,
 Whose heart a Serpent gnawes with surie teene,
 Another's wound about his wast; alas,
 Since Adam's fall, such our estate hath bin
 The liuely picture of our guilt and sinne.

His age denotes youthes follies and amisse,
 His blindnes shewes, our want to wisdomes sight;
 Sinnes deadly waies, those dang'rous steps of his,
 His nakednes, of grace depriued quite:
 Hell's power the Serpent, which his loines doth girt
 A Conscience bad, the other eates his heart.¹⁴

Taking St. Augustine very literally, the Protestant emblematiser shares the saint's belief that the human psyche is naturally corrupted and can only be saved through divine grace; thus one image of a bad conscience for Peacham is the serpent of Eden.

Peacham also suggests that there is a cause and a remedy for such suffering in his emblem of the stricken deer, "Nusquam tuta" (Nowhere safe). The *subscriptio* is based on a Latin verse (bk. 1.15) from the *Basilikon Doron* by James I:

Dictaeus volucris quam fixit arundine pastor
 Cervae fugit, nullis convalicura locis;
 Conscia mens sceleris quem torquet, vbique pererrat,
 Vulnere neglecto quod miser intus alit.

Peacham's version of this Petrarchan image (fig. 11) states that,

The silly Hind among the thickets greene,
 While nought mistrusting did at safetie goe,
 His mortal wound receiud with arrow keene
 Sent singing from a Sheepeheard's secret bowe;
 And deadly peirc'd, can in no place abide,
 But runnes about with arrow in her side.

So oft we see the man whome Conscience bad
 Doth inwardly with deadly torture wound,
 From place to place to range with Furie mad,
 And seeke his ease by shifting of his ground
 The meane neglecting which might heale the sinne,
 That howerly ranckles more and more within.¹⁵

Thus the pangs of conscience are lovingly sent by the good shepherd Christ to drive man toward the means of his salvation.

The stricken and thirsty stag in Emblem 16 of Daniel Heinsius' 1606 *Emblemata amatoria* finally drinks from a stream and thus recreates himself, an emblem suggestive of the saving power of God's love for the guilty soul. According to the *subscriptio*,

As the frigid stream refreshes the weary stag,
 When the wild tumult of the chase permits it,
 So too you are able to refresh the weary; but
 You act by a greater stream: you exhaust and also
 refresh in the same way.¹⁶

Similarly, the remedy-seeking stag of Herman Hugo's *Pia desideria* (1628) depicts Anima on the back of a wounded deer which leaps toward the fountain of salvation, an image employed as well by Francis Quarles in 1635.

In conclusion, some emblematisers of the late 16th and early 17th centuries pictured the pangs of conscience as an internal warning of sinfulness in all men—a warning even to those who considered themselves virtuous, since all men and women shared in the Fall of Adam and Eve. Evidently, it was becoming apparent that the classical idea of *virtu*, so celebrated by the humanists, was not really applicable to the Renaissance Christian. No matter how noble he might strive to be in his external life, internally he was always guilty, a helpless party to the universal Fall of Man, and thus to the pangs of an uneasy conscience.

Johann Mannich sums up this view of the human condition in a 1624 emblem based on 1 Corinthians 4:21: "What will ye? shall I come unto you with a rod or in love, and in the spirit of meekness?" The *pictura* illustrates a man and a dog sleeping. To their right, a hand wields a bundle of rods and, to the

30 PICTA
 SEQUITUR SVA POENA
 NOCENTEM.



Fig. 1. Camerarius



CONSCIVS offerarum, animas q; suis sicut
 Vitit in multa vita: cum vivere nolit.
 Cumque moti exoptet, sua mortis Evincta sentit.
 Nec tamen emoritur: sed fert sua termina secum.
 Carnificemque sui eam seipsum sentiat: a se
 Vult abesse quidem. Sed adest, & sique rotatur
 Ut miser Ixion. Et sequiturque fugisque.



Fig. 2. Anceau

Quisque suos patimur manes.

EMBLEM A X.



Fig. 3. Reusner

EMBLEM LXI.

The man whose conscience is vnpure,
In his owne mind he is not sure.



Fig. 4. Combe



Fig. 5. Holzwart



Fig. 6. Whitney

EMBLEMA TA.

Cæsaris tibi rebus seruis, secreta tueri.
E ambabunt igitur presentes se atque nepotes.
 Confidentia mille testes.

Ad Ioan. Xhefabillerum Cubicularium Cæsaris.



VIRTUTEM nulla violant mordacibus apie

Linguae, nec imper qualibet aura ciet.
Colligit ut sese cum insuria vexat echinua,
Ne leuiter nocent, commoneatque minae;
Et aud secum æterni, ac veri mens conficia contra
 Mendaces propria sepe tuerit ope.
Obediæ testes mille, atque pericula mille,
Negligit, insensu in furor inuau agit.

Nuf-



Fig. 7. Whitney

Fig. 8. Sambucus



Fig. 9. Schoonhovius



Fig. 10. Peacham



Fig. 11. Peacham



Fig. 12. Mannich

left, another hand holds out a light (fig. 12). The circular *inscriptio* reads, "Mor-det Mens Conscia Tandem" (Conscience Eventually Bites). However, the emblem as a whole suggests that conscience is two-fold: it can be either a scourge or the light of salvation. Indeed, Mannich also directs the reader's attention to the text for the third Sunday after Trinity, Luke 15, in which Jesus gathers together the publicans and the sinners to hear his hopeful parable of the lost sheep. The *subscriptio* of the emblem explains the picture:

Here he lies snoring while sleep floods through his body;
 But how quickly will he wake up when the dog barks?
 When the law summons you out of your sleep for your
 sins, rise up; take hold of
 The light of the Evangelist: thus you will be saved.¹⁷

The word "Lucem" or light is of course a pun on the name of the Evangelist Luke, whose words, the pious emblemast believed, could transform the anguish of a guilty conscience into a lover's joy. For Mannich, the unconscious terrors of the night, or the apparently inescapable fears of a guilty conscience, are actually loving messages from the diety to the unconscious mind of fallen humanity that the conscious mind can find comfort and intellectual enlightenment in the Gospels, if it so chooses.

Montgomery College, MD

Notes

1. Joachim Camerarius, *Symbolorum et Emblematum* (Nuremberg, 1559), bk. 3, p. 89. Unless otherwise noted, all translations from Latin to English in this paper are by Roger T. Simonds.

2. See Emblem 62 by Andrea Alciati, *Emblemata cum Commentariis* (Padua, 1621), p. 281.

3. Barthélemy Aneau, *Picta Poesis* (Lyons, 1564), p. 30. An earlier edition appeared in 1552.

4. Nicholas Reusner, *Emblemata* (Frankfort, 1581), p. 116.

5. Thomas Combe, *The Theater of Fine Devices* (London: Richard Field, 1614), sig. E4 verso.

6. See the Huntington Library copy of Mathias Holtzward, *Emblematum Tyrocinia: sive Picta Poesis latinogermanica* (Strassburg: Bernard Jobin, 1581), sig. J3.

7. Geoffrey Whitney, *A Choice of Emblemes* (Leyden: Christopher Plantin, 1586), p. 32.

8. Henry Green, *Shakespeare and the Emblem Writers* (London: Trubner & Co., 1870), pp. 422-23.

9. Whitney, p. 67.

10. Johannes Sambucus, *Emblemata* (Antwerp: Christopher Plantin, 1576), p. 221.

11. Florentius Schoonhovius, *Emblemata* (Gouda, 1618), p. 147.
12. *Ibid.*, p. 148.
13. William Perkins, *A Discourse of Conscience* (Cambridge: John Legate, 1596), p. 2.
14. Henry Peacham, *Minerva Britannia* (English Emblem Books No. 5, Scholar Press, 1612), p. 146.
15. *Ibid.*, p. 4.
16. Heinsius, Daniel *Emblemata amatoria* (Amsterdam, 1606), p. 16.
17. Johann Mannich, *Sacra emblemata* (Nuremberg: John Frederick Sartori, 1624), p. 26.

Latin Translations of Ronsard

Malcolm C. Smith

From the outset of his career, Ronsard repeatedly claimed that he would enjoy worldwide renown for his poems.¹ However, he was sufficiently realistic to acknowledge that Latin translations of these poems contributed significantly to his fame. He took a pride in these translations, as can be seen from remarks he addressed to Henry III about translations of *L'Hydre deffaict*, a 1569 poem in praise of victories over the Reformers:

[Ronsard] vous fit un tel hymne,
Que l'arrogance Grecque, et la grandeur Latine,
Le voulurent tourner, et sema par ses vers
Vostre nom admirable en ce grand univers.²

While he does not appear to have produced Latin translations of his own poems (curiously, as he did write a fair amount of Latin poetry), he at least once expressed delight at the efforts of a translator of his poems.³

Ian McFarlane has established a very valuable checklist of Latin translations of Ronsard which comprises 41 items published between 1555 and 1596 in the works of Ronsard and in sixteen other publications. He lists also a further 32 translations extant in manuscript, all but two of them in the British Library's manuscript of translations by François de Thoor.⁴ I shall be mentioning eighteen more translations of poems or parts of poems which I have seen in six separate publications, another publication (which I have not seen) containing a number of translations of passages of the *Franciade*, an unknown manuscript translation, and finally two more translations which could well have been printed but which no-one seems to have located. My survey, like McFarlane's, is chronological by date of publication.

In 1558, there appeared Jean Dorat's translation, into 164 lines of Latin verse, of Ronsard's *Exhortation au camp du roy*. The pamphlet in which it appeared is titled *Ronsardi exhortatio ad milites Gallos*. This translation is not unknown, for Ronsard's most famous editor, Paul Laumonier, referred to it, but McFarlane

only mentions the 1586 edition in Dorat's *Poematia*. The 1558 edition is important in that it appeared while the material in the poem was still topical. Laumonier observed that the French poem was composed in the last week of August 1558, when a decisive battle between the French and the Spanish was anticipated, and he surmised, very plausibly, that the Latin translation was composed for the benefit of foreign troops in the French army.⁵

Another political poem translated into Latin was the *Priere à Dieu pour la victoire* (1569). In this case, the French text and the Latin translation (which is in 147 lines by Antoine Valet) were published on facing pages of the same pamphlet. Here, again, the material is topical, dealing with an imminent battle in the third civil war. The importance of topicality is illustrated by the fact that by the time this prayer for victory was printed, the victory itself had materialised (at Montcontour on 3rd October), and so the astute printer, Gervais Mallot, altered the title to *Chant triumphal sur la victoire*.⁶

Another 1569 publication containing a Latin translation of Ronsard is Scévole de Sainte-Marthe's *Les premieres oeuvres [. . .] qui contiennent ses Imitations et Traductions recueillies de divers Poëtes Grecs et Latins*, wherein Sainte-Marthe translates a sonnet by Ronsard dedicated to Jodelle.⁷ According to Claude Faisant, Sainte-Marthe also translated several passages of Ronsard's *Franciade*. Faisant does not give details of these translations other than that they appeared in a volume titled *Poetica paraphrasis [. . .] Sylvarum libri II*, and that they were prefaced by a poem titled *In versos aliquot ex P. Ronsardi Franciade latinos a se factos*, of which he cites an extract.⁸ The relationship between Sainte-Marthe and Ronsard was clearly a very cordial and mutually admiring one.⁹

In 1571, there appeared Barthélemy Faye's *Energumenicus* and *Alexicacus*, two books on exorcism published in one volume. Faye's purpose was to refute the claims of the Reformers. The *Alexicacus* contains a Latin translation from Ronsard's *Continuation du Discours des miseres*. The passage is cited to make the point that if Catholic pastors had cared for their flocks, the heretical "wolves" would not have wreaked such havoc. The same work contains, as part of the peroration, a translation from the *Remonstrance au peuple de France*. Ronsard is cited, I would think, not just because his material is apposite, but also because his renown as a Catholic controversialist lent impact to Faye's case. Faye himself is the translator of the extracts.¹⁰

The next Latin translation offers a further example of the use of Ronsard's text to make an ideological point — and a particularly interesting example, for it concerns use of his text by his political and religious adversaries, the Reformers. The unidentified author of a compilation published in 1574 and titled *Dialogi ab Eusebio Philadelpho cosmopolita in Gallorum et caeterorum nationum gratiam compositi* cites, in a total of 109 lines of Latin verse, seven extracts from Ronsard's *Franciade*.¹¹ The author presents Ronsard's denunciations of Childeric and Chilperic as though these passages had been intended to be attacks upon Charles IX, and he presents Ronsard's indictment of Brunhilda as though his

“real” target had been Catherine de Médicis.¹² The translator is not named: he might well be the unidentified author of the rest of the book. This book—a French version also appeared—was issued by the Reformers in the aftermath of the St. Bartholomew’s Day massacres. It is virtually inconceivable that Ronsard intended the passages of the *Franciade* to be read as attacks on the court, even though he almost certainly deplored the massacres and was also capable of conveying political messages allusively.¹³

In 1614, a Latin translation of Florimond de Raemond’s history of the Reformation appeared in Cologne. Raemond, like his friend Michel de Montaigne, read Ronsard’s poems against the Reformers and, like Montaigne, cited them in his own work. Raemond had cited six extracts from Ronsard in his *Histoire de l’herésie*, and they are rendered into rather laborious Latin by an unnamed translator. Four of the six translated passages are from poems by Ronsard against the Reformers, and there is again a highly apposite integration of Ronsard’s own defence of the Catholic faith into the work of another polemicist.¹⁴ The total length of the Latin text is 41 lines.

I can add just one more item to McFarlane’s list of manuscript translations. It is a highly interesting one, since the poem by Ronsard upon which it is based is lost. It is titled *In tumultum cordis Francisci Lothareni Ducis Guisiaci Ex Gallico P. Ronsardi*, and reads as follows:

Guisiade iacet hic Francisci cor Lothareni,
 Illius invicti magnanimique ducis.
 Cor, Gallorum in quo vitae spes omnis, et omnis
 Spes rebus dubiis certa salutis erat.
 Cor nunquam trepidans ad aliqua pericula, et hostes
 Usque sua cogens vis trepidare metu.
 Cor, quod pro patriisque focus dum pugnat et aris
 Vi vincens, victis victima fraude cadit.
 Tale cor haud iacet hic breve mole, sed ampla capaxque
 Omnis virtutis consiliique domus.
 Denique cor iacet hic centena quod intus habebat
 Corda sua, et populi non numeranda sui,
 Hoc quae cuncta uno cum corde sepulta iacerent
 Si possent uno cuncta iacere loco.
 Quod quia non licuit, non cor, sed cordis inanis
 Umbra sub hoc vacuo marmore clausa latet.
 At cor Guisiaci verum Ducis omnia corda
 Gallorum, vera et viva sepulchra tegunt.

The manuscript, which is in the Bibliothèque Nationale in Paris, does not identify the translator.¹⁵ It is very plausible that Ronsard did indeed compose the epitaph on which this translation is based, for two other epitaphs of François de Guise by him are known.¹⁶ The assassination of Guise in 1563 was an im-

portant political event (he had been a member of the Catholic "Triumvirate" which opposed the Reformers in the Civil War of 1562), and so we have here another politically-motivated translation.

The texts we have reviewed are "new" translations of Ronsard which I have been able to locate. Two others can be shown to have existed, but have so far eluded me. A first, a translation of *L'Hydre deffaict*, is mentioned by McFarlane, but he refers only to a footnote in Laumonier's *Ronsard poète lyrique* where the trail ends, since no source is cited there for the existence of the translation.¹⁷ However, there is evidence that this translation existed, and it is the passage in Ronsard, mentioned earlier, expressing pride in Latin and Greek versions of the poem. The obvious place to look for these translations is the collection of Greek, Latin and French poems in which the *Hydre* itself was first published, but it does not contain them.¹⁸

A second translation of Ronsard which undoubtedly existed is Charles Utenhove's version of Ronsard's elegy dedicated to Paul de Foix. Evidence that it existed is threefold. Firstly, in a sonnet in his *Xenia* of 1568, Utenhove suggests the immortality of Ronsard's elegy to Foix would be assured by Greek and Latin versions (though, conscious no doubt of Ronsard's feelings, he hastily added that Ronsard's French would be immortal anyway).¹⁹ Secondly, Ronsard published the elegy in his *Elegies, Mascarades et Bergerie* (1565), a book designed to improve relations between France and England (Foix was an ambassador in England), and Utenhove, who lived in England, undertook a similar assignment in his *Xenia* (1568): nothing is more plausible than that Utenhove should have translated Ronsard's praise of the ambassador for an English audience.²⁰ Thirdly, and conclusively, a letter from Utenhove to Ronsard says he is sending him a translation of an elegy dedicated to Foix.²¹ It is very curious that it was not published in the 1568 *Xenia*.

Among the reasons why so many contemporaries translated Ronsard, two are highly significant.²² One is that the content of Ronsard's poems was very often felt to be sufficiently important, on political or religious grounds, to require translation. Indeed, this paper, by drawing attention to many new translations of political and religious works, has significantly altered McFarlane's profile of the *corpus* of translations—especially when one bears in mind that many of the new translations mentioned here are of very long poems. And the second motivation for translations is the fascination with the poet's own excellence, the desire to emulate an acknowledged master, the feeling that translation of such a gifted poet could only extend and refine one's own talents. One of the translators we have looked at, Scévole de Sainte-Marthe, develops this thought in a poem about his translations of Ronsard:

Ad Petrum Ronsardum

Aemula dum Latiis Ronsardi Gallica nostri
Conor ego in Latiis vertere scripta modos,

Me vis maior agit solito, ignotasque per aeres
 Abripit hinc tanti spiritus ille viri.
 Quique prius proprio cum plectra furore moverem,
 Vix bene sum notae serpere visus humi,
 Summa feror super astra: iuvat quoscumque poëtas
 Despicere, & sacri pectinis esse patrem.
 Sic olim aetheriis aquilae dum Regulus alis
 Suscipitur, reliquas despicit altus aves.²³

Thus, while Latin translations contributed powerfully to the international renown of Ronsard, they did no less for the renown of his translators.

Royal Holloway and Bedford New College, London

Notes

1. See Ronsard, *Oeuvres complètes*, ed. P. Laumonier, I. Silver, and R. Lebèque (S.T.F.M.), 20 vols. (Paris, 1914-1975), 1:73 (cf. 77), 204; 2:99-100; and cf. 1:165, 3:161 (references to Ronsard here, unless otherwise indicated, are to this edition), and my edition of his *Discours des miseres* (T.L.F., Genève, 1979), pp. 203-4, note to line 1022.

2. Ronsard 17:22.

3. See I. D. McFarlane, "Pierre de Ronsard and the Neo-Latin Poetry of His Time," *Res Publica Litterarum*, 1 (1978):192, who notes a contemporary comment on a translation of Ronsard by Antoine de Gouvea: ". . . in qua vel Ronsardo iudice Gallicas elegantias salesque non aequavit modo, sed superavit." Coming from Ronsard, that is praise indeed. The translation is titled *Antrum Maedonium ex Gallico Ronsardi expressum*.

4. McFarlane, 203-5; see also P. Bergman, "Les poésies manuscrites de François et Raphaël Thorius," *Mélanges Paul Thomas* (Bruges, 1930), pp. 29-38.

5. The pamphlet (published in Paris by André Wechel) also contains a poem by Dorat titled *Ad Ronsardum et eius Musas* ("Vestrum erat, ô Musae, pacem suadere, nec arma [. . .].") The copy I used is in the Bibliothèque Nationale, Paris (Ye 494); others are mentioned in A. Pereire's "Bibliographie des oeuvres de Ronsard," *Bulletin du Bibliophile*, nouv. sér. (1939), 18:211, n. 3, and there is one at Harvard University. The translation begins, "Quod dudum optastis contingere tempus, id ultro [. . .].") For the French text, see Ronsard, 9:1-11 and cf. ix-x.

6. Copies are in the Bibliothèque Nationale, Paris (Rés. Ye 1136 and Inv. Yc. 1759) and British Library (11474 h 27 [12]); see my article, "An Early Edition of a *Discours* by Ronsard," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 28 (1966): 682-84.

7. The book was published in Paris. I used the British Library's copy (241 k 27 [1]). The translation of Ronsard is at 101^{vo}; the original is in Ronsard, 10:80 (*Second livre des meslanges*, 1559). The translation is mentioned by Guillaume Colletet: see his *Traité de l'épigramme et Traité du sonnet*, ed. P. A. Jannini (Genève and Paris, 1965), pp. 237 and 241-42 (the page reference in Sainte-Marthe which Jannini gives is erroneous).

8. See C. Faisant, "Un des aspects de la réaction humaniste à la fin du XVI^e siècle: la paraphrase latine des poètes français," in P. Tuynman, G. C. Kuiper and E. Kess-

ler, eds., *Acta Coeventus neo-Latini Amstelodamensis* (München, 1979), p. 365 and notes 19 and 20. Faisant does not give the date of publication of Sainte-Marthe's *Poetica paraphrasis* (where, he notes, the *Franciade* translations are at 37^{vo}). The poem which pre-faced the *Franciade* translations (*In versos aliquot . . .*), and of which he cites a short passage, is the one published in collected editions of Sainte-Marthe with the title *Ad Petrum Ronsardum* (see note 23). The *Franciade* translations are not in the later editions of Sainte-Marthe that I have consulted (*Les oeuvres*, Paris, 1579, B.L. 640 k 3 [2]; *Poemata*, Augustoriti Pictonum, 1596, Bibliothèque Nationale Yc 1698; *Poemata et Elogia*, Augustoriti Pictonum, 1606, B.L. C 65 bb15; and *Opera latina et gallica*, Lutetiae Parisiorum, 1633, B.L. C 108 e3).

9. See Ronsard, 15:85; 18:489-90 and, for Sainte-Marthe's admiration for Ronsard, P. de Nolhac, *Ronsard et l'humanisme* (Paris, 1966), pp. 194-96 and 240-42.

10. He points this out when introducing the first translation, and in a manuscript not at the beginning of the British Library's copy. On Faye's book (Lutetiae, 1571, B.L. C 46 c 7), see the late D. P. Walker's excellent book, *Unclean Spirits: Possession and Exorcism in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries* (London 1981), pp. 19-28. It was Professor Walker who drew my attention to Faye's translations of Ronsard. They are found respectively on pages 172-73 and 396 of Faye's book, and they are of lines 351-68 of the *Continuation* and 185-90 of the *Remonstrance* (pages 99-100 and 114 respectively in my edition of Ronsard's *Discours*).

11. The publication appeared under an Edinburgh imprint and in two parts. I used the British Library's copy (1059 a 11 [1]); the translation of Ronsard, with a commentary on the supposed meaning of the passages, is in t.I, 75-81. The tract has been attributed to F. Hotman and H. Daneau jointly (see an article by M. Ishigami in *Bulletin de la Société des amis de Montaigne*, 1976) and to N. Barnaud (see Haag, *La France protestante*, 2^e éd., I, 844). A French version also appeared (*Le reveille-matin des François et de leurs voisins, composé par Eusèbe philadelphie cosmopolite en forme de dialogues*, 2t. [Edimbourg, 1574], B.L. 1059 b 18 [1]); it contains Ronsard's original French (109-14).

12. The passages are from the fourth book of the *Franciade*, successively lines 1557-68; 1599-1626; 1633-50; 1324-68; 1379-82; 1423-32 and 1439-46 (all in vol. 16 of Laumonier's S.T.F.M. edition). On the interpretation of these passages as satire of Charles IX and Catherine, see F. Charbonnier, *La Poésie française et les guerres de religion (1560-1574)* (Paris, 1920), pp. 353-59; K. Cameron, "Ronsard and Book IV of the *Franciade*," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 32 (1970): 395-406; and N. Cazauban, "La 'tragique peinture' du premier dialogue du *Réveille-matin*" in *Etudes seiziémistes offertes à V. L. Saulnier* (Genève, 1980): 336-38.

13. On Ronsard's allusiveness, see my article, "The Hidden Meaning of Ronsard's *Hymne de l'Hyver*," in *French Renaissance Studies in Honor of Isidore Silver* (Lexington, 1974), pp. 85-97 and studies mentioned there.

14. See *Historia de ortu, progressu et ruina haereseon huius saeculi*, 2 t. (Coloniae, 1614), B.L. 4571 b 10. The translations of Ronsard are as follows: 1:127, a translation of Ronsard, 11:172; 2:197, translation of Ronsard, 12:180, lines 155-65 (ending at "Vivent après leur mort"); 2:209, translation of 12:181, lines 179-84; 2:378, translation of 11:84, lines 397-400; 2:380, translation of 11:23, lines 79-80; and 2:419-20, translation of 11:47-48, lines 201-8. The original passages from Ronsard's *Discours* are found also in my edition, pages 208, 125, 66 and 90. The translations of Ronsard were doubtless done by the translator of the whole book, whom I cannot identify (the publisher, in a prefatory note, simply says "totum hoc opus in Latinam linguam [. . .] ut converteretur atque hac forma excuderetur curavi"). The undeserved neglect from which Raemond suffers will in due course be rectified by Lionel Swain's London Ph.D. thesis.

15. Manuscripts latins, 8139, 121^{vo}.

16. See the *Prosopopée de feu François de Lorreine duc de Guise* (13:299-300) and an *Építaphe de François de Lorraine, duc de Guyse* (18:334-35).

17. See McFarlane, 204, footnote, and P. Laumonier, *Ronsard poète lyrique*, 2^e éd. (Paris, 1923), p. 243, n. 3. These scholars attribute the translation to Dorat, but I do not know on what evidence.

18. The work is *Paeanes Sive Hymni in triplicem victoriam, felicitate Caroli IX. Galliarum Regis invictissimi, et Henrici fratris, Ducis Andegavensis virtute partam*, Ioanne Aurato et aliis doctis poëtis auctoribus (Lutetiae, 1569), Houghton Library, Harvard, FC5. D 7267. 569 p.

19. See his *Xenia, seu Ad illustrium aliquot Europae hominum nomina, Allusionum liber primus* (Basiliae Rauracorum, 1568), B.L. 11475 b 44, p. 85.

20. On the diplomatic role of the *Elegies, Mascarades et Bergerie*, see my "Ronsard and Queen Elizabeth I," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 29 (1967): 93-119.

21. See Nollhac, *Ronsard et L'humanisme*, 217-18. The relationship between Ronsard and Utenhove is discussed by W. Janssen in *Charles Utenhove, sa vie et son oeuvre (1536-1600)* (Maastricht, 1939), 31-35, but although he declares (32) that Ronsard translated the elegy to Foix into Latin, he gives no source for this, and none of the manuscripts he cites in his bibliography (75-79) appears to contain it. Utenhove's translation of part of Ronsard's *Discours à Monseigneur le Duc de Savoie* (9:157), published in the *Xenia*, is in McFarlane's list.

22. Scholars have pointed to other reasons for translating Ronsard: the desire to make his poetry available to foreigners, to put his poetry into a "durable" language and help make it immortal, the feeling that Latin was a more appropriate medium for serious subjects, and the simple desire to "show off" (see McFarlane, "Pierre de Ronsard . . .," 197, and cf. G. Demerson, *Dorat et son temps, culture classique et présence au monde* [Paris, 1983], pp. 28-29).

23. *Poemata*, Augustoriti Pictonum (1596), B.Nat. Yc 1698, 230.

Le "De matriti sordibus" de Juan de Iriarte (1702-1771) et les courants d'idées de son époque

Alan Soons

Le genre des *laudes urbium*.

Dans la littérature latine les poèmes à la louange des villes sont assez nombreux, dès celui d'Ausone, *Ordo urbium nobilium*, du IV^e siècle. On pourrait signaler la *Laudatio Florentinae urbis* de Bruni, la *Cléopolis*, au sujet de Paris, de Quintianus Stoa, et l'*Urbis Olisiponis descriptio*, de Damião de Góis, entre une foule d'autres à la Renaissance. On remarque d'habitude dans les poèmes latins de ce genre (1) un récit de la fondation de la ville, dans un cadre géographique et, au besoin, mythologique; (2) une caractérisation de ses habitants, et de leurs activités; (3) une description de ce qui survit, ruines ou monuments, de l'antiquité; et (4) une éloge des ses institutions et de son prince. Au cours du XVI^e siècle on devine un nouveau courant: de temps à autre on trouve le parallèle établi entre la vie de la cité et celle de l'être humain: essor, prospérité, déclin, et enfin mort.

Ce genre de poème se trouve dans l'antiquité tardive déjà associé au thème de la louange des monarchies. Le *De aedificiis* de Procope vante ainsi les oeuvres impériales, tandis que la *Laus Stilichonis* de Claudien insiste sur la cité de Rome comme symbole du principat, ayant son lieu privilégié dans la civilisation. On pouvait alors chercher encore Rome à Rome. On découvre chez les hymnodes chrétiens une nouvelle préoccupation, celle des sépultures des martyrs, et leurs reliques comme ornement nonpareil d'une ville antique.

Le genre, semble-t-il, n'a néanmoins jamais été transposé comme les autres dans les *Argumenta ludicra* de la Renaissance et du XVII^e siècle. Les poèmes, tels ceux de Stigliani, de Blainville et de Waleff qui nous occuperont plus tard, et qui entrent sous ce signe, sont toujours en langue moderne. De là peut-être qu'on doive classer le poème qui nous intéresse, le *De Matriti sordibus* d'Iriarte, provisionnellement comme une longue digression prenant sa racine dans quelque hypothétique *encomium Matriti* tronqué, d'argument essentiellement sérieux.

L'auteur Juan de Iriarte.

Notre poète est né à Puerto de la Cruz de Orotava, dans l'île de Tenerife, en 1702. Très jeune il arrive à Paris pour faire ses études au Collège de Clermont, ensuite à celui du Cardinal Lemoine et celui de Louis-le-Grand au temps qu'y enseignait le Père Porée. Il étudie sa rhétorique à la Santé, puis après une courte visite à Londres il arrive à Madrid, où il commence à faire partie du personnel de la nouvelle Bibliothèque Royale, fondée en 1712. Il suit en même temps la carrière d'instituteur de latin et de rhétorique dans les maisons duciales de Béjar et d'Alba. On se souvient qu'il aura inventé une espèce de jeu de damier, avec quelque deux cents cases, pour mieux enseigner le latin aux jeunes nobles (et *pari passu* les préceptes de la morale). En 1732 il devient bibliothécaire, un poste qu'il détient jusqu'à sa mort en 1771.

Entre ses oeuvres sont dignes de mention ses nombreux épigrammes en latin, divisés entre religieux et autres; des poèmes plus ambitieux, toujours en latin, sur les mécénats de Ferdinand VI et son frère Charles III; sur un monument qui honore la défense de La Havane contre les Anglais; sur la tauromachie et aussi sur un célèbre toréro de l'époque; et enfin notre poème, signalé dans l'édition posthume de ses pièces fugitives comme "un long fragment de poème, écrit avec beaucoup de grâce et de bienséance, qui peint l'ancienne malpropreté qu'on a vue durant ce règne [c'est-à-dire celui de Charles III] disparaître des rues de Madrid." Il s'agit d'une oeuvre de 234 hexamètres.

Ce que dit le poème.

L'invocation est dirigée, comme il est juste, à Apollon, Musagète mais aussi dieu médecin qui préside les lustrations des villes polluées:

Tua numina supplex
posco, pater Vatum, medicae pater artis Apollo.
Coelesti medicata manu concede benignus
balsama, vitali quorum munitus odore,
per medias impune ferar tota urbe mephites. (40-44)

Madrid, l'Espagne a eu sa renommée et ses héros,

. . . regnatricem orbis, pompae regalis alumnam,
vestibulum coeli centeno Hispanica hiatu
Fama crepat. Tenet Hesperias haec credula mentes
relligio, quam, pro patriis ceu militet aris,
fortiter arrepta defendat quisque machaera. (46-50)

Mais voici qu'un *novus hospes* (53) se voit obligé à patauger par les rues de la capitale entre la pourriture et des meutes de chiens féroces. Cela provoque

la risée de la *sordidula plebs* (66), les seuls êtres humains qui apparaissent, et encore à peine, liés par une épithète au titre du poème, dans le fragment. De tous les côtés il n'y a qu'ordure, et il est bien difficile de trouver au dessous la terre ferme. On est obligé de se hausser de souliers ridicules, *camelinus cothurnus* (83) pour se protéger. Voici des immondices de toutes les couleurs, impossibles à décrire:

Ipsa horret calamus, calamo niger obstupet humor
pendulus, et iussas tenuit perarare figuras,
non satis obscuro metuens rem pingere visu.
O mihi si calamum detur Stygialibus undis
tingere! (125-129)

Seule l'évocation des terreurs de l'ancienne mythologie—l'Averne, l'Orcus, le Cocyte, l'Érèbe, les Furies—en saurait communiquer une vague idée (153-158). Des bêtes mortes flottent dans les ruisseaux, et Madrid est possédé par la putréfaction et les vautours:

Ac velut atrocis cum post discrimina pugnae
densa per informes iacuere cadavera campos,
tabidaque impuro late contagia caelo,
morte procul spirante, fluunt, simul aethere toto
vulturiorum agmen glomeratur, et impete facto,
unguibus exertis, inhiantibus undique rostris
ocius in putres, dulcissima pabula, praedas
involat, . . . (183-190)

Les chiens et les chats rongent des charognes, boivent des liquides horribles. Même les os des morts sont exhumés pour leurs repas:

Parte alia aggreditur, stomacho latrante coactus
(visa loquor) canis ipse canem, scapulamve parentis,
vel turpi effossam tumulo, ac putredine aderam
rodit avi calvam. Spretis pars carnibus, atrum
lambere pulmentum, liquidaeque coagula sordis;
(201-205)

A l'intérieur des murailles paissent en maîtres les pourceaux, qui font résonner rues et places de leurs cris. L'Orcus eut ses monstres; Madrid a ses bêtes aux soies de sanglier (220-225).

Les affinités avec les genres satiriques.

Le genre satirique qui offre beaucoup de ressemblance avec l'esprit et la lettre de ce poème est celui qui évoque un Monde Renversé. On se souvient, par exemple, des descriptions que nous rencontrons dans Tite-Live et Plutarque

de la fondation de Rome: au centre même de la ville future, à la Roma Quadrata, Romulus fait une excavation, y assassine Rémus (selon Plutarque) ou y ensevelit un boeuf voué à Hercule (selon Tite-Live) et déclare l'endroit désormais *mundus*. Iriarte, lui, nous présente quelque chose comme l'épisode à l'envers: l'*immunditia* défait à son tour la fondation d'une ville; les restes des animaux et des aïeux morts sont ici déterrés, et . . . les porcs font les superbes sur les places publiques dédiées naguère à la gloire des rois et des héros.

Comme dans les textes de l'Horace satirique on suit la trace du *vir bonus* dans ses infortunes. Voici une autre fois un ingénu moqué par lui-même, avec ses chaussures grotesquement renforcées contre l'immonde marée. On retrouve, qui plus est, quelques caractéristiques de la satire de tous les temps: l'ordure même, cet épitomé de l'abjection de l'humanité, et aussi la succession de scènes où les objets saisissent pêle-mêle l'attention du poète. Le satirique cependant ne blâme personne. Qui est donc à Madrid l'ennemi du civisme et de la sociabilité? Faute de la présence et de l'agencement dans ce fragment des êtres humains ce doit être une force plutôt métaphysique, voire la négativité en action.

Les précurseurs Stigliani, Blainville et Waleff.

On aurait pu lire l'éloge des incomparables immondices des rues de Madrid dans au moins trois poèmes en langue moderne pendant les cent vingt années qui ont précédé, à savoir *La Merdeide. Stanze in lode dei stronzi della Real Villa di Madrid*, de Tommaso Stigliani, *Madrid ridicule, poème burlesque*, d'un certain de Blainville, secrétaire d'ambassade, et *Les Rues de Madrid* de Blaise-Henri de Corte, baron de Waleff, Liégeois et gouverneur militaire de Valence.

L'oeuvre de Stigliani (vers 1642) contient 216 vers, en huitains, c'est-à-dire avec une versification "noble." Cet Italien invoque d'abord les Muses, en citant ses devanciers qui ont, eux aussi, chanté les choses immondes: mouches, puces, voire les maladies vénériennes. Voici dans son poème un Madrid vivace, entassé de monde, tous obéissant à leurs nécessités physiques dans les rues mêmes, parmi lesquels de braves chevaliers, le menu peuple, et jusqu'aux modestes femmes. Tout cela rappelle au poète les âges primitifs:

. . . felice età, ma pur fetente ell'era
in serbar uso così sporco e immondo,
ma se all'hor si habitavano le selve
huomini non sembravano, ma belve.

Pour ses descriptions Stigliani favorise les métaphores militaires, les lignes de bataille, les places d'armes, etc., mais aussi les figures de la géométrie, géomé-

trie plane et géométrie solide. Une tâche surhumaine attend un Alcide de nos jours:

. . . ma se spoglia terrena anco vestisse,
non havria forze a sì gran caso uguali;
merde sgombrar in un terren sì fisse
opra non è da huomini mortali.
Mostri più fieri son di Afri o di Mauri,
e vincon l'Idre, i Cerberi e i Centauri. (p. 47)

Stigliani clôt son poème avec une suggestion: que cette capitale, *Villa real*, *fregio e decoro / dell'Ibero terren, donna del mondo* (p. 48) change quelques lettres de son nom:

. . . che più sonoro
sarà il tuo vanto fetido e immondo;
e di, pei stronzi sì famosi e belli:
"Merdid ognun, non più Madrid, mi appelli."

Un autre poème spirituel est celui de Blainville (1713), dont les dizains consacrés aux ordures ne constituent qu'un fragment. Sa quatrième strophe le révèle en verve: une description des embarras qui affligent le piéton de Madrid:

Dans cet abyme d'immondices
il faut marcher avec compas,
et s'assurer de chaque pas
sur la foi d'un caillou qui glisse.
. . . et toujours le moindre malheur
est un pied de vilaine ordure
d'une effroyable puanteur.

La quarantième strophe procure au poète une petite aventure, lorsqu'une *duegna* lui verse des ordures sur la tête avec *un agua-va!* Le malheureux promeneur doit chercher son logis dans ce piètre état, et personne ne veut le recevoir ainsi embourbé. Et Blainville de conclure avec son invocation de la ville et une allusion aux monarques peut-être responsables de tout cela:

Madrid, cloaque d'immondices!
Séjour détestable et puant!
Dont plus d'un prince chatuant
faisait autrefois ses délices.
. . . On ne hume chez toi que merde ou que poussière.
Puisqu'il faut avoir sous le nez
à tout moment la tabatière,
pour n'être pas empoisonné. (XLVI)

L'oeuvre de Waleff est franchement plus didactique, préfigurant déjà (1732) les Lumières. *Les rues de Madrid* comportent six chants, en dizains. On saisit le ton du nouveau siècle, comme chez Iriarte, dans une référence à *une impitoyable canaille*¹⁴ infestant les rues. L'intérêt de Waleff se porte cependant vers le manque de salubrité, l'infection:

. . . . l'air qu'ici-bas vous respirez
 Il s'en forme certains atomes
 précurseurs, fidèles symptômes
 des accidens que vous souffrez.
 . . . Doutez-vous que l'air sans relâche
 par son mouvement n'en détache
 les atomes les plus nitreux,
 que bientôt par la même voye
 cet air subtil ne vous renvoye
 ces corpuscules dangereux? (III, ix-x)

Ces atomes, *par les coups infailibles / de leurs pointes imperceptibles* entraînent (III, xi) la paralysie, l'apoplexie, les coliques, la pâleur et la langueur. Mais de Waleff sombre bientôt dans le désespoir après son *vain essai de science* (III, xvi). Cette négligence est aussi vieille que l'Espagne, et notre poète imagine les habitants de la Péninsule à la lointaine époque d'Iber, petit-fils de Noé:

Cû masculin et cû femelle,
 aussi hardis que cûs d'oisons,
 se vuidaient souvent pêle-mêle
 par les fenêtres des maisons; (VI, xvi)

On remarque dans ces poèmes, sauf peut-être dans le plus abstrait celui de Waleff, la présence de la figure humaine, d'un tourbillon d'activité. On y rencontre bien sûr les mêmes *Matriti sordes*, mais Iriarte insistera sur la notion archaïque de pollution que le seul Appollon saurait soigner; sur l'absence de toute sociabilité autour de son malheureux piéton; sur le parallèle entre Madrid et l'effroyable Orcus; sur les ossements profanés par les bêtes, et sur le va-et-vient des troupeaux de cochons. Ces éléments nouveaux pourront nous fournir des points d'appui pour entreprendre un jugement de ce poème peut-être révélateur de la pensée d'une époque plus avancée, celle du seuil des Lumières.

Le mythe de la cité polluée.

Le personnage de Tite-Live avait salué sa Cité comme ne possédant aucun endroit qui ne fût empreint du sacré et rempli de divinités. Dans les vers d'Iriarte, cependant, Madrid, elle aussi ville-mère d'un Empire, est un nouvel

Orcus, voire une espèce de Babylone de l'Apocalypse. On remarque une coïncidence avec l'homilétique de Toconius et d'Augustin, qui traduisent, eux, toute immondice de la Cité d'ici-bas en des termes moraux: la boue et l'obscurité des rues symbolisent le vice où patauge l'humanité. Il y a un décalage en ce qu'Iriarte refuse d'avancer des reproches spécifiques. Les rues madrilénes avec leur dorure molle et indescriptible ne rappellent nullement les chaussées en or et en jaspe de la Cité des Bienheureux de Saint-Jean, et ces eaux visqueuses en rien celles à la surface de cristal.

Iriarte, comme nous l'avons déjà signalé dans l'analyse de son poème, invoque les pouvoirs d'Apollon, dieu de la médecine et de l'harmonie, et aussi celui qui préside aux dissipations du *miasma*, aux purifications de la ville antique. C'est en même temps bien lui qui accable les villes de pestes et de malheurs lorsque les honneurs dus à un héros ont été négligés par les citoyens, circonstance rappelée peut-être (48-50, déjà cité) par notre poète.

Nous ne rencontrons aucun mot sur un Madrid possible, mais le *De Matriti sordibus* se range néanmoins parmi les écrits utopiques de son siècle. Pour établir la portée de ceux-ci prenons le paradigme de Roger Mucchielli. D'abord il y a révolte individuelle, non égoïste mais humaine, devant le désordre et la barbarie de l'époque, sans participation à aucun mouvement collectif, soit une espèce d'effervescence indignée. Comme deuxième étape il y a une observation lucide et méthodique de la société contemporaine de l'auteur, considérée comme un cas pathologique. En troisième lieu surgit le pessimisme au sujet des possibilités d'intervention efficace, né d'un sentiment d'impuissance, d'une impression de solitude désespérée et menacée. Au quatrième temps, — ici Iriarte s'arrête — il y a une contradiction intolérable entre (1) la révolte individuelle et (2) l'observation lucide. Manque dans ce poème inachevé le reste du discours utopique, c'est-à-dire la construction imaginaire.

Par digression, mais toujours avec référence à la pollution de la ville et à l'aporie d'Iriarte au terme de son poème, on pourrait établir une hypothèse en se reportant aux écrits théoriques de Gaston Bachelard sur la rêverie. Selon ce penseur, la conscience rêveuse, à la rencontre de la pâte, de la fange, s'aperçoit que "la forme est évincée, effacée, dissoute, . . . elle [la fange] débarasse notre intuition du sens des formes. . . . [C'est] une expérience première de la matière." Cette viscosité traduit "la trace d'une fatigue onirique." Il s'en suit que notre *novus hospes*, et son créateur, "vivent un rêve gluant," signifiant à son tour "une lutte ou une défaite pour créer, pour former."

Les idées: physiologie et pathologie.

C'est sans doute une notion bien antérieure au passage bien connu de la *République* que la ville a une existence parallèle à celle de l'être humain: la justice dans la cité annonce celle qui demeure dans les coeurs. Partant de cette

idée, qui tend à surgir dans toutes les époques, les vers d'Iriarte peuvent bien être examinés du point de vue des conceptions courantes dès le début du XVII^e siècle, spécifiquement celles qui visent la physiologie et la pathogénèse.

Tout comme le corps de l'homme, celui de la ville a son tissu. Aristote avait déjà travaillé avec cette métaphore pour imaginer la formation de l'être vivant, l'épigénisme et la croissance. Dans une époque plus proche de celle que nous étudions Maupertuis et Haller, eux, avaient fait appel aux notions d'irritabilité et de sensibilité pour établir l'origine des changements observés dans la matière vivante. Dans ces termes, s'il fallait caractériser de somatique la ville telle qu'Iriarte nous la propose, on dirait que la physiologie en est quasiment arrêtée, que la nécrose la menace, que c'est du tissu moribond dans un corps qui ne possède désormais qu'une frêle âme végétative, ayant déjà perdu la sensitive et l'intellective.

Iriarte ne souffle mot au sujet des dangers de la peste, dont on aurait de nos jours grand'peur. Ce qui est remarquable d'ailleurs est que la notion d'infection était alors assez mal comprise. On reconnaissait la théorie de Fracastoro des *seminaria*, des corpuscules qui se communiquaient d'un corps à un autre, et aussi celle de Sydenham, qui avait soutenu qu'il y aurait de petits corps venimeux d'origine souterraine inconnue qui répandaient les maladies. La *sepsis* était reconnue, mais toujours comme une espèce de souillure due aux effets de la putréfaction des corps organiques, mais la science de la pathogénèse attendait encore la découverte des bactéries. Les exhalaisons produisaient la nausée et c'était presque tout, comme nous indique, par exemple, Waleff: "Mais de l'ordure virulente / l'infection qui vous enchante / répugne toujours aux humains." (II, xv). Bref, une confusion de l'hygiène avec l'esthétique, et les parfums avec les antiseptiques, jusqu'au XIX^e siècle. La contagion comme source d'épidémie était bien reconnue—de là les ordonnances médiévales contre les cochons en ville—mais on ne se hâtait pas encore pour se débarrasser des substances gênantes. On a même suggéré que les hommes des Lumières se méfiaient de l'opposition binaire souillure/pureté, comme ayant sa source dans la théologie morale, la superstition. Dans l'oeuvre d'Hoffmann (1721) sur les maladies qui faisait autorité il n'y a presque rien sur la propreté du corps.

Le principe hippocratique de *katharsis*, était bien entendu, toujours vivant mais surtout quand il s'appliquait aux villes capitales. On était persuadé que les villes construites face à l'Est et au Sud—c'est le cas de Madrid—devaient avoir une abondance relative de maux dûs à un excès de phlegme: les fluxions, les diarrhées, les dysenteries. On découvre avant tout une crainte de perdre trop d'humeur moite, tout comme dans le corps humain, et il y avait donc des enthousiastes des exhalaisons issues des immondices en plein air. Celles-ci avaient leur utilité sur place, dans les rues, et servaient à imprégner les airs trop "subtils" d'une capitale située à la hauteur de Madrid. C'était

d'ailleurs un axiome pour les Madrilènes, selon le maître à penser de l'époque, Benito Jerónimo Feijoo, que les ordures fétides dans les lieux peuplés "suffoquent, attrapent et boivent" les puanteurs émanant des cadavres enterrés — théorie contrecarrée à juste titre par l'homme relativement éclairé qu'était Feijoo. On a, sur un ton plus facétieux, le récit rapporté par l'ambassadeur danois Gleichen, de l'Espagnol moribond et loin de sa patrie mais recouvrant la bonne santé dès qu'on eût mis sous son lit un "bassin d'air de Madrid," et cela après avoir eu des rêves délicieux.

Mais tout cela, c'est de la superstition. Écoutons de préférence le discours théorique des Lumières chez le même Friedrich Hoffman (*Fundamenta medicinae rationalis systematicae*, 1739), dans son chapitre sur les sécrétions et les excréments: "L'intégrité de tout le corps, ainsi que de toutes les opérations qui se font dans l'univers, dépend principalement de la synérèse et de la diérèse, ou de la séparation et de la conjonction des différentes parties." L'élimination des parties nuisibles serait donc essentielle pour la récupération de la santé. Si on voulait admettre le très ancien parallèle, datant au moins de Philon d'Alexandrie, entre le corps humain et le grand univers, on pourrait dire que notre poète décrit un moment d'arrêt au stage de la synérèse, sans diérèse possible. Ce corps, à mi-distance de l'être humain et de l'univers, qui est Madrid se trouve encombré de ses excréments.

Ou bien écoutons la théorie de la santé de Van Helmont, selon laquelle les forces à l'intérieur de l'homme produisent d'elles-mêmes ce mouvement qu'on appelle "coction," un processus qu'on a caractérisé comme "une sorte de maturation qui corrige le vice de nos humeurs ou qui leur donne les qualités requises pour être évacuées lorsqu'elles sont trop dégénérées pour être encore susceptibles d'assimilation. . . . Dans les fièvres putrides et inflammatoires il faut aider la coction, faire que se relâchent les solides ou leur donner du ressort s'ils en manquent, afin que les voies soient plus libres pour faciliter l'évacuation." Notre pauvre Madrid reste donc à jamais fiévreux et moribond.

Les idées: la sociabilité perdue.

Comme nous avons déjà remarqué au sujet des genres satiriques, c'est un axiome que ce qui est brutalement physique — et *a fortiori* ce qui est productif de la nausée — déplace ce qui est spirituel. Mais au dedans des écrits de ces genres-là on a toujours vu la *persona* du satirique se mouvoir comme un véritable étranger parmi d'autres êtres, parmi les membres de quelque société. Cette *persona*, cette voix perdue dans le poème, cherche presque toujours sans espoir la Sociabilité.

Jusqu'au XVII^e siècle, où Descartes — suivant entre autres Dion de Pruse dans l'antiquité — voyait dans les villes une expression de "la volonté de quel-

ques hommes doués de raison," et où Sorbière célébrait un Paris où tout était *bigearrierie* et *témérité de mouvemens*, les grandes capitales furent de hauts lieux de cette sociabilité. Mais un changement s'est produit, vers 1675 disaient-on, dans le cas de Paris, qui s'apparente à une fin d'un monde enchanté. La pensée du XVIII^e siècle tend ensuite vers l'hostilité envers la grande ville, avant tout cette pensée qui est issue de la tradition religieuse. Il y a toujours dans les meilleurs cas le même heureux commerce des hommes, mais on entend de plus en plus la déploration d'une sociabilité honteuse.

La ville contaminée d'Iriarte représente précisément cette perte de la vie en société. Les ordures, tout comme la peste de Defoe — ou le brouillard brun d'Eliot — ont créé autour du *novus hospes* une ambiance de solitude. L'attention qu'il lui faut porter à chaque pas au pavé, aux animaux menaçants, souligne l'absence de réseau de communication, de conversation, de fête. Ce Madrid a réduit en atomes, en monades, le genre humain.

Le marquis de la Villa de San Andrés, ce compatriote canarien de notre auteur, ironisait à la même époque sur la seule fête possible face à la "marée de Madrid." Les dames de société servent du chocolat à leurs invités pendant que tout le monde observe le progrès du nettoyage infâme qui se déroule en bas. Sous les fenêtres des gens de haut ton des hommes montés sur des planches traversent la surface de l'immense voirie qu'est la rue: voilà "une fête odorifère et divertissante pour tous les sens."

Toute sociabilité se voit étayée, c'est un lieu commun, d'une base économique et alimentaire. Il est assez étonnant qu'on apprenne, selon l'analyse de la statistique commerciale du XVIII^e siècle, que Madrid était devenu le foyer unique du commerce des produits agricoles par rapport au reste de la Péninsule. Qui plus est, on a calculé que les aliments, les boissons et les combustibles destinés à la seule capitale constituaient vers la fin du règne de Charles III la cinquième partie en valeur de tout le commerce espagnol, y compris l'américain. Autrement dit, tout le produit d'une civilisation a inutilement abouti, évacué sur la surface des rues solitaires de cette ville, et disputé par des chiens faméliques.

Enfin Sabatini vint.

Depuis le lointain règne des Rois Catholiques, même avant la transformation de Madrid en capitale, on avait vu et entendu une succession de décrets ayant pour objet l'amélioration de l'hygiène des rues. On avait cru bannis à jamais par un Edit de 1496 les cochons rôdeurs, mais en 1613 un Décret Général avait dû répéter les menaces contre les propriétaires de ceux-ci, et en même temps défendre le lancement des ordures par les fenêtres. Une Ordonnance de la même année établit tout un programme quotidien de nettoyage de trottoirs par les habitants des divers quartiers. Les faiseurs de pro-

jets, voire des utopistes, pullulaient après l'avènement des Bourbons: l'idée de Vicente Alonso Torralva, architecte municipal de Tolède, d'une "machine de nettoyage" — essentiellement une charrette attelée à des mulets, et peut-être l'appareil remarqué par le marquis de la Villa de San Andrés — appela après 1738 des réponses sérieuses ou loufoques, comme celle du graphomane Andrés Martí, "capitaine des galères." S'ensuivirent l'Ordonnance de 1745 et la Représentation de 1747, toujours au sujet de la malpropreté, et toujours méprisées de tout le monde. Nous arrivons enfin à l'époque même du *De Matrili sordibus*.

La mort de Ferdinand VI en 1759 a changé tout cela. Son frère et successeur Charles III, roi de Naples, et sa femme se sentirent écoeurés par le Madrid qui les attendait. Avec eux arriva cependant le ministre prince d'Esquilache, et peu après l'ingénieur sicilien Francesco Sabatini. Dès 1761 celui-ci avait présenté son Instruction, et dès 1762 les pourceaux, même ceux, accoutumés à rôder à travers les places et ruelles, qui étaient de la propriété des moines de Saint-Antoine-l'Abbé. Le ministre Esquilache put en moins de quatre ans présenter à son souverain une capitale des plus propres.

La population, voire les honnêtes bourgeois, se mit d'ailleurs à gronder. Les immondices dans leurs nouveaux dépôts sous terre pouvaient, semblait-il, contaminer maintenant les puits, et les maladies se répandre sur la ville à cause, naturellement, des airs désormais trop subtils. Dans un détail plus trivial, faut-il ajouter, il y eut cause de friction avec les autorités. Iriarte, et avant lui Blainville, nous avaient enseigné que le piéton le plus prudent, et aussi de temps à autre un malheureux voyageur en carrosse, devaient s'habiller d'une longue cape et mettre un chapeau à ailes très larges et pendantes, contre la chute des ordures des fenêtres. Malgré les nouvelles ordonnances, les piétons de Madrid avaient encore l'air de se méfier de leurs voisins. Voici peut-être une explication tout à fait différente des fameuses émeutes de 1766, lors des raccourcis effectués en masse par les agents d'Esquilache en capes et chapeaux. Ce ne serait pas seulement une résistance offerte aux Lumières par les citadins. L'ordure ne revint d'ailleurs jamais, et Iriarte de le célébrer dans son épigramme "De Matrili monditie a Carolo III rege inducta, extemporale":

Quam Coelo tam pura Solo fit Mantua Coelum
Iupiter huic fecit, Carolus ipse Solum.

Dans son poème inachevé Iriarte hésite donc au moment d'invoquer l'arrivée d'un monarque-sauveur, nouvel Alcide, qui guiderait sa ville capitale vers un âge héroïque jadis interrompu, où elle serait digne des ancêtres.

State University of New York at Buffalo.

Notes

1. C. -J. Classen. *Die Stadt im Spiegel der Descriptiones und Laudes*. Hildesheim: Olms, 1980. 23.
2. Odette Sauvage. Introduction à son édition d'Eustache Knobelsdorf, *Lutetiae descriptio* (1567). Grenoble: Université de Langues et Lettres, 1978. "Les descriptions des villes," 15-16.
3. Classen. *Die Stadt*. 23.
4. Les *Argumentorum ludicrorum et amoenitatum scriptores varii*. In *gratiam studiosae iuuentutis collecti et emendati* (Leyde: Basson, 1623) n'offrent que le "Luti encomium" de Maioragius, avec une section, 259-261 sur le "Stercus hominis."
5. Juan de Iriarte. *Obras sueltas*. Madrid: Mena, 1774.
6. Entre beaucoup d'études récentes de la notion du Monde renversé on pourrait consulter la première partie de Barbara Babcock (présenté par) *Forms of Symbolic Inversion. The Reversible World*. Ithaca: Cornell University Press, 1978; et pour la notion chez les Romains, Hedwig Kenner. *Das Phänomen der verkehrten Welt in der griechisch-römischen Antike*. Klagenfurt, 1970.
7. Plutarque, "Vie de Romulus," XI, 2 et XI, 4. Tite-Live, I, vii, 12. Commenté par Joseph Rykwert. *The Idea of a Town* (Princeton, 1976), 117 et 161.
8. Tommaso Stigliani, *La Mercede* dans *Capitoli burleschi d'incerto autore*, s.l., s.d. (1645?). De Blainville. "Madrid ridicule," 240-251 et De Waleff "Les Rues de Madrid. Poème," 252-273 dans S. Durieu. "Deux poèmes français sur Madrid," *Revue hispanique*, 45 (1919), 239-273.
9. *Ab urbe condita*, V, lii, 2.
10. Sur Ticonius, Heinrich Scholz. *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte* (Leipzig 1911, réimprimé 1967), 78-81. Sur la mauvaise odeur de l'enfer on pourrait citer Antonio Rusca. *De inferno* (Milan, 1621); "An sulphur accensum in gehenna vere foeteat. Id ab aliquibus in dubium revocari. Communi doctorum sententia, exhalare putidum odeorem," lieu cité par D. P. Walker. *The Decline of Hell* (Chicago, 1964) 62, qui approche aussi les *Exercices* de Saint Ignace Loyola.
11. Louis Moulinier. *Le Pur et l'impur dans la pensée des Grecs, d'Homère à Aristote* (Paris: Klincksieck, 1952), 212-216, et Robert Parker. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford, 1983), ch. IX, "Purifying the City."
12. Parker. *Miasma*, 272-273.
13. Roger Mucchielli. "L'Utopie de Thomas Morus" dans *Les Utopies à la Renaissance* (Bruxelles, 1964), 99-106. Ce paradigme, 104.
14. Gaston Bachelard. *L'Eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière* (Paris: Corti, 1942), 142-144.
15. Giovanni Solinas. *Studi sull'Illumunismo* (Florence: La Nuova Italia, 1966), 89.
16. Sur l'irritabilité et le développement de la notion dans les écrits de Francis Glisson (1597-1677) on consulte Owsei Temkin. "The Classical Roots of Glisson's Doctrine of Irritation" dans *The Double Face of Janus and Other Essays on the History of Medicine* (Baltimore: Johns Hopkins U.P., 1977), 290-316.
17. Sur la notion d'infection selon Fracastoro et Sydenham, Temkin. *Double Face*, 456-471, "An Historical Analysis of the Concept of Infection."
18. Sur la *katharsis*, Moulinier. *Le Pur*, 152. Sur les airs et les maladies, Geneviève Miller, "'Airs, Waters and Places' in History," *Journal of the History of Medicine*, 17 (1962), 129-140.

19. Benito Jerónimo Feijoo. Discurso I, vi ("Régimen para conservar la salud"), *Teatro crítico universal* (1726). Le professeur de collège du jeune Iriarte, le Père Porée, avait aussi tonné contre les enterrements dans les églises urbaines.

20. Baron Karl Heinrich von Gleichen. *Denkwürdigkeiten* (Leipzig, 1847), cité par Benedetto Croce. *Nuovi saggi* (Bari, 1931), 225, n. 1.

21. D'après François Duchesneau. *La Physiologie des Lumières. Empirisme, modèles et théories* (La Haye: Nijhoff, 1982) dans son chapitre "Le corps de l'être vivant, mécanique per excellence," notamment p. 51. Janine Basso cite de même Paris comme "un corps immense parcouru par des mouvements d'absorption et de déjection" dans "Genèse et contestation du mythe de Paris chez quelques voyageurs italiens du XVII^e siècle" dans *La Ville dans la littérature italienne moderne. Mythe et réalité* (Lille et Paris, 1974), 20.

22. Sur la coction, Roger Darouenne. "Théorie de la santé et de la maladie à la fin du XVIII^e siècle" dans *Etudes sur le XVIII^e siècle* (Bruxelles, 1975), 117.

23. Robert Mauzi. *L'Idée du bonheur dans la littérature française au 18^e siècle* (Paris, 1969) consacre tout un chapitre à la sociabilité, 590-601. Sur les liens entre la physiologie et la vie affective de l'individu: participation de l'âme ou des principes vitaux immanents; l'Archéus ou l'anima qui "préside" sur les fibres "irritables" selon Van Helmont et autres, Temkin. *The Double Face*, 428. La cité aussi aurait sa vie affective dans la sociabilité de ses citoyens.

24. Samuel Sorbière. "Discours sceptique de la beauté de Paris et de ce qu'il a d'incommode" dans *Lettres et discours* (Paris, 1660), 590.

25. Sur ce personnage, Antonio Domínguez Ortiz. "Una visión crítica del Madrid del siglo XVIII" dans *Hechos y figuras del siglo XVIII español* (Madrid: Siglo XXI², 1980), 151-176. Sur la "marée," 154.

26. D. Ringrose. "Madrid and Spain. Patterns of Social and Economic Change" dans *City and Society in the Eighteenth Century*, présenté par Paul Fritz et D. Williams (Toronto, 1973), 59-75. Sur le calcul économique, 66-7 et 71. On se souvient aussi des liens établis satiriquement entre immondices dans les rues et exploitation immodérée des denrées d'une nation dans Jonathan Swift. "An Examination of Certain Abuses, Corruptions and Enormities in the City of Dublin" (1732).

27. Je n'ai pas pu consulter l'oeuvre de Nemesio Fernández-Cuesta y Porta. *La limpieza en Madrid* (Madrid, 1922). L'essentiel maintenant dans Luis Cervera Vera. "Francisco Sabatini y sus normas para el saneamiento de Madrid," *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 11 (1975), 137-189.

28. "Es muy desagradable. Hay mucho que hacer," a déclaré la reine Amélie, selon Danvila y Collado. *Historia general de España*, II, 81.

29. Cervera Vera, "Sabatini," 176.

30. Après tout, "les dangers et les punitions qui s'attachent à la pollution ne représentent que des moyens d'imposer la conformité," selon l'anthropologue Mary Douglas, "Pollution," dans David L. Sills, compilateur, *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York, 1979), 336-342, notamment 341. On pourrait repérer un autre aspect des Lumières, en Allemagne, où un décret impérial avait en 1731 levé la disgrâce héréditaire des nettoyeurs de rues, regardés auparavant comme des Schun à moitié démoniaques. Werner Danckert suppose parce qu'ils remuent la *sperma maiorum* enclose dans la poussière comme un principe de vie jaillissant du monde des morts. *Unehrliche Leute. Die verfehnten Berufe* (Bern et Munich: Francke, 1963), 199-200.



The Latin Psalm Paraphrases of Théodore de Bèze

Thomas Thomson

Théodore de Bèze is well known as a Reformed statesman, theologian and educator, the first biographer of Calvin and the successor to Calvin in Geneva. He was also the author of the play *Abraham sacrificiant* (Geneva, 1550), commonly regarded as the first French tragedy, and wrote the widely used *Confession de la foy chrestienne* (1559), sermons, theological treatises, and biblical commentaries in both Latin and French which were to shape the development of the Reformed tradition.¹ His best-known vernacular achievement, apart from the *Abraham sacrificiant*, was undoubtedly the completion of Clément Marot's work, first begun in the 1530s, of rendering all the Psalms into French verse. In 1551, with the encouragement of Calvin, Bèze published renderings of thirty-four Psalms, to which he added six in 1554 and one in 1556, and by 1562 he had published his 101 versions. These he added to the existing forty-nine versions by Marot to form what is now called the Marot-Bèze Psalter.²

I should like to examine one important aspect of Bèze's versifying of the Psalms which has received little critical attention, namely his Latin verse paraphrases of the Psalms which begin life in the 1560s as examples of Bèze's strong post-conversion interest in and practice of religious and moralising verse as evidenced by the growing corpus of his post-1548 Latin poetry.³ The paraphrases were eventually completed in 1579 as examples of this interest and practice and of his continuing concern for biblical exegesis already manifested in his annotated Latin translation of the Greek text of the New Testament (Geneva, 1557), to which is added in 1565 and in later editions his important critical edition of the Greek New Testament.

During this period of religious strife and ferment much interest was taken in the elucidation of the Psalms, which embodied to a special degree the very word of God. In view of the literal nature of the Vulgate tradition and the shortcomings of Jerome's version, there was still much scope for a clear translation that would enlist the aid of biblical exegesis and the rapidly developing science

of textual criticism, both based on a sound knowledge of Hebrew, Greek, and Latin. Various attempts at Latin prose translations, paraphrases and exegetic commentaries were made, most notably by Santes Pagnini (Lyons, 1528), Martin Bucer (Strasbourg, 1529), Frans Tittelmans (Antwerp, 1531), Johannes Campensis (Antwerp, 1532), Reynier Snoy (Cologne, 1536), and François Vatable (Paris, 1545). Given this amount of activity, and the fact that the versifying of prose texts was a school exercise, the challenge of rendering into Latin verse individual Psalms, substantial groups of Psalms, or even the entire Psalter was soon taken up.⁴ Although the Scotsman George Buchanan, that giant among sixteenth-century Psalm paraphrasts, was not the first to work in this field, he was probably the first to render the whole of the Psalms into lyric metres, breaking away from the paraphrases of the entire Psalter by François Bonade (Paris, 1531), Helius Eobanus Hessus (Marburg, 1537), Johann Spangenberg (Magdeburg, 1544), and Adam Siber (Basle, 1562), which were composed exclusively in elegiac couplets.⁵ In doing so, Buchanan followed the principles and practice of Jean de Gagnay, an orthodox Paris theologian and a prolific author and editor, whose Latin verse paraphrases of Psalms 1–75 had appeared at Paris in 1547, and who believed that the feeling and tone of each Psalm should be reflected in the choice of metre, for which there is no Hebrew equivalent.⁶ Buchanan set an example that other paraphrasts of the whole Psalter would follow. Between the publication of his complete version in 1565 or 1566 and that of Bèze in 1579 there appeared at least four versions that use a variety of metres: those of Benito Arias Montano (Antwerp, 1573), Hans Christoph Fuchs (Schmalkalden, 1574), Giovanni Matteo Toscano (Paris, 1575), and Friedrich Widebram (Strasbourg, 1579).

The earliest evidence of Bèze's interest in versifying the Psalter, evidence dating from the period before his conversion to Protestantism and departure for Geneva in October 1548, is to be found in his 273-line hexameter *Praefatio poetica* to the Penitential Psalms in general and to Psalm 51 in particular which was included in his *Poemata* of 1548. From this indirect beginning and from his involvement with the French Psalter spring the firstfruits of Bèze's creative work of rendering the entire Psalter into Latin verse: paraphrases of Psalms 1, 2, 6, 15 and 104 and of verses 1–17 of Psalm 18, printed with the *incipits* of the Vulgate. These appear in late 1565 or early 1566, published by Henri and Robert Estienne at the end of the first edition of Buchanan's complete version and before the Greek verse paraphrases by Henri Estienne, Florent Chrestien, Frédéric Jamot, and an anonymous contributor. Bèze's versions reappear in Josiah Rihel's derivative Strasbourg edition of 1566, but with no reference on the title-page to their inclusion. They are subsequently omitted from the body of Rihel's 1568 edition.⁷

Bèze next published, in the second, expurgated edition of his *Poemata* appearing from the press of Henri Estienne at Geneva in mid-1569, a collection of twenty-three Latin paraphrases.⁸ These include, with a small number of

substantive variants, the six versions already published. It is not without some importance that Bèze should choose to place these versions right at the beginning of this edition of his poems: they help to establish, along with the letter-preface to André Dudycz, his espousal of a more transcendent set of values than those of a merely secular humanism. The *Praefatio poetica*, now 287 lines long, reappeared among the 1569 *silvae*, in a much altered and more decorous form.

The more correct state of the twenty-three paraphrases and of the *Praefatio poetica* was reproduced in Bèze's *Volumen Tractationum Theologicarum*, containing sixteen works by Bèze and published at Geneva by Jean Crespin in 1570 (Gardy, no. 258).⁹ The texts do not feature in later revised editions of this work.

At the beginning of the third edition of Bèze's *Poemata*, published at Geneva by Henri Estienne in 1576 and whose text derives from the less correct state of the 1569 *Poemata*,¹⁰ the 1569 collection of paraphrases appeared (with some variants), to which was added a group of seven complete paraphrases and one partial paraphrase — Psalms 11, 23, 75, 82, 92, 125, 150 and Psalm 18, verses 18–50 — so that now there is a collection of thirty paraphrases, all printed with the *incipits* of the Vulgate.

It may seem that these paraphrases are published rather haphazardly: they appear to follow no logical or thematic sequence, nor is Bèze's choice determined to any great extent by those Psalms that he had already rendered into French for the Marot-Bèze Psalter. The rubric of the 1570 text, however, provides a clue as to Bèze's long-term intentions. It reads: "Aliquot Psalmi Davidici, variis numeris a Theodoro Beza expressi. Integri, si dederit Dominus, futuri operis specimen." This statement of intent can be followed up in two letters from the correspondence that he exchanged with the Scotsman Sir Peter Young who had studied in Geneva from 1559 to 1568 and was now joint tutor, along with George Buchanan, of the young James VI.¹¹ A letter to Young (22 July 1577) reveals that Bèze has completed his version, albeit in the shadow of Buchanan — a *leitmotiv* of Bèze in this matter — and would like the two sets of paraphrases to be published together.¹² Some eight months later Bèze writes to Young in a letter (5 March 1578), expressing his hesitation about publishing his own versions, again suggesting that they should appear jointly with those of Buchanan, proposing that they be dedicated to James VI, and asking for Young's comments on the matter.¹³

Young must have approved of Bèze's plans to publish his own version, since the paraphrases are next spoken of in the records of the Geneva City Council (16 March 1579), where Bèze himself (and not a printer or publisher) is granted a double *permis d'imprimer* and a *privilege* for six years for "les Pseaumes qu'il a traduitz en vers latins avec paraphrase" and for a French translation of the same "s'il échet cy après d'imprimer et traduire lesd. paraphrases en françois."¹⁴ The complete version finally appeared in mid-1579, perhaps from

the press of Bèze's friend Eustache Vignon, with the title *Psalmorum Davidis et aliorum prophetarum, libri quinque. Argumentis et Latina Paraphrasi illustrati, ac etiam vario carminum genere latine expressi. Theodoro Beza Vezelio Auctore*. (Gardy, no. 229). This substantial octavo volume is dedicated, in an eight-page epistle (16 May 1579), to the Huguenot sympathiser Henry Hastings, third Earl of Huntingdon, one of whose nephews, Francis, was at the time in Geneva.¹⁵ The text is prefaced by seven liminary poems in Hebrew, Greek and Latin by friends and Genevan colleagues. Bèze has not, however, contented himself with rendering all 150 Psalms into a wide variety of metres and strophic forms. He has also included for each Psalm a prose *argumentum*, a prose *paraphrasis* and a prose *interpretatio*. In the *argumenta*, he says, "et summam et usum [Psalmorum], atque adeo methodum, quoties opus fuit, sua cuique classe attributa, explicavi" (fols. *4^v- *5^r). He has taken care to divide the Psalms into classes such as διδακτικός, ἐκκλησιαστικός, οἰκονομικός, προφητικός and παραμυθητικός. He has included what he calls a "novam, eamque brevem simulac perspicuam paraphrasim" because of the many (understandable) deficiencies which he has noted in the paraphrases of Campensis. In composing this *paraphrasis*, he has had recourse to "doctissimorum Theologorum commentariis" but, he continues:

in nullius tamen verba iuratus: adeo quidem ut interdum a mea quoque Gallica versione discesserim, tum quod sint δεύτερας φροντιδες σοφωτερας, tum quod plures ac diversas explicationes saepe unus idemque locus admittat. (fol. *4^v)

The origin of the *interpretatio* is the German theologian Heinrich Möller's three-volume Psalm commentary published at Wittenberg in 1573-1574, with "pau- culis tantum a me immutatis et interdum emollitis."¹⁶

What are the reasons Bèze gives for undertaking the arduous task of paraphrasing all the Psalms? Firstly, he says, after the completion of the Marot-Bèze Psalter:

magis ac magis [Psalmorum] lectione ac meditatione delectatus, tentavi quoque Latinis numeris nonnullos exprimere, minime id quidem quod assequi me ullo modo posse divini spiritus illius dignitatem existimarem, sed ut iis quae legissem altius animo infigendis haec mihi exercitatio prodesset. (fols. *3^v-*4^r)

To this important mnemonic function of verse paraphrase was added the temptation to do better than other paraphrasts except, of course, George Buchanan:

Quinetiam fateor me quorundam pessima carmina legentem . . . non potuisse non vehementissime commoveri ut etiam sim ausus an minus malum aliquid huius generis praestare possem experiri: quem meum conatum etsi doctissimi et plane cum veteribus etiam optimis comparandi, meo iudicio, poëtae Georgii Buchanani editum poëma retardavit, amicorum tamen suasu sum ad finem usque persequutus. (fol. *4^r)

Indeed, he goes on to voice the modest hope that his work will not be without some value to the Church and consoles himself by using the words of Aeneas to the dying Lausus:

abunde mihi satisfactum erit si non inutilis hic meus labor Ecclesiae fuerit,
illud quoque Maronis me consolabitur, *Aeneae magni dextra cadis*. (fol. *4^r)

An abbreviated version of the 1579 edition appeared from the same printer in the same year and was announced for the same Frankfurt autumn book-fair (Gardy, no. 230). It was reissued with an updated title-page in 1580.¹⁷ It contains only the metrical versions and the *Praefatio poetica*, some of the liminary poems, and all of the 1579 preface, where the following passage is inserted to account for the omission of the commentaries and the prose version:

Sunt autem ista omnia [sc. the commentaries and the prose version] simul alio volumine excusa, cuius pretio ne gravarentur lectores eruditiores, quibus neque ista paraphrasi neque argumentis ad hunc intelligendum librum opus est, quos tamen fortasse iuverit versiculos nostros lectitare, visum est hos quoque seorsim excudendos tradere. (fol. *5^r)

This edition forms the major part of a volume brought out by the Genevan publisher Jacob Stoer in 1590 (Gardy, no. 235). Stoer had clearly bought up the sheets of the abbreviated first edition, possibly after the death of Eustache Vignon in 1588, so that the contents of the Psalms section of the volume are: a new title-page within an identical cartouche to that of 1579; a slightly reset text of the 1579 preface, with its insertion, and a reset text of the liminary poems; Bèze's poem on Buchanan, which had first appeared in the 1569 *Poemata*; an additional liminary poem from a Genevan colleague; and pages 1–286 of the abbreviated 1579 text. To this are added Bèze's paraphrase in trochaic dimeters catalectic of the Song of Songs which had already been published by Vignon in 1584 (Gardy, no. 356), and a total of seventeen metrical canticles, each prefaced by a brief prose *argumentum*, by Louis des Masures, Jean Jaquemot, and Scévole de Sainte-Marthe.

Pirate editions of the complete text of the first edition were published in 1580 at Antwerp by Gillis van den Rade (omitting all the liminary poems and the *Praefatio poetica*) (Gardy, no. 232) and at London by the French Huguenot Thomas Vautrollier (Gardy, no. 233). The typographical errors of the first edition, which were perpetuated in these editions, and the additional errors that had crept into them led Bèze to publish a second edition of the paraphrases at Geneva in 1580 (Gardy, no. 231), reissued there with an updated title-page in 1581 (Gardy, no. 234). The 1579 preface was retained, with a few changes and a substantial interpolated passage explaining the necessity for a second edition (fols. ã5^v–ã6^r). Omitted were the *Praefatio poetica*, one of the liminary poems in Latin, and the Hebrew and Greek liminary verses. Bèze says that he has revised parts of the text, although he is aware that “[haec altera editio]

. . . ne nunc quidem tam est pura quam esse debuit" (fol. 36^r). He has added, at the end of the paraphrases, an *argumentum*, a *paraphrasis*, and an *interpretatio* on each of fourteen canticles from the Old and New Testaments, having been deterred from turning the canticles into Latin verse for three reasons:

partim quorundam locorum difficultas, de quibus amplius deliberandum censeo, partim peculiaris quaedam *σεμνότης* et *μεγαλοπρέπεια* inimitabilis, temporis denique angustia. (fols. 36^{r-v})

Bèze never did render them into Latin verse, but this deficiency was remedied in Stoer's edition of 1590 by the simple expedient of using metrical canticles by other poets.

All the later editions of Bèze's paraphrases, except that published by Stoer, reproduced the complete, unaltered text of this second edition. The first of these was the joint edition of Bèze's paraphrases and those of Buchanan from the press of Jean Le Preux at Morges in 1581.¹⁸ This joint edition, which was announced in the Frankfurt autumn book-fair catalogue, was the only one published before Buchanan's death in September 1582 and may well have appeared without the Scotsman's blessing. The only other joint edition — which was also the last edition of Bèze's versions — was published at Geneva by Le Preux's younger brother François in 1593 and was reissued with an updated title-page in 1594 (Gardy, nos. 236 and 237).¹⁹ François also published Bèze's versions in a posthumous one-volume folio edition of Möller's Psalm commentary (Geneva, 1591), where the metrical version follows Möller's *argumentum*, translation, and commentaries, and an anonymous contributor's *theses seu observationes locorum doctrinae* on each Psalm.²⁰

So ends the publishing history of Bèze's Latin Psalm paraphrases, spanning a period of just under thirty years, brief indeed, when compared with the lasting popularity of Buchanan's versions, which go through some 150 editions down to the nineteenth century.

I should now like to comment in some detail on one of Bèze's versions, that of the well known Psalm 137 "Super flumina Babylonis," first published in 1569:

- | | | |
|---|--|---|
| 1 | Quum Solymae memores, riguae Babylonis ad undas, Moerore pleni corda, lumina lacrymis, | |
| 2 | E salicum ramis pendentia spectaremus Tunc muta, sed canora quondam nablia: | 4 |
| 3 | Tum qui nos patriis adeo crudeliter oris Ludibrium sibi futuros traxerant, Non, non (aiebant) lacrymas vos poscimus istas, Solymae sed illos poscimus suaves modos. | 8 |
| 4 | Siccine nos vero populis ridenda profanis Praebere summo sacra carmina numini? | |
| 5 | Quin citharam potius mea nunquam haec dextera pulset, | |

- Quam me Sionis capiat ulla oblivio. 12
- 6 Haereat haec (inquam) potius mea lingua palato,
Quam chara menti Sion excidas meae.
Vel, siquando hilares in cantus ora resolvam,
Aliunde sumam gaudii primordia. 16
- 7 Tu vero memor esto, Deus, crudelis Idume
Illo in Sionem quid die iacataverit:
Quum saevis addens animum praedonibus, eia,
Clamaret, urbem perditte, ruite, vertite. 20
- 8 Atqui tempus erit, Babylon, quum tu quoque iustae
Ultoris irae debitas poenas dabis.
- 9 Tunc o felicem qui matris ab ubere raptos
Illidet asperis puerulos cautibus. 24
- 14 1576-1580 Quam chara tu Sion animae excidas meae.

Given the religious background of the time and the apocalyptic associations of the Babylon theme, the particular relevance of this Psalm seems to be adumbrated in the last lesson drawn from it in Bèze's 1579 *argumentum*: "Impune nunquam suum scelus laturos Ecclesiae oppressores, ac praesertim eos qui potentiorum saevitiam adversus innocentes accendunt" (fol. Ss7^r). The Psalm seems to be the lament of an exile who has had to endure the Babylonian captivity, cut off from his homeland and, as he sees it, from his God, and now returned from Babylon, looking with horror upon the ruins of his beloved Jerusalem. The mood at the beginning of the Psalm is one of melancholy recollection (verses 1-3), followed by indignation at the mockery to which the Jews are subjected (verses 4-6). This rises to a climax of wrath against Edom and Babylon, a wrath held in check for so long that it now erupts into what appears to be blind hatred and rage (verses 7-9).²¹

Bèze's paraphrase is composed of alternating dactylic hexameters and iambic trimeters (the second Pythiambic strophe, used by Horace in *Epode* 16 and by Prudentius and Boethius). The metre is also used by Bèze in his paraphrase of Psalms 36 and 136 (1569) and in Psalm 31 (1579).

The opening chord of the paraphrase is struck by *Solymae memores*, strategically placed in a hypotactic rendering of the first three verses of the original structured by the co-ordinating *Quum . . . Tum* of lines 1 and 5. The adjective *riguae* adds to the bare statement of location and is justified by the apostrophising of Babylon in the Vulgate Jeremiah 51:13 as "quae habitas super multas aquas" and by Pliny's reference to "Babylonis rigua," the water-meadows of Babylon. The second line gives a clear picture of the Jews' grief and its outward manifestation, reinforced by chiasmus and alliteration. The pathos of their plight is well rendered by the poet's pointed, chiasmic contrast of line 4: *Tunc muta . . . canora quondam*, not to be found in the original. The melancholy silence of the people is reinforced by the silence of their consoling musical in-

struments, the Ovidian *nablia*. Bèze insists on the cruelty of their captors by using *crudeliter*, by reducing the captivity almost to the sole purpose of *Ludibrium sibi futuros*, and by using the powerful verb *traxerant*. Their captors' gratuitous cruelty is well emphasised by the *correctio* found at the beginning of the direct speech of line 7. The Jews' indignant, reproachful refusal points up the implications of the original: their *sacra . . . carmina* would be degraded by being used as entertainment for a people who are not just foreigners, as in the original, but also heathens, *populis . . . profanis*. The *ridenda* of line 9 echoes the *Ludibrium* of line 6. The *Siccine* of line 9 has an extra notation of self-reproach, suggested in Bèze's prose paraphrase of verse 1:

Babylonem illam prophanam abrepti, apud Euphratis fluenta, vitato videlicet pro viribus impiorum hostium conspectu, moestissimo cum silentio, profusis etiam lachrymis, culpam simul et dolorem confitebamur, Sionis memores. (fol. Ss7^r)

Bèze now follows the original's change of person: the spectacle of common suffering gives way to the first person singular as the speaker's emotion rises. The apostrophe of verse 5 is transferred to the rendering of verse 6 where it is given the affective nuance of *chara*. Bèze is concerned to render the original's parallelisms and elegant variation—but not its syntactic chiasmus—by the repetition of *Quam* in lines 12 and 14 and by the parenthetical use of *inquam* in line 13. Line 15 is an addition by Bèze to express the almost vain hope of a change in their fortunes to a state of possible happiness reflected in the *hilares . . . cantus* which take up the *suaves modos* of line 8. Now the speaker turns to address Jehovah directly, the formal *Deus* contrasting with the *summo . . . numini* used to talk of Him when addressing heathens. Just as Bèze insists on the Babylonians' cruelty, so he now taxes with cruelty the Edomites, the inveterate enemies of Israel who abetted the Babylonians in their destruction of Judea. He reinforces the picture of their cruel rapaciousness by using the powerful synecdoche *crudelis Idume*, by adding the nuance of *iactaverit*, by having this Edomite address *saevis . . . praedonibus*, and by putting into his mouth an accumulation of trisyllabic imperatives. The ineluctable destruction of Babylon expressed by the Psalmist's use of a proleptic past participle, rendered by Möller as *vastata*, is brought out by the menacing *Atqui tempus erit*; and the notion of the *lex talionis* is clearly underscored by the omission of the first of the parallelisms of verses 8 and 9 and its replacement by the threatening figure of the anonymous *Ultor* and his *iustae . . . irae*. The last verse is thus given more force as evidence of God's omnipotence and as a scene of divine retribution worked out through a human instrument. The cruelty of the extirpation of a race, a barbarous act often perpetrated against Israel in the Old Testament, is caught by the use of the Virgilian tag *matris ab ubere raptos*, by the added power of *asperis*, and by the pathos of the diminutive *pueros*.

Perhaps Bèze's modesty with regard to Buchanan's paraphrases is misplaced:

it is clear that, like any good paraphrast, Bèze has succeeded in introducing an element of poetic ornament, by the use of suitable epithets and phrases for which there is no equivalent in the original, in capturing the feeling of the original and in clarifying its meaning. Further study of Bèze's versions and comparison of them with those of Buchanan might show that the two men should be regarded as complementary labourers in this vineyard. Jakob Zwinger, professor of Greek at Basle at the end of the sixteenth century, called them "duo luminaria magna, divino huic operi illucentia."²² They have chosen differing methods of illumination: Buchanan simply offers a set of poetic paraphrases; Bèze, however, adopts an approach of which the metrical version is but one facet.

University of Dundee

Notes

1. The standard biography of Bèze is P. F. Geisendorf, *Théodore de Bèze* (1949; reprint Geneva, 1967). For a bibliography of most of Bèze's works, see F. Gardy (with A. Dufour), *Bibliographie des oeuvres théologiques, littéraires, historiques et juridiques de Théodore de Bèze* (Geneva, 1960), hereafter referred to as "Gardy."

2. For a critical edition of Bèze's renderings, see Théodore de Bèze, *Psaumes mis en vers français (1551-1562), accompagnés de la version en prose de Loïs Budé*, ed. P. Pidoux (Geneva, 1984).

3. On the editions of Bèze's Latin poetry, see Gardy; T. Thomson, "A Critical Edition of the *Poemata* (1548) of Théodore de Bèze" (unpublished D. Phil. dissertation, University of Oxford, 1983); and T. Thomson, "The *Poemata* of Théodore de Bèze," in *Acta Conventus Neo-Latini Sanctandreami*, ed. I. D. McFarlane (Binghamton, NY, 1985) pp. 409-16.

4. On Neo-Latin Psalm paraphrases, see H. Vaganay, *Les Traductions du psautier en vers latins au XVI^e siècle* (Fribourg, 1898); J. A. Gaertner, "Latin Verse Translations of the Psalms, 1500-1620," *Harvard Theological Review*, 49 (1956): 271-305; W. L. Grant, "Neo-Latin Verse Translations of the Bible," *Harvard Theological Review*, 52 (1959): 205-11; I. D. McFarlane, "Notes on the Composition and Reception of George Buchanan's Psalm Paraphrases," *Forum for Modern Language Studies*, 7 (1971): 319-60 (= *Renaissance Studies*, ed. I. D. McFarlane, A. H. Ashe, and D. D. R. Owen [Edinburgh and London, 1972], pp. 21-62); and I. D. McFarlane, *Buchanan* (London, 1981), pp. 247-86.

5. On Buchanan's Psalm paraphrases, see McFarlane, "Notes"; J. Wall, "The Latin Elegiacs of George Buchanan (1506-1582)," *Bards and Makars. Scottish Language and Literature. Medieval and Renaissance*, ed. A. J. Aitken, M. P. McDiarmid, and D. S. Thomson (Glasgow, 1977), pp. 184-93; P. J. Ford, "George Buchanan et ses paraphrases des Psaumes," *Acta Conventus Neo-Latini Turonensis*, ed. J. C. Margolin, 2 vols. (Paris, 1980), 2:947-57; I. D. McFarlane, *Buchanan*; P. J. Ford, *George Buchanan: Prince of Poets* (Aberdeen, 1982), pp. 77-87; R. P. H. Green, "George Buchanan's Psalm Paraphrases:

Matters of Metre," *Acta Conventus Neo-Latini Sanctandreami*, pp. 51-60; and, in this volume, R. P. H. Green, "Horace's Odes in the Psalm Paraphrases of Buchanan."

6. Gagnay's views are discussed in McFarlane, "Notes," pp. 354-55.

7. On these two editions of Buchanan's paraphrases, see McFarlane, "Notes," pp. 326-29.

8. For a list of these versions, see Appendix. On this edition, see I. D. McFarlane, "George Buchanan's Latin Poems from Script to Print: a Preliminary Survey," *The Library*, fifth series, 24 (1969): 277-332 (esp. pp. 313-14).

9. See also J. F. Gilmont, *Bibliographie des éditions de Jean Crespin, 1550-1572*, 2 vols. (Verviers, 1981), 1, no. 70 / 2, where "Gardy, n° 228" should read "Gardy, n° 5."

10. On this edition, see McFarlane, "George Buchanan's Latin Poems," p. 313, n. 4.

11. For details on Young, see *DNB*, 21:1301-3; *Le Livre du recteur de l'Académie de Genève (1559-1878)*, ed. S. Stelling-Michaud, 6 vols. (Geneva, 1959-1981), 6:274, hereafter referred to as "LR"; and J. Durkan, "Henry Scrimgeour, Renaissance Bookman," *Edinburgh Bibliographical Society Transactions*, 5 (1) (Sessions 1971-1974), 1-31 (*passim*).

12. Oxford, Bodleian Library, MS Smith 77, pp. 371-75 (esp. p. 372).

13. MS Smith 77, pp. 377-78 (esp. p. 378). Parts of these two letters are reproduced in McFarlane, *Buchanan*, p. 270.

14. Cited in Gardy, pp. 132-33.

15. On Henry Hastings, see *DNB*, 6:126-28; and on Francis Hastings, see *LR*, 4:24.

16. *Enarratio Psalmorum Davidis excerpta ex praelectionibus Henrici Molleri, et edita in Academia Witebergensi*. On Möller, see *Allgemeine Deutsche Biographie*, 22:758-59.

17. The 1580 reissue is not listed in Gardy.

18. Not listed in Gardy; see McFarlane, "Notes," pp. 340-41.

19. See McFarlane, "Notes," p. 341.

20. Not listed in Gardy. *Enarrationis Psalmorum Davidis, ex praelectionibus D. Henrici Molleri Hamburgensis in Academia Witebergensi exceptae, postrema editio, prioribus emendatior*. [. . .] *D. Th. Bezae eorundem Psalmorum Paraphrasis poetica, vario carminum genere expressa*. [. . .]

21. For discussions of Buchanan's version of this Psalm, see Wall, "The Latin Elegiacs of George Buchanan," pp. 190-93; and Ford, "George Buchanan et ses paraphrases des Psaumes," pp. 953-55. Wall also discusses Psalms 88 and 114; and Ford studies Psalms 3 and 114. In *George Buchanan*, Ford discusses Psalms 1, 6, 104 and 114.

22. Cited in McFarlane, *Buchanan*, p. 272, n. 52.

Thomas Morus, Tragoedia

Friedrich-K. Unterweg

Im Jahre der Heiligsprechung des englischen Humanisten, Staatsmannes und Märtyrers Sir Thomas More, lenkt B. Foley durch einen Artikel im *Venerabile*,¹ dem Magazin des English College Rome die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit und der Morus-Forschung im besonderen auf ein Drama, das die beiden letzten Jahre aus dem Leben des großen Engländers und die dramatische Auseinandersetzung mit Heinrich VIII. eindrucksvoll behandelt. Das lateinische Drama, das seit mehr als dreihundert Jahren in den Archiven des Kollegiums ruhte, trägt den Titel *Thomas Morus, Tragoedia* und ist Teil eines voluminösen Foliobandes, der insgesamt fünf Theaterstücke und drei Interudien enthält, die mit großer Wahrscheinlichkeit zwischen 1612 und 1613 im English College aufgeführt wurden.² Abgesehen von dem Stück über More, findet sich darin ein zweites über seinen Freund und Leidensgenossen John Fisher, das den schlichten Titel *Roffensis* trägt und meines Wissens das früheste Werk einer sehr kleinen Gruppe von Dramen über den streitbaren Bischof ist.³

Obwohl Foley die Bedeutung der beiden Dramen nachdrücklich hervorhebt, scheint sein Artikel in der Forschung keine größere Resonanz gefunden zu haben. Bis zum fünfzigsten Jubiläumsjahr der Heiligsprechung Mores und Fishers sind Editionen oder ausführliche vergleichende Analysen der beiden Stücke nach wie vor ein Desiderat — ein Faktum, das im Falle von *Thomas Morus, Tragoedia* auf die beträchtlichen editorischen Probleme der Handschrift zurückzuführen sein dürfte, die hier, stellvertretend für einige andere Dramen, auf die noch einzugehen sein wird, kurz umrissen seien.⁴

Die fünf Akte des 2100 Verse umfassenden Dramas sind von zwei verschiedenen Händen zu Papier gebracht worden. Hand A, bei der es sich um den Autor selbst handeln könnte, ist für die Akte I und II verantwortlich. Schriftbild und diverse Flüchtigkeitsfehler wie fehlende Buchstaben oder Wörter sprechen dafür, daß sie mit großer Hast zu Werke ging. Dadurch ergeben sich teils erhebliche Leseprobleme.⁵ Die Akte III, IV und V sind insgesamt

gesehen besser lesbar, da sie von einer weiteren Hand in einer Art Druckschrift niedergeschrieben wurden. Durch die Verwendung einer breiten Feder und eines stark saugfähigen Papiers gibt es aber auch hier immer wieder kaum zu entziffernde Stellen.⁶ Die gesamte Niederschrift der Tragödie ist meines Erachtens schließlich von einer dritten Hand durchgesehen und mit zahlreichen kleineren Korrekturen und Ergänzungen versehen worden.⁷ Hinzu kommen, möglicherweise als Resultat erster Aufführungsversuche, aber auch größere Umstellungshinweise und Änderungen, die vielfach nicht eindeutig sind.⁸ Die Erstellung eines verlässlichen Textes, der einer Version letzter Hand nahekommen würde, erweist sich daher als langwieriges, schwer zu lösendes Problem.

Wenngleich *Thomas Morus, Tragoedia*, Rom 1612, zweifellos eine der bedeutendsten und interessantesten der insgesamt etwa 130 Bearbeitungen des Stoffes ist,⁹ so steht sie jedoch nicht — wie der Titel meines Vortrages auf den ersten Blick nahelegen möchte, im Vordergrund meiner Ausführungen. Bei näherer Betrachtung zeigt sich nämlich, daß *Thomas Morus, Tragoedia* ein Teil eines großen, zusammengehörigen Ganzen ist, das aus verschiedenen Gründen nicht isoliert betrachtet werden sollte.

Erstens ist *Thomas Morus, Tragoedia* entgegen der Auffassung Foleys nicht die erste dramatische Bearbeitung des Stoffes. Voraus geht das nach Robert Bolts *A Man for All Seasons*¹⁰ wohl bekannteste Morus-Drama, *The Booke of Sir Thomas Moore*, das zwischen 1595 und 1600 entstanden sein dürfte.¹¹ Diese Bearbeitung eines elisabethanischen Autorenteam, zu dem mit größter Wahrscheinlichkeit auch William Shakespeare gehörte, scheiterte allerdings aus politischen Gründen an der strengen Zensur Edmund Tilneys und erlebte wohl keine zeitgenössische Aufführung, während dem römischen Stück unmittelbar Bühnenerfolg beschieden war. "Ter data, semper placuit," vermerkt eine unbekannte Hand am Ende der Handschrift.¹² Man könnte das Stück daher allenfalls als erstes aufgeführtes, erstes kontinentales oder erstes lateinisches bezeichnen. Doch selbst diese Einordnung möchte Widerspruch hervorrufen, da dem *Book of Sir Thomas More* möglicherweise schon ein lateinisches Drama vorangeht. Sieht man George Buchanans Aussagen vor der spanischen Inquisition nicht nur als spontanen Versuch an, einer Verurteilung zu entgehen, dann hat er mit seinem Drama *Baptistes, sive calumnia, tragoedia* nicht nur ein Stück über das Schicksal Johannes des Täufers geschrieben, sondern in Form eines Schlüsselstücks den Morus-Stoff schon wenige Jahre nach der Hinrichtung Mores, etwa zwischen 1539 und 1543, bearbeitet.¹³

Zweitens scheint mir die Bedeutung des römischen Stückes nicht so sehr darin zu liegen, daß es sich neben schriftlichen Quellen auch auf mündliche Berichte über Mores Martyrium stützen konnte, die unter anderem von dessen gleichnamigen Urenkel stammten,¹⁴ als vielmehr in einer neuen, moral-didaktischen Interpretation zu liegen, die sich aus der besonderen Situation des Jesuitenordens vor dem Hintergrund der Zeitgeschichte entwickelt und für lange Zeit strukturbestimmend ist.

Drittens schließlich, prägt diese Interpretation nicht nur das genannte Drama, sondern eine Fülle weiterer Stücke, da das Interesse, das die Jesuiten dem Morus-Stoff entgegengebracht haben, wesentlich größer ist als vielfach angenommen. Geht man die noch greifbaren Spielpläne und *Litterae Annuae* der Lehrstätten des Ordens in seinen einzelnen Provinzen auf dem Kontinent systematisch durch, dann stößt man in dem Zeitraum von 1612 bis 1764 überraschend oft auf das Stichwort *Thomas Morus Tragoedia*, oder schlicht *Thomas Morus*. Wie die Tabelle am Ende des Artikels zeigt, konnten auf diese Weise bislang vierunddreißig Bearbeitungen des Morus-Stoffes für den genannten Zeitraum nachgewiesen werden. Berücksichtigt man, daß die Schriftenverzeichnisse oder Spielpläne manch eines Kollegiums unvollständig oder gar ganz verloren sind, dann darf man wohl annehmen, daß die tatsächliche Zahl der Bearbeitungen noch höher anzusetzen ist. Über die erwähnten kurzen Einträge hinaus, die hauptsächlich zur Dokumentation der Aktivitäten eines Kollegiums dienten, fanden sich in neunzehn Fällen Hinweise auf Dramentexte. In den übrigen Fällen muß man wohl davon ausgehen, daß keine Abschriften oder Zusammenfassungen der Dramen angefertigt wurden. Soweit ich bis jetzt ermitteln konnte, sind nur vierzehn Dramen erhalten. Die Stücke von Roermond, Courtrai, Luxembourg, Luzern 1746 und Sitten, von denen nachweislich *Periochae* gedruckt wurden, sind offenbar nicht überliefert.¹⁵ Nur fünf Dramen sind als umfangreichere bzw. vollständige Texte auf uns gekommen; als einziges gedrucktes Drama: *Heroica in adversis constantia Thomae Mori*, das 1727 im Kollegium von Olmütz entstand;¹⁶ als Handschriften: das bereits besprochene Stück aus Rom, eine ausgeweitete Perioche aus dem Kollegium von Mannheim, die F. Droop 1930 in seiner Dissertation vorstellte,¹⁷ und schließlich ein dreißigseitiges Stück aus St. Omer, das — wie McCabe gezeigt hat — um die Mitte des 17. Jahrhunderts in einen Duo-Decimo-Sammelband von Theaterstücken übertragen wurde, der heute im Stonyhurst College aufbewahrt wird.¹⁸

In zwölf Fällen beschränkt sich unsere Kenntnis der Bearbeitungen allerdings lediglich auf die für die öffentlichen Aufführungen vielfach gedruckten *Periochae*, eine Art ausführliches Programm, das insbesondere dem nicht Latein sprechenden Publikum das Verständnis der durchweg in Latein aufgeführten Stücke erleichtern sollte.¹⁹ Aus der Tatsache, daß wir im Fall des Münchener Jesuitendramas von 1723 sowohl eine *Perioche* als auch einen vollständigen Text besitzen, kann man jedoch nicht ableiten, daß auch in den übrigen Fällen einmal ausformulierte Dramen existiert haben. Das Gegenteil ist wohl wahrscheinlicher, da die Dramen bei der rhetorischen Schulung in den höheren Klassen eine bedeutende Rolle spielten. Die knappe Handlungsskizze einer Szene der *Perioche* wie z. B.: "Episcopus Roffensis, dolo inductus, Henrico, novo Ecclesiae Anglicanae Hierarchae homagium dicit. / Nachdem der Bishoff von Rochester, durch List eingeführt, Henrico, als Ober-

haupt der Engländischen Kirchen, die Huldigung ablegt.“²⁰ oder “Henricus eodem Mori responso offensus, iudicium fieri iubet adversus Morum. / Henricus auf diese Antwort ergrimmet, befiehlt wider Morum Gericht zu halten und das Urteil zu fällen,”²¹ diente den Schülern als Grundlage für eine weitgehend freie Improvisation von Dialog und szenischer Handlung. Die uns vorliegenden *Periochae* bestehen aus vier bis 16 Seiten im Quartformat und sind bis auf zwei Ausnahmen in Latein und Deutsch erschienen, die Stücke von 1631 Ingolstadt und 1701 Innsbruck sind hingegen ganz in Deutsch bzw. Latein gehalten. In Anlehnung an klassische Vorbilder enthalten die Stücke meistens fünf Akte, die von Prolog und Epilog eingerahmt und jeweils mit einem Chor verbunden sind.

Ein Vergleich der mir zugänglichen Stückel, widerlegte meine ursprüngliche Annahme, bei der Fülle der Bearbeitungen handle es sich lediglich um wiederholte Aufführungen von vielleicht ein oder zwei Originalen, da sie doch beträchtliche Unterschiede aufweisen.²² Dessen ungeachtet zeigen die Stücke aber in wesentlichen Elementen eine Einheitlichkeit in der Bearbeitung, die sie zu einer relativ homogenen Gruppe zusammenkettet und sie deutlich von den übrigen 95 Bearbeitungen des Stoffes abgrenzt.

Die Unterschiede zwischen den Dramen werden vor allem in der Zeit- und Handlungsstruktur, dem äußeren Aufbau und der Bildlichkeit deutlich. Hier konnten die meist anonymen Autoren ihren individuellen Vorlieben recht großen Spielraum lassen. So kann die Handlung bereits einsetzen, als More noch im Kanzleramt ist, oder – wie bei dem Ellwanger *Thomas Morus* von 1712 – erst als sich die Ereignisse schon stark zugespitzt haben: “Cranmerus Primas regni cum reliquis Angliae et aulae Proceribus Henrico impium homagium juratus praestat: cui solus Thomas Morus reluctatur. / Ein großer Theil Englands pflichtet dem König bei in seinem gottlosen Begehren: Thomas Morus allein weigert sich.”²³

Das in den Quellen – fast durchgehend werden Sanders *De Origine ac Progressu Schismatis Anglicani*²⁴ oder Stapletons *Vita Thomae Mori*²⁵ genannt – vorgegebene faktische Grundgerüst der Handlung wird dann in aller Regel mit Szenen angereichert, die im wesentlichen ohne historischen Bezug sind und vornehmlich verdeutlichende, retardierende oder – als Zugeständnis an den Publikumsgeschmack – burlesk-komische Funktionen übernehmen.

Ein vergleichbarer Variantenreichtum findet sich bei der Gestaltung der Prologe, Epiloge und Chorszenen, wenngleich gelegentlich auch deutliche Vorlieben für eine bestimmte Bildlichkeit, z. B. der Vergleich Mores mit einem Maulbeerbaum, der von der Ketzerei zerstört wird,²⁶ zu konstatieren sind. Bei den üblichen, vorausdeutenden Parallelisierungen des Schicksals der Hauptfigur mit dem allgemein bekannter Persönlichkeiten in den Chorszenen, findet insbesondere der Konflikt zwischen Johannes dem Täufer und Herodes gerne Verwendung: “Joannis Baptistae, incestis amoribus Regis Herodis resistentis, invicta constantia Martyrij Laureola coronatur. / Die unüberwind-

liche Beständigkeit des Heiligen Johannes des Täufers, welcher sich wider den Ehebrecherischen König Herodes gesetzt, wird mit dem Märtyrer-Kränzlein gecrönet,²⁷ heißt es im Chor des Dramas von 1746, der Mores Hinrichtung vorausgeht. Eine Parallele, die eine Brücke zu Buchanans *Baptista* schlägt und wohl auch eingesetzt wurde, um indirekt die Schuld Anna Boleyns am Tode Mores hervorheben zu können.²⁸

Besonders deutliche Unterschiede finden sich naturgemäß in der Anzahl der "dramatis personae," die in die Handlung einbezogen werden. Da die meist prunkvollen Aufführungen nicht zuletzt auch der Selbstdarstellung eines Kollegiums und des Jesuitenordens dienten, versuchte man möglichst alle Schüler an der Aufführung zu beteiligen. Dies führt beispielsweise im Falle des Münchener Dramas von 1723 dazu, daß zeitweilig mehr als 120 Darsteller die Bühne füllen und immer wieder Szenen eingeflochten werden, die viele Statisten erfordern.

Die Zahl der Hauptfiguren—und damit komme ich zu den Gemeinsamkeiten der Stücke—ist hingegen vergleichsweise konstant. Zu dieser Gruppe, die durchgängig aus der Klasse der *Rhetores* gestellt wurde, zählen neben Morus und Heinrich VIII. vor allem Thomas Cromwell, Thomas Cranmer und Thomas Audley sowie die Grafen Surrey und Norfolk—und Anna Boleyn, die allerdings nicht selbst auftritt, sondern aus dem Hintergrund über Mittelsmänner intrigiert. Im Gegensatz zu den meisten Dramen des 19. und 20. Jahrhunderts, spielen die Familie und der Freundeskreis Mores in den Jesuitendramen keine nennenswerte Rolle.²⁹ Dies liegt zum einen wohl darin begründet, daß das Jesuitendrama weibliche Rollen nur in Ausnahmefällen zuließ, zum anderen darin, daß ein Morusbild, wie diese Dramen es erkennen lassen, den Vorstellungen der Jesuiten nicht entsprach. Einen Familienvater, der sich, in der Hoffnung, dem Schlimmsten entgehen zu können, schweigend zurückzog, der, wie er es in einem Brief an Margaret gestand, große Angst vor körperlichen Schmerzen hatte³⁰ und deshalb als Laie das Recht in Anspruch nahm, dem Martyrium mit allen zulässigen Mitteln aus dem Wege zu gehen, so wie er es in *De Tristitia* beschreibt,³¹ konnte nicht der vorbildliche Held ihrer Dramen sein. Das recht vielseitige Morus-Bild des *Booke of Sir Thomas Moore*, das ihn in verschiedenen Episoden als geschickten Anwalt, unparteiischen Richter, unbestechlichen Staatsmann, liebenswerten und humorvollen Familienvater und "the best friende the poor ever had"³² zeigt, ist hier, wie allein schon ein Blick auf die in unserer Tabelle genannten Dramentitel bestätigt, einem einseitigen Morus-Bild gewichen. *Thomas Morus Angliae Cancellarius Purpuratus Verae Religionis Defensor* oder *Thomas Morus Tragoedia*. *Das ist die bis in tod unueberwindliche Beständigkeit Thomae Mori* heißt es dort, um nur zwei Beispiele zu nennen. Eine Einseitigkeit der Darstellung, die sich aus der bei den meisten Jesuitendramen üblichen Charakterisierung nach Art der Schwarz-Weiß-Malerei erklärt, die keine Zwischentöne oder Charakterentwicklung zuläßt. Die drei folgenden Beispiele geben Mores Darstellung und die ihm zuge dachte Rolle meines Erachtens besonders treffend wieder:

Morus futurae tempestatis praesagus, animum adversis parat, suoque exemplo trahit Fischerum Episcopum;

More rüstet sich auf das bevorstehende Unwetter und macht mit seinem Beispiel anderen Mut.³³

Joannes Mori filius Patrem suum a proposito dimovere necquidquam conatur. John kann seinen Vater nicht von seinem Vorhaben abbringen.³⁴

Thomae Moro indicatur mortis sententia. Ad quam pie et fortiter obeundam se parat. Moro wird der Tod angekündigt, er bereitet sich christlich vor und geht freudig in den Tod.³⁵

Das erste Zitat zeigt ihn als entschlossenen Menschen, der anderen Kraft spendet, das zweite als fest entschlossenen Christen, der nicht bereit ist, seinen Glauben für weltliche Vergänglichkeiten zu verraten und das dritte schließlich als einen durch seinen Glauben gestärkten Christen, der für seine Überzeugung bereitwillig in den Tod geht.

Die bereits genannten Gegenspieler Mores sind entsprechend schwarz gezeichnet. Sie werden als hoffnungslose Sünder dargestellt, die in starkem Maße den Hauptsünden verfallen sind und deshalb mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln versuchen, More vom Pfad der Tugend abzubringen. Dabei stehen immer wieder Cromwell, Cranmer und Anna Boleyn als die eigentlichen Widersacher Mores im Vordergrund. Sie hintertreiben aus Mißgunst und Habgier jeden Versuch Heinrichs, eine Einigung mit More herbeizuführen oder ihm zumindest den Tod zu ersparen.³⁶ Hierin zeigt sich bereits, daß Heinrich in den meisten Dramen nicht als der gottlose Wüterich oder Tyrann präsentiert wird, der er nach dem Titel oder Argumentum zu sein scheint. Vielmehr erweist er sich verschiedentlich selbst als Opfer. Opfer seines Stolzes, seines Zornes und seiner Wollust, aber auch Opfer geschickter Intrigen seiner falschen, machtgerigen Berater, die er zu spät durchschaut.³⁷

Fragt man abschließend nach den Gründen für das außergewöhnliche Interesse der Jesuiten am Morus-Stoff, so muß man folgendes festhalten: Es steht wohl außer Frage, daß das Schultheater im 16. und 17. Jahrhundert eine bedeutsame kulturelle Institution war, deren Wirken insbesondere unter den Jesuiten nicht ohne Einfluß blieb. Sie benutzten ihre Theateraufführungen nicht nur zur Steigerung und zum Nachweise der Leistungen ihrer Schüler, sondern auch für die religiöse und sittliche Unterweisung der Erwachsenen. Sieht man einmal von der Möglichkeit der unmittelbaren seelsorgerischen Betreuung ab, dann bot vor allem das Drama ein ausgezeichnetes Mittel, den nach den Wirren der Reformation zunehmend größer werdenden Aufgaben der inneren Mission gerecht zu werden. Es scheint daher nur konsequent, daß sich die Jesuiten, als sie etwa von den dreißiger Jahren des 17. Jahrhunderts an, die alten biblischen Stoffe zugunsten neuerer aus der jüngsten Geschichte zurückstellten, sich auch des Morus-Stoffes annahmen. Für ihre intensiven

Bemühungen um die Stärkung der Katholiken in ihrem Glauben und die Rückgewinnung abtrünniger Seelen konnte wohl kaum ein Stoff geeigneter sein, als das Lebenszeugnis eines Mannes, der den Tod auf sich nahm, um seinen Glauben nicht zu verraten, eines zudem, der mit angesehen hatte, wie der größte Teil des englischen Klerus angesichts der Drohungen Heinrichs VIII. umgekippt war, sich aber dennoch in seiner Überzeugung nicht beirren ließ und eines Mannes schließlich, der in einigen seiner Schriften und als Richter selbst gegen die Häretiker zu Felde gezogen war. Es scheint daher verständlich, daß die Jesuiten hofften, sein Beispiel möchte den Priestern, die nach ihrer Ausbildung in Rom nach England zurückkehrten, Kraft für ihre schwere Aufgabe und die Erduldung eines Martyriums geben, hofften, die ihnen anvertrauten Schüler und ihre Eltern möchten durch Mores unerschütterlichen Glauben selbst zu einem festeren Glauben finden.

Wir können heute nicht mehr feststellen, welche Wirkung die Morus-Dramen der Jesuiten tatsächlich hatten. Die Häufigkeit der Bearbeitung des Stoffes und die Tatsache, daß verschiedene Stücke mehrfach offenbar vor großem Publikum aufgeführt wurden, scheint mir aber dafür zu sprechen, daß sie vom Publikum mit großem Interesse verfolgt wurden, so daß vielleicht auch hier eine Bemerkung gilt, die ein unbekannter Chronist nach der Aufführung eines anderen Dramas wohl zufrieden schmunzelnd niederschrieb: "utraque actio placuit etiam ipsis haereticis quorum sat multi fuerunt spectatores."³⁸

Liste der Jesuitendramen über Thomas Morus:

| | | | | |
|--------|--------------|--|-------------------------|-----------|
| 1612 | Rom | <i>Thomas Morus, Tragoedia</i> | MS 46 ff. | erhalten |
| 1620 | Tournai | <i>La mort de Thomas Morus</i> | _____ | _____ |
| 1622 | Roermond | <i>Tragoedia Thomas Morus</i> | Per. 411.2 ^o | verloren? |
| 1625 | Courtrai | <i>Thomas Morus, Cancellier van Enghelant</i> | Per.411.4 ^o | verloren |
| 1628 | Schlettstadt | <i>Thomas Morus.</i> | _____ | _____ |
| 1631 | Ingolstadt | <i>Thomas Morus, Das ist: Tragoedia von Thoma Moro . . . Welcher vor 96 Jahren . . . von dem Gottlosen Wieterich Henrico . . . wegen Verfechtung wahren Glaubens hingerichtet worden</i> | Per. 911.4 ^o | erhalten |
| 1647 | Bamberg | <i>Thomas Morus, Tragoedia.</i> | _____ | _____ |
| c.1650 | St. Omer | <i>Morus sive Morum integritas . . .</i> | MS | erhalten |
| 1656 | Luxemburg | <i>Thomas Morus. Tragédie</i> | 1511.12 ^o | |
| 1666 | Konstanz | <i>Thomas Morus, Angliae Cancellarius.</i> | Per. 4 | verloren? |
| 1666 | Steyr | <i>Thomas Morus.</i> | pp. 4 ^o | |
| 1666 | Luzern | <i>Thomas Morus Angliae cancellarius pro autoritate, immunitate, veritate apostolico-romanae sedis . . .</i> | Per. 8 | erhalten |
| 1680 | Emmerich | <i>Thomas Morus</i> | pp. 4 ^o | |
| 1687 | Ingolstadt | <i>Thomas Morus de vitae statu eligendo deliberans</i> | Per. 8 | erhalten |
| | | | pp. 4 ^o | |

| | | | | |
|------|------------|--|---|--------------------------|
| 1688 | Gratz | <i>Thomas Morus Kanzler von England</i> | _____ | _____ |
| 1693 | Luxemburg | <i>Thomas Morus, martyr.</i> | _____ | _____ |
| 1701 | Innsbruck | <i>Thomas Morus. Ex Angliae cancellario regis regum purpuratus</i> | Per. 8 pp. 4 ^o | erhalten |
| 1702 | Eichstätt | <i>Victrix Constantia in Thoma Moro Angliae cancellario.</i> | Per. 8 pp. 4 ^o | erhalten |
| 1702 | Wien | <i>Thomas Morus Angliae cancellarius</i> | _____ | _____ |
| 1709 | Hildesheim | <i>Thomas Morus mori quam impias Henrici VIII. nuptias approbare praeoptans</i> | _____ | _____ |
| 1712 | Ellwangen | <i>Thomas Morus Angliae Cancellarius Purpuratus Verae Religionis Defensor.</i> | Per. 7 pp. 4 ^o | erhalten |
| 1713 | Hall | <i>Thomas Morus Ein unbewegliche Tugend-Saul und Heldenmüthiger Verfechter der wahren Kirchen in Engeland.</i> | Per. 8 pp. 4 ^o | erhalten |
| 1718 | Feldkirch | <i>Thomas Morus Tragoedia</i> | _____ | _____ |
| 1721 | Salzburg | <i>Thomas Morus, ein Opfer des katholischen Glaubens</i> | _____ | _____ |
| 1723 | München | <i>Thomas Morus. Tragoedia.</i> | MS 35 ff. 2 ^o Per. 8 pp. 4 ^o | erhalten erhalten |
| 1725 | Mannheim | <i>Thomas Morus Angliae Cancellarius</i> | MS | erhalten |
| 1727 | Olmütz | <i>Heroica in adversis constantia Thomae Mori . . .</i> | gedr. Buch | erhalten |
| 1728 | Molsheim | <i>Thomas Morus</i> | _____ | _____ |
| 1741 | Linz | <i>Thomae Mori constantia.</i> | _____ | _____ |
| 1746 | Luzern | <i>Thomas Morus. Tragoedia. Das ist die bis in tod unüberwindliche Beständigkeit Thomae Mori</i> | Per. 8 pp. 2 ^o | verloren? |
| 1750 | Sitten | <i>Thomas Morus. Großkanzler von Engeland.</i> | Per. 8 pp. 8 ^o | verloren? |
| 1758 | Ingolstadt | <i>Constantia christiana Thomae Mori . . .</i> | _____ | _____ |
| 1764 | Konstanz | <i>Thomas Morus. Canzler in Engeland.</i> | Per. 8 pp. 4 ^o | erhalten |

Anmerkungen

1. *Thomas Morus. Tragoedia*, in: *The Venerabile*, VII, 1934–1936, 94–106.
2. MS, 46 fol. Archives Lib. 321. Vgl. Foley, 94–95.
3. Fol. 179–217v in dem von Foley beschriebenen Folioband. More tritt in III, vi (fol. 201–2) kurz auf. Bischof Fisher ist vor allem in den Morus-Dramen des 17. und frühen 18. Jahrhunderts "dramatis persona."
4. Eine Edition von *Thomas Morus Tragoedia* wird zur Zeit am Moreanum des Anglistischen Instituts III der Universität Düsseldorf fertiggestellt und wird Ende 1986 erscheinen.
5. Vgl. *Thomas Morus Tragoedia*, Rom 1612, z.B. fol. 3, 5 und 7v.
6. Vgl. ebd., fol. 20v und 22–22v.
7. Vgl. fol. 23v, 25–26 und 34v.
8. So z.B. fol. 7v, 9, 12v, 13v, 37v, 38 und 41v.

9. In einer umfangreichen Untersuchung, deren Ergebnisse in Kürze als "*Thomas Morus Tragoedia*—Thomas-Morus-Dramen vom Barock bis zur Gegenwart" veröffentlicht werden, konnte ich rund 130 Dramen nachweisen, in denen Thomas Morus als Hauptfigur auftritt. Die Stücke sind in neun Sprachen verfaßt und stammen aus zwölf verschiedenen Ländern. Vgl. auch Friedrich-K. Unterweg, "Dramatische Bearbeitungen des Morus-Stoffes," in: *Thomas-Morus-Gesellschaft, Jahrbuch* 1981, hrsg. v. P. Berglar, H. Boverter und Hubertus Schulte Herbrüggen, Düsseldorf 1981, 129-46.

10. London, 1960 u.ö. Das Stück ist vor allem auch durch die Verfilmung von Fred Zinnemann weltbekannt geworden.

11. Stellvertretend für die umfangreiche Literatur zu diesem Drama sei hier lediglich auf Ben Wathen Black, *The Book of Sir Thomas More*, a critical edition, Ann Arbor, Michigan, 1953 und Scott Mcmillin, "The Book of Sir Thomas More: A Theatrical View." in: *Modern Philology*, LXVII, 1970, 10-24 verwiesen.

12. *Thomas Morus Tragoedia*, Rom 1612, fol. 46v.

13. . . . Auctore Georgio Buchanano Scoto, Londini, T. Vautrollerius, 1577. Vgl. auch James M. Aitken, *The Trial of George Buchanan before the Lisbon Inquisition*, Edinburgh 1939, 76f. und D. Macmillan, *The Life of George Buchanan*, Edinburgh 1906, 56, 103 und 118 ff.

14. Wohl Thomas More V. (1586-1623), der von 1601-1610 in Rom studierte. Vgl. auch Foley, 95.

15. Carlos Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Brüssel und Paris 1896, gibt unter den Einträgen zu den genannten Kollegien jeweils genaue Angaben zu den *Periochae*, dennoch konnten sie bisher nicht aufgefunden werden.

16. ". . . magni quondam Angliae Cancellarii, . . . fortitudine ad exemplum Christi de cruce descendere renuentis comprobata, ac demum martyrii palmis coronata," Olomucci, 1727.

17. *Die handschriftlichen Jesuitendramen des Collegii Mannheimensis*, Diss. Heidelberg 1930.

18. *Morus sive Morum Tragoedia*, Lat. MS, ca. 1650, (MS.A.VII 50 .1.). William H. McCabe, "The Play-List of the English College of St. Omers," in: *Revue de Littérature Comparée*, 17, 1937, 374. Eine von Friedrich-K. Unterweg und Jürgen Beer herausgegebene Transkription mit deutscher Übersetzung, Kommentar und Einleitung erscheint Mitte 1986 in der Reihe *Bibliotheca Humanistica*, (hrsg. von Uwe Baumann), Frankfurt/M., Bern, New York 1985 ff.

19. Vgl. zur Aufführungspraxis die ausgezeichnete Einführung in Elida Maria Szarota, *Das Jesuitendrama im deutschen Sprachgebiet*. Band I, *Vita Humana und Transzendenz*, München 1979.

20. *Thomas Morus Tragoedia*, Luzern 1746, Pars I, Scena I.

21. *Thomas Morus Angliae Cancellarius*, Ellwang 1712, Pars Tertia, Scena II.

22. Vgl. z.B. ebd. und *Thomas morus ex Angliae Cancellario Regis Regum Purpuratus*, Innsbruck 1701.

23. *Thomas Morus*, Ellwang 1712, Pars Prima, Scena I.

24. . . . editus et auctus per Edvardum Rishtonum . . . Coloniae Agrippinae, 1585 u.ö.

25. *Vita Thomae Mori, Angliae quondam supremi cancellarii*, in: *Tres Thomae*, Douai 1588.

26. *Thomas Morus Tragoedia*, Luzern 1746, Prologus; *Constantia Christiana Thomae Mori*, Ingolstadt 1758, Prologus; *Thomas Morus Tragoedia*, München 1723, Prologus.

27. Luzern 1746, Chorus II; vgl. auch *Thomas Morus, Ein unbewegliche Tugend-Saul*, Hall 1713, Prologus.

28. Eine Interpretation, die sich auch noch in späteren Dramen findet, so z.B. bei Francis Blackwell, *Blessed Thomas More*, London 1931, 54.

29. Als Kontrastbeispiele seien lediglich Ruth Bray, *Sir Thomas More's House at Chelsea*, Kensington 1926 und Anthony Merry, *Death of a Traitor*, London 1947, erwähnt.
30. *The Correspondence of Sir Thomas More*, ed. Elizabeth F. Rogers, Princeton 1947, 210.
31. *De Tristitia Christi*, ed. Clarence H. Miller, New Haven und London, 1976, 423 ff.
32. Black, *Book of Sir Thomas Moore*, 336 (5.1.43).
33. *Thomas Morus*, Ellwang 1712, Pars Prima, Scena III.
34. Ebd., Pars Secunda, Scena III.
35. *Thomas Morus*, Hall 1713, Pars III, Scena VII et VIII.
36. Vgl. beispielsweise *Thomas Morus Tragaedia*, Luzern 1746, Argumentum.
37. So im *Thomas Morus*, Ingolstadt 1631, Actus V, Scena I.
38. Kollegium Steyr, *Litterae Annuae* 1644 (Cod. 12219/4), 86.

The *Bucolicon* of Eobanus Hessus: Three Versions of Pastoral

Harry Vredeveld

The reader of Eobanus Hessus' *Bucolicon* (Erfurt, 1509) will soon, in the very first eclogue, come upon a passage which brings together three different and—to our way of thinking—more or less incongruous versions of pastoral. The first is the familiar vision of an Arcadia where shepherds sing and pipe in a *locus amoenus* and dream of *otium*, poetry, and love. We are soon made to realize however that this idyllic level is not there for its own sake, but is in fact the medium for an elaborate allegory. On this second level the shepherds Camillus and Paniscus stand for the poet himself and his friend, Ludwig Christiani, the latter being about to persuade the young Eobanus to leave his native Hesse for the Arcadian fields of Erfurt. However, as Paniscus/Ludwig praises the Erfurt scene not only for the tranquillity in which poetry flourishes, but also for the sensual delights of its pleasure where, as he says, full-breasted Venusses and Phyllisses roam about and sport with lusty fauns, Camillus/Eobanus retorts sharply: *Hem quid mammosa faciunt in phillide Fauni? / Absint nequitiae nostris ab ovilibus omnes*. At once we recognize that we have left the level both of Arcadian and allegorical pastoral and are now on a third—the Christian-moral level popularized by the bestseller of the day, the *Eclogues* of Baptista Mantuanus, published some ten years earlier in 1498.

What shall we moderns, raised on Theocritus and Vergil, make of this incongruity? We expect our pastorals to be idyllic; we will tolerate a degree of allegory so long as the shepherd fiction helps us escape "the world that is too much with us." But here, instead of pastorals of innocence, we are given pastorals of guilt. Instead of a celebration of the simple life with its ideals of harmony, tranquillity, joy, and love, we are confronted with Mantuanesque denunciations of follies and vices. And so we shake our head in wonderment at the poet's rashness in putting the new wine of Christian-stoic morality into the old pagan-epicurean bottles. That, at any rate, was the reaction of Carl Krause, Eobanus' nineteenth-century biographer: "Dieser christlich-ascetische Zug passt wenig in die Naturpoesie und stellt die modernen Bukoliker in einen

bemerkenswerten Gegensatz zu ihren alten Mustern, welche von dem christlichen Dualismus zwischen Fleisch und Geist noch unberührt sind."¹

Krause's jaundiced view of Mantuanesque pastoral is, unfortunately, still very much current in our own century, the greatest obstacle to understanding being the stubborn refusal to take these pastorals of Mantuan and his followers for what they in fact are: not Arcadian pastorals burdened incongruously with Christian notions of folly and sin, but rather moral satires in pastoral guise. C. S. Lewis' reasoning is typical:

The Eclogues of Baptista Mantuanus . . . mark the final stage of a perversion in the pastoral which had been begun by Vergil himself. In him a real imaginative vision of idealized, yet not excessively idealized, rusticity is ever present, but allegorical and even polemical elements play a considerable part. These elements were unfortunately emphasized till in Mantuan we have the extraordinary spectacle of a literary impulse almost exactly like that of Juvenal expressing itself through a medium originally devised for the purposes of refreshment and escape.²

On the same grounds, I suppose, you could condemn Cervantes for perverting the medieval romances from their original "purposes of refreshment and escape"; or marvel at "the extraordinary spectacle" of honest traveller's tales twisted and corrupted by Swift. No! Satire is a wolf in sheep's clothing. It delights in invading established literary forms and genres and turning them upside down for its own purposes of ironic attack and correction. Mantuan's satiric pastorals and those of his German, French, and English followers should, I submit, be labelled not pastoral perverted, but pastoral inverted.

In Shakespeare's *Love's Labor's Lost* (4.2) the schoolmaster Holofernes cites the opening line of Mantuan's eclogues and exclaims: "Old Mantuan, old Mantuan, who understandeth thee not, loves thee not." The truth of this comment has been amply evident now for three centuries or more. But how did those, who loved Mantuan so, understand his eclogues?

Sixteenth-century interpretations of Mantuan's and Mantuanesque pastorals are rare. We do, however, have hints from sympathetic readers as to how they saw Mantuan's place in the development of the genre. It is something of a commonplace, for instance, that he must be counted, along with Theocritus and Vergil, as one of the trinity that presides over the pastoral tradition. The triad is mentioned as early as 1503, in a letter by Thomas Wolf Jr. to Wimpfeling, and then again in 1509, in the title poem of Eobanus' *Bucolicon*. English authors, too, place the three poets together: Alexander Barclay, "E. K." in the dedicatory epistle to Spenser's *The Shepheardes Calender*, William Webbe, George Puttenham, and Bishop Hall.³

Now it is clear that this triad always represented more than a canon of masters. Each also stood for a *level* of pastoral, the one (from the Christian point of view) superseded by the next: 1) literal; 2) allegorical; and 3) moral or tropo

logical. Let us review these levels briefly before we try to use them to understand what I have earlier termed the three versions of pastoral in Eobanus' *Bucolicon*.

The first and (to the medieval Christian) lowest level is *simple* or *literal* pastoral, exemplified by Theocritus. As Servius says, *Theocritus ubique simplex est*. Boccaccio too, like many after him, would say that Theocritus' idylls have no meaning *preter quod cortex ipse verborum demonstrat*.⁴ On this level the shepherd is shepherd only, and as such is the emblem of the natural man — man, as we like to think, unspoiled by the city and uncorrupted by civilization; but man also, to the Christian mind, untutored and unredeemed. Theocritan, or idyllic-Arcadian pastoral was thus, to the Christian, ultimately an unacceptable genre. One might toy with it for a while, but one could not go so far as to celebrate the natural man or his hedonistic lifestyle. Why then should a Christian write bucolics at all?

Vergil showed the medieval and renaissance writers a way out — by using the literal level of pastoral as a carrier of allegorical meaning. As Boccaccio asserted (once again following Servius), Vergil *sub cortice nonnullos abscondit sensus*. Or, as the Elizabethan critic George Puttenham observed: Allegorical pastoral seeks not

to counterfeit or represent the rustically manner of loves and communication: but vnder the vaile of homely persons, and in rude speeches to insinuate and glaunce at greater matters. . . , which may be perceiued by the Eglogues of *Virgill*, in which are treated by figure matters of greater importance than the loves of *Titirus* and *Corydon*.⁵

It was, then, the technique of allegorical allusion as well as Vergil's enormous prestige as a poet and as a Christian before Christ that permitted — indeed encouraged — Christians to write pastorals themselves. If Vergil could praise Julius Caesar and the Emperor Augustus, if Calpurnius after him could laud Nero, then a Christian like Modoinus could use the form for a panegyric of Charlemagne. And the shepherd figure, once allegorized, was immensely flexible. He could be made to stand also for the pastors of the church. Thus Petrarch, drawing on the traditional biblical imagery, could use the allegorical eclogue to attack the bad shepherds of Avignon. Mantuan too, in one of his late eclogues, was to attack the papal Curia; and his lead in turn would be followed by Spenser in the September eclogue and by Milton in his "Lycidas."

When the allegorical eclogue, as we have seen, is employed for ecclesiastical satire — the attack on the bad shepherds of the church — it is evident that the genre is becoming Christianized. This radical Christianization of pastoral, begun by Petrarch, was finally to be accomplished by Mantuan, which helps explain his eclogues' phenomenal popularity throughout the sixteenth and seventeenth centuries. It was Mantuan's achievement to raise the pastoral fiction to the Christian level by consistently endowing the shepherd with *moral* quali-

ties. To cite Puttenham once more: "these Eglogues came after [Vergil] to containe and enforme morall discipline, for the amendment of mans behaiour, as be those of *Mantuan* and other moderne Poets" (31). Pastoral, in short, had become tropological, the pastoral of the soul. It could give examples of good shepherds such as Faustus and Fortunatus who strive to follow the motto placed programmatically at the beginning of Mantuan's first eclogue: *melior vigilantia somno*.

The good shepherd, Mantuan suggests, is not the contemplative man, not the Arcadian dreamer and piper, but the active man who watches over his flock and vigilantly guards against the wolves that lurk nearby; or, tropologically speaking, the Christian soul who guards his virtue and watches out for the passions that lurk in the darkness of the heart. The bad shepherd Amyntas, by contrast, whose fate is recounted in the second and third eclogues, shows how not to live. Amyntas, a promising poet, had ceased to be vigilant. Instead of watching over his herd he had gone fishing—an emblem of love. Meanwhile his bull is being maddened by a gadfly and driven to his death. Amyntas, discovering this too late, literally—and tropologically—follows the bull and, himself maddened by the gadfly of love, is driven to the forests, there to die like a beast. Love, like Circe, turns men into animals. So Amyntas perishes, unburied and unmourned, carrion for the jackals and vultures.

It is a shockingly unpastoral picture. But that, says Mantuan, is where the path of the bad shepherd leads one. Passionate love is not a trifling matter; it is (to use two of his *paysages moralisés*) a flood and a tempest. The life of Arcadian illusion, the dream of *otium* and love, of idyllic simplicity and harmony, the ideal of the natural man—the very substance, in short, of the pagan literal pastoral—is here unmasked for what to the Christian it really is: the broad road to hell, at first full of pleasures, but then a labyrinth and an abyss.

The two roads—the idyllic-Arcadian one and the arduous one of virtue—are exemplified in Mantuan's seventh eclogue. The shepherd Pollux, like Amyntas before him, had started out on the road of erotic love that always seems so idyllic at the outset. But Pollux, reclining under the poplar tree, sacred to that ancient Hercules of the Crossroads, has the good fortune of seeing a vision of a heavenly Nymph before it is too late. The Virgin shows him the two roads of life. The one is that of Arcadia. But once the traveller has set foot in this land he is soon caught up in its pitfalls. He loses vigilance and reason, and becomes like the beasts of the field.

Pollux, of course, wakes up from his dream. Forsaking the Arcadian path of death and damnation, he takes to the narrow path that leads to salvation. That too is where Mantuan would lead his readers. Having lured us into his pastoral world where we expected to find relief from the guilt and the complexities of the modern world, the Christian pastoralist proceeds to shock us out of our dreams and forces us to awaken to the emptiness of the pagan-epicurean ideal. For Mantuanesque pastorals are nothing less than travesties

of the idyllic pastorals we had expected, satiric inversions of the shepherd world. Here the *pastor felix* of Arcadian fame is replaced by the Christian ideal of the *pastor bonus*. It is this very dashing of expectations, this radical Christianization of the genre, that made Mantuan's Eclogues first one of the greatest of the Neo-Latin bestsellers and finally one of the most maligned, after Europe rediscovered the charms of Theocritus and the Arcadia of Vergil. For critics do not take it lightly when their expectations are disappointed; and so it happened that inverted pastoral became known as pastoral perverted.

But it is time to turn our attention back to the *Bucolicon* of Eobanus Hessus. Printed in 1509, his work was the first pastoral cycle in Germany. Of his primacy in this field Eobanus was justifiably proud. He alludes to it several times in the *Bucolicon* itself and repeats it often elsewhere as well. For all that, it was the work of a very young man, a 21-year old, and the mature Hessus would later find there much to criticize and correct. This reworking, however, would not be undertaken until much later, in the 1520s, after Eobanus had learned Greek and was writing his monumental Latin translation of Theocritus' complete *Idylls*. The heavily revised edition of the *Bucolicon*, printed in 1528, over a decade after the Reformation, eliminated the last of the originally eleven eclogues — the one in praise of the Virgin Mary — and cut up two others to make four separate poems. Thus the second redaction became a collection of twelve "idylls" to which five new ones were appended. Theocritus' influence on the revised edition is evident from its new title — *Bucolicorum Idyllia* — and is in fact so pervasive that the dominant characteristic of the *Bucolicon*, the adoption of the three levels of pastoral into one literary work, is largely and intentionally obscured. To study Eobanus' use of the three versions of pastoral we have to return to the *Bucolicon* of 1509.

The work, as I mentioned, is a cycle of eleven eclogues. The fact that there are eleven is symptomatic of Eobanus' intentions. In his first ten eclogues he would imitate Vergil, but in his last one, the rhapsodic praise of the Virgin, he would outdo both the Vergilian number and Vergil's ethos.

For the most part, then, Eobanus is a Vergilian, operating on the second level of pastoral. Here, under the shepherd-fiction, he recounts his life story — how he had come from his native Hesse to the university of Erfurt, his high hopes and bitter disappointments, his unfulfilled dreams of the laurel crown. He lauds his friends in the Mutian-circle and devotes an entire eclogue to the praise of Mutian's ideal of *beata tranquillitas*. And he is not beyond attacking his poetic rival Richardus Sbrulius, a Dalmatian by birth, to whom he gives the unflattering name *Fastus* while he himself rejoices in the Germanic name *Mannus*.

Still, Eobanus could not remain content with being a pastoralist only in the imitation of Vergil as then understood. As Germany's first bucolic poet, Eobanus seems to have felt a strong urge to recapitulate in his own eclogues the entire pastoral tradition, from Theocritus to Vergil and from him to that Chris-

tian Vergil, Mantuan. That, no doubt, is why the three of them are so prominently featured in the title poem of his new work. *His* bucolics were to be an experiment in recreating the three levels of pastoral: not only the standard Vergilian-allegorical version, but also the Theocritan-literal level, where the shepherd is a shepherd only, and the Mantuanesque-tropological level, where the good shepherd vigilantly tends the sheep of the soul.

Eobanus, of course, could not at that time read Greek. He knew his Theocritus only in the Latin translation of Martino Filetico (Phileticas), published in the 1460s or 1470s, and then only from the first seven Idylls. That he studied this translation carefully can be demonstrated both by his verbal borrowings from it and by his use of Theocritan motifs. Here is one prominent example: in the seventh eclogue two rustics named Calvus and Cautus are discussing the relative merits of their flocks. The one, you see, is a shepherd, the other a goatherd. As they are lightheartedly bantering, Calvus inadvertently steps on a thorn. Crying out in pain, he asks his friend to pull the thorn out for him. Cautus does so, but not before commenting on how little it takes to disable a grown man. The episode, of course, is closely modelled on a passage in Theocritus' fourth Idyll, the conversation of Korydon and Battos (*Id.* 4, 50–57).

Such imitation of Theocritus does not, in and of itself, demonstrate that Eobanus wanted to incorporate the literal level of pastoral into his work. We need to find evidence that he in fact sustained this literal level, building it up without apparent regard for the other two levels. That evidence is not hard to find. Indeed, much of the seventh eclogue in which that piece of Theocritus' idylls is so clearly imbedded is purely literal pastoral. As in Theocritus, two herdsmen talk about themselves, their flocks, their experiences. There is not a hint of the autobiographical here, though it is plain that our poet, himself a peasant's son, takes no small delight in presenting us with an idyllic picture—an idyll, in its old sense of a stylized little picture of rustic life.

Nevertheless, the literal level of pastoral à la Theocritus could satisfy Eobanus, the *poeta doctus*, for only the space of half an eclogue. For as the two herdsmen debate the relative merits of goats and sheep, Eobanus at last edges the two (in Bruno Snell's phrase) "beyond their intellectual means." They begin to allude to ancient myths, to the goat of Amalthea, a horn of which became a star, and to the golden fleece of the Phrixean sheep—the sign of the Ram. At this, however, the rustics, remembering their humble station, come back down to earth and talk about a subject more appropriate to them: love.

The subject *par excellence* of idyllic-Arcadian pastoral, the theme of love recurs in the *Bucolicon* too. However, as the very names of the herdsmen in the seventh eclogue imply, love is never introduced for its own sake, but rather as the object of moral satire. Eobanus' work, like Mantuan's, is at bottom anti-erotic and anti-pastoral. And whenever love becomes the topic of conversation, our poet makes sure that we, the readers, do not lose our moral bearings.

At the end of the seventh eclogue, therefore, the good shepherd Cautus admonishes the passionately burning Calvus to quench the flames of profane love. Passion, he warns, is ephemeral for it is founded on youth which perishes like the rose or the water bubble; and lovers are no more than fools who die a living death.

Thus, what in the seventh eclogue had started out as literal pastoral adorned with Theocritan reminiscences, turns out to be a Mantuanesque inversion of the pastoral of innocence into the pastoral of sin and guilt, a travesty of the Arcadian dream. Like Mantuan, Eobanus aims to destroy the pagan-epicurean ideal; he too wants to open our eyes and shock us out of our slumber and confront us with the Christian views of life and death, sin and evil. There can be no endless round of pleasures, no innocent dreaming of idyllic love: all of us are the descendants of Adam and Eve, fallen from the Garden of Eden. We must earn our daily bread in the sweat of our brow, for the soil is cursed to bring forth thistles—and thorns. That is *our* world. And if we, like Mantuan's Amyntas or Eobanus' Calvus, are still caught up in our Arcadian fancies, then the Christian pastoralist will do his utmost to disabuse us and rouse us from our dreams.

On the deepest level, then, the *Bucolicon* seeks to transcend both the literal level of a Theocritus (as then understood) and the allegorical eclogue of a Vergil. Eobanus writes Mantuanesque, that is to say, tropological pastoral. And when we stand back from his work and see the cycle as it develops from eclogue to eclogue we shall find there a shepherd's progress from innocence through guilt to redemption. It is Hessus' own. In the first eclogue, as we have seen, he is Camillus whose very name implies that he is an ingénu, a callow youth who does not yet know what it is to be in love. But already he is being tempted by another shepherd, Paniscus, to leave his homeland and drive his flock to the Arcadian fields of Erfurt with its busty nymphs and lusty satyrs. By eclogue three, Eobanus (here called Cygnus, after his poetic emblem) has arrived in Erfurt and is enjoying his *otium* on the banks of the Gera. He has succumbed to the temptations of Arcadia, is given to piping on the oaten flute and sporting with his Amaryllis in the shade. He is in love; and in the pastoral debate which occupies the first part of the eclogue he defends passionate love and the primacy of Vergil, while the wiser shepherd Philaegon defends reason, tranquillity of soul—and the Christian Vergil, Mantuan. As the cycle progresses, however, Hessus too waxes in years and wisdom. By the ninth eclogue he has turned 21 and has reached the years of discretion. Like Philaegon in the third eclogue, like Mantuan's Pollux, he now eschews passionate love as *inutilis error*. He has attained the goal of his shepherd's progress and can turn his back on the natural man's Arcadian dream. For in the last eclogue—the eleventh—he transcends the Vergilian, pagan number, and sings of love divine. Like Pollux, Eobanus reclines under a poplar, Hercules' tree. Having chosen the arduous path of virtue, he now senses the presence of the Divine; the heavens

open, and the very goddess of goddesses, the Virgin Mary stands revealed. And so he bursts forth in rustic song to celebrate her love and pray for her mercy and protection.

Eobanus' pastoral progress from *pastor felix* to *pastor bonus* is intended as an example to his readers. For as a good shepherd he wants to lead his sheep, not downwards to Arcadia, but upwards to the meadows of heaven, to those fields where the incongruous will cease to be incongruous, where—in the prophet's words—the wolf will dwell with the lamb and the leopard shall lie down with the kid.

The Ohio State University, Columbus

Notes

1. Carl Krause, *Helius Eobanus Hessus, sein Leben und seine Werke* (Gotha, 1879; Nieuwkoop, 1963), 1:85.

2. C. S. Lewis, *English Literature in the Sixteenth Century. Excluding Drama, Oxford History of English Literature* (Oxford, 1954), 3:131-32. See also S. K. Heninger, Jr., "The Renaissance Perversion of Pastoral," *Journal of the History of Ideas*, 22 (1961): 254-61; and Simone Dorangeon, *L'Eglogue anglaise de Spenser à Milton*, *Etudes Anglaises*, 49 (Paris, 1974), pp. 106-10.

3. Thomas Wolf's comment is cited in W. P. Mustard's introduction to *The Eclogues of Baptista Mantuanus* (Baltimore, 1911), p. 31, n. 1. For Alexander Barclay's discussion see the "Prologe," lines 19-34, in *The Eclogues of Alexander Barclay*, ed. Beatrice White, Early English Text Society, Original Series, No. 175 (London, 1928), pp. 3-4. William Webbe, in *A Discourse of English Poetrie*, ed. G. Gregory Smith in *Elizabethan Critical Essays* (Oxford, 1904), 1:262, writes: "The cheefest of these [pastoralists] is *Theocritus* in Greeke; next to him . . . is *Virgill* in Latin. After *Virgyl* in like sort writ *Titus Calphurnius* and *Baptista Mantuanus*." For George Puttenham's version of the triad see his *The Arte of English Poesy, 1589*, *English Linguistics 1500-1800*, No. 110 (Menston, England, 1968), pp. 30-31; and for Bishop Hall's see his *Satires* (1598), Book 6.1 (cited by Mustard, introduction to his edition of Mantuan's *Eclogues*, p. 42): "As did whilere the homely Carmelite, / Following Virgil, and he Theocrite."

4. *Opere latine minori*, ed. A. F. Massera (Bari, 1928), p. 216.

5. *The Arte of English Poesy*, pp. 30-31.

Marianische Liebeskunst:
Zu den Anfängen der Lateinischen Lyrik
des Johannes Bisselius S.J. (1601–1682)

Hermann Wiegand

Die beiden Lateiner nehme ich mit, ich stecke mitten darin in beiden und sage jetzt kein Wort, aber einer derselben macht mich halb närrisch vor Vergnügen. Was für ein liebes, liebes Tierchen von einem Buche!" Mit dieser enthusiastischen Äußerung bedankt sich am 28. August 1846 Annette von Droste-Hülshoff¹ bei dem Münsteraner Philosophen Christoph Bernhard Schlüter für die Übersendung zweier neulateinischer Gedichtbücher. Schlüter hatte ihr neben Iacopo Sannazaros Fischereklogen ein Exemplar von Johannes Bisselius' *Deliciae Veris*² übersandt, wie er schreibt "auf ein feines, zierliches Urteil hoffend."³ Das Urteil der Droste muß zu seiner Zufriedenheit ausgefallen sein, denn er ließ ihre Worte in sein Exemplar der *Deliciae* eintragen.⁴ Die zitierten beiden Briefstellen sind nicht die einzigen Zeugnisse für die Beschäftigung Schlüters und der Droste mit dem barocken Neulateiner. In einem Brief an Wilhelm Junkmann, den späteren bekannten Breslauer Historiker (und Schwager Schlüters), nennt dieser neben den Spaniern Aldana und Salas, dem Mittellateiner Iacopone da Todi und dem Neulateiner Navagero die *Deliciae* von Bisselius unter "vortrefflichen Büchern."⁵

Die Lektüre und begeisterte Schätzung des zu dieser Zeit völlig vergessenen neulateinischen Dichters, Historikers und Predigers steht im Zusammenhang mit dem noch keineswegs hinreichend gewürdigten Versuch Schlüters, wichtige neulateinische Dichter unter der Prämisse christlicher, näherhin katholischer Gesinnung als Teil einer christlichen Weltliteratur durch Übersetzung und Darstellung wieder in das literarische Bewußtsein zu rufen.⁶ Diesem Programm einer Wiederbelebung vor allem der lateinischen Dichter der Gesellschaft Jesu⁷ widmet er auch einen größeren Beitrag zu der deutschen Ausgabe der *Allgemeinen Weltgeschichte* des italienischen Dichters und Gelehrten Cesare Cantu.⁸ In ihm räumt er auch Johannes Bisselius einen prominenten Platz unter den führenden lateinischen Poeten der Gesellschaft ein und rühmt ihm "seltenste und originellste poetische Schönheiten" nach.

Zu dem Verhältnis der Droste zu Bisselius trägt er nach, sie habe ihn "hoch über alle neulateinischen Poeten" gesetzt⁹ – unter denen sie immerhin Sannazaro und Jakob Balde näher kannte. Die Würdigung von Bisselius durch Schlüter und die Droste ist fast folgenlos geblieben. Nur Bissels Ordensgenosse Alexander Baumgartner übernimmt Schlüters Charakteristik fast wörtlich in den IV. Band seiner *Geschichte der Weltliteratur*,¹⁰ der der christlichen lateinischen und griechischen Literatur bis ins XIX. Jahrhundert gewidmet ist. Aus anderer, nämlich regionalliterarisch-bayerischer, Perspektive nennt Georg Westermayer Bisselius in seiner Baldebiographie.¹¹ Er stellt ihn als "einzigsten namhaften Doppelgänger" neben Balde.¹² Das kann nur wertend gemeint sein, da zwischen Baldes und Bisselius' Dichtung nur wenige Berührungspunkte bestehen. Er mag auch den bisher einzigen nicht nur bibliographischen¹³ Versuch einer Gesamtwürdigung von Bisselius angeregt haben, der 1916 in den *Historisch-Politischen Blättern für das katholische Deutschland* anonym erschien. Bernhard Duhr identifiziert den Verfasser in seiner *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*¹⁴ als (Wilhelm) Kratz, ebenfalls einen Jesuiten,¹⁵ und übernimmt dessen Ergebnisse über den Historiker¹⁶ und Prediger¹⁷ Bisselius, übergeht aber den Poeten in seiner Charakteristik der neulateinischen Dichter des eigenen Ordens¹⁸ völlig. Kratz versucht erstmals eine wenn auch sehr knappe Würdigung auch der poetischen Werke unseres Autors. Er bezieht den 1634 in vierter Auflage erschienenen *Cliens Marianus*¹⁹ ebenso ein wie die zusammengehörigen, 1638 und 1644 publizierten *Deliciae Veris*²⁰ und *Deliciae Aestatis*²¹ – einen Frühling und Sommer umfassenden originellen "annus sacer poeticus" – nicht aber die 1670 erschienenen beiden Teile der *Antiquitatum Angelicarum Tuba Iambica*²² eine freie, jambische Paraphrase solcher Erzählungen des Alten und Neuen Testaments, in denen Engel auftreten. Zur Rekonstruktion von Bisselius' Lebenslauf stützt sich Kratz fast ausschließlich auf die *Litterae annuae* der oberdeutschen Jesuitenprovinz im jetzigen Bayerischen Hauptstaatsarchiv, während er kaum Quellen aus den ordenseigenen Archiven heranzieht, wie ihm auch die wichtige Verbindung Bisselius' zu Ferdinand von Fürstenberg, die wichtige, noch unpublizierte Briefe zeitigte,²³ unbekannt geblieben zu sein scheint. Seit Kratz' knappem Eingehen ist für Bisselius' Dichtungen praktisch nichts mehr getan worden, wie ja die lateinische Jesuitenlyrik mit Ausnahme Baldes trotz Schlüters Vorstoß überhaupt kaum beachtet wird, obwohl Harold Jantz und ihm folgend Harold C. Hill²⁴ an der lateinischen Bearbeitung eines spanischen Reiseberichtes *Argonauticon Americanorum* durch Bisselius aufwiesen, daß sich selbst in der scheinbar bloßen Bearbeitung eine "modern sensibility" zeige. Seither haben nur Hans Pörnbacher,²⁵ Andreas Kraus²⁶ und E. M. Szarota²⁷ knapp den Prosaisten gewürdigt. So bleibt angefangen von einer Sammlung des verstreuten biographischen Materials bis zur eingehenden literaturwissenschaftlichen Analyse der zahlreichen Werke von Bisselius noch alles zu tun.²⁸

Ehe wir uns der Dichtung zuwenden, einige wenige z. T. unbekannte bio-

graphische Angaben.²⁹ Der als Sohn des "teutschen Schulmeisters" und Messners am 20. August 1601 in der gräflich-Fuggerschen Residenz Babenhausen im heutigen bayerischen Schwaben geborene Johannes Bislin, der sich in seinen Schriften Bisselius nannte, konnte mit Förderung der Herrschaft — Taufpatin war eine Fuggerin — nicht nur die Lateinschule seines Heimatortes, sondern auch die in voller Blüte stehende Jesuitenuniversität Dillingen beziehen, an der er als dritter seines Kurses 1621 den Magistergrad erwarb. Noch im gleichen Jahr trat er in das Noviziat der oberdeutschen Jesuitenprovinz in Landsberg am Lech ein, Interstiz und theologischer Kurs folgten von 1622 an in München, Regensburg und Ingolstadt. Seit seiner Priesterweihe 1629 in Eichstätt diente er seinem Orden als Studienpräfekt an mehreren Gymnasien, als Kontroverstheologe an Hochschulen sowie als Prediger in Ingolstadt, Regensburg, München, Ebersberg, Innsbruck, Dillingen und Amberg, wo er am 9. März 1682 verstarb. Aus diesem auch regional begrenzten Lebenskreis führten ihn nur eine sehr kurze Tätigkeit als Hofhistoriograph Kurfürst Maximilians I. 1640 und ein wohl in das Jahr 1648 fallender möglicher Aufenthalt bei Jakob Masen in Köln.³⁰

Neben seinen historischen und poetischen Werken war unter den Zeitgenossen ein satirischer Reisebericht *Icaria* am berühmtesten, der eine Oberpfalzreise im Jahr 1631 beschreibt. Er hat sehr wenig — wie das oft dem Autor nachgeschrieben wird — mit Zinzerlings *Itinerarium Galliae*, sondern viel mehr mit John Barclays *Euphormio* zu tun, mit dem er nicht nur die prosimetrische Form und die anagrammatische Verschlüsselung der Namen der Beteiligten gemein hat.³¹ Die *Icaria* hat Franz Veiras zu seiner *Heutelia* angeregt, und kein Geringerer als Christian Gryphius wollte zur *Icaria* einen Schlüssel verfassen.³² Die bei Sommervogel nicht ganz vollständige Werkliste³³ ergänzen mehrere volkssprachliche Predigtsammlungen mit z. T. höchst originellen Sujets — so der Geschichte von Romeo und Julia,³⁴ die dem Verfasser manchen Tadel der Ordenszensoren eintrugen.

Statt nun wie etwa Kratz wegen des beschränkten zur Verfügung stehenden Raumes einen notwendig oberflächlichen Überblick über alle Dichtungen von Bisselius zu geben, soll ein anderes Verfahren einen Zugang zu seiner Dichtung ermöglichen: wir wollen versuchen, das unerschlossene Frühwerk *Cliens Marianus* von 1634 nach genus, Darstellungsform und -intention aus einem wichtigen Aspekt heraus zu charakterisieren. Dabei können wir uns auf das Urteil Jakob Baldes stützen, der Bisselius sehr geschätzt hat. Balde versteht in dem selbstverfaßten Kommentar zu seinem *Somnium de cursu historiae Bavaricae* auch den Bisselius der *Deliciae*-Sammlungen wesentlich als Mariensänger.³⁵ Dabei stellt sich gleich die Frage nach Bisselius' Anteil an dem 1625 in erster, 1628 in zweiter³⁶ und 1634 in vierter Auflage erschienenen Buch. Noch Sommervogel war im Zweifel, ob das Werk als Ganzes Bisselius gehöre,³⁷ nachdem bereits Alegambe³⁸ behauptet hatte, nur das erste Buch mit seinen 18 Elegien sowie ein Elegienkranz im Anschluß an das zweite Buch unter dem Titel *Theoclia*

Loyolaea der vierten Auflage seien von unserem Autor verfaßt. In der Tat sind das erste Buch, die Widmungselegie des zweiten und die *Theoclia* allein geistiges Eigentum des Bisselius, wie auch er eines seiner Lieblingsbücher,³⁹ das Epos *De partu virginis* Sannazaros, erst der vierten Auflage anfügte. Eine genaue Lektüre des Buches selbst hätte Sommervogel darüber belehren können: nach kurzen Bemerkungen in der Vorrede gibt der Dichter in der Schlußelegie des ersten Buches darüber genauen Aufschluß: dort spricht der Hetaerophylax, ein Schutzengel, der ihn durch das ganze Buch geleitet, von drei Dichtern, die den "Urcliens," wie wir ihn nennen wollen, verfaßt hätten, zwei seien bereits verstorben, einer noch am Leben, und als vierter solle sich nun Bisselius anschließen: ". . . ad hos Quartus tu quoque, Iane, veni! . ." (*Cliens* 92, V. 162). Die Stil- und Technikanalyse des zweiten Buches lassen keinen Zweifel daran, daß diese Aussage keine bloße Fiktion ist. Wer die drei Verfasser des "Urcliens" waren, konnte bisher nicht zweifelsfrei ermittelt werden.

Die Intention des ganzen Buches wird schon an Johannes Sadelers Titelpuffer deutlich: das Spruchband unter dem Bild der Gottesmutter, das von einer zweigeteilten Schar studiosi gehalten wird, enthält den Beginn der "Angelobungsformel der Marianischen Kongregation,"⁴⁰ der *Cliens Marianus* erweist sich als eine Art versifizierte Handbuch für jugendliche Mitglieder dieses wichtigen gegenreformatorischen Bundes, über dessen Wirksamkeit an dieser Stelle natürlich nichts gesagt werden kann; verwiesen sei neben der mehr registrierenden älteren Arbeit von Sattler⁴¹ auf Bernhard Duhrs⁴² Behandlung im 2. Band seiner Jesuitengeschichte und die knappe, aber instruktive von Karl Erlinghagen⁴³ in seiner Erziehungsgeschichte des katholischen Barock. Im Unterschied zu Baldes Kongregationsdichtung⁴⁴ steht der Dienst des "cliens" = "sodalis" der Marianischen Sodalität ganz im Zentrum des von Bisselius herausgegebenen Bandes. Der "Urcliens," in Bisselius' Ausgabe das zweite Buch, gibt in sechzehn Einzelegien *praecepta* für das sittliche und intellektuelle Verhalten des jungen Sodalens, die sich wie versifizierte Kapitel eines der üblichen Kongregationshandbücher (etwa Coster oder Lechner⁴⁵) ausnehmen. Als Beispiel sei der Titel der Elegie II,5 zitiert, aus der uns noch ein Abschnitt beschäftigen wird: "Quae studia Cliens Marianus praeoptet" – so oder ähnlich lauten alle Überschriften. Als ein "proscenium"⁴⁶ zu diesem zweiten Buch versteht Bisselius seinen eigenen Beitrag, die achtzehn Elegien des ersten Buches und die beiden Widmungselegien an die jesuitischen Patrone der studierenden Jugend, Aloisius Gonzaga und Stanislaus Kostka.⁴⁷ Zumindest dieses erste Buch scheint als genauere Adressaten die Sodalens einer der beiden zu dieser Zeit bestehenden Münchner Kongregationen, wohl die "Congregatio minor," zu haben. In Elegie 14 scheint nämlich Bisselius auf sein Ebersberger Tertiat anzuspielen (1632/33), und der Beginn der fünfzehnten Elegie bezieht sich auf die Rückkehr nach München. Gegenstand dieser Elegie ist die Entstehung des Muttergottesbildes, einer Assumpta, von Christoph Schwarz⁴⁸ in der Aula des Münchner Jesuitengymnasiums. In Aufbau, Darstellungsform und

Stil unterscheidet sich Bisselius' eigener Beitrag wesentlich von dem seiner Vorgänger, die ihre Elegien nur locker aneinandergereiht hatten. Planvoll ist dagegen der Aufbau des Gedichtbuches von Bisselius: El. 1–3 begründen die Notwendigkeit, Mitglied der Sodalitas Mariana zu werden, ausgehend von dem Gedanken, daß nur die Schutzmantelmadonna (El. 2) imstande sei, den Kampf des Menschen gegen die "vulnera animi" "MUNDUS," "CARO" und "ORCUS" (El. 1) siegreich zu bestehen und so Gottes Zorn im Weltgericht, das grandios ausgemalt wird (El. 3), zu entgehen. El. 4 leitet über zu einer Gruppe, die in konsequenter Folge den Sodalen in militärischer Terminologie als "tiro" und eben "cliens" zeigt (El. 4–11). Im Zentrum steht hier das Gelöbnis des Eintretenden (El. 5). Dessen "violatio" wird in Form und color eines ovidischen Heroidenbriefes⁴⁹ von der Virgo Deipara selbst am Beispiel Udos von Magdeburg (EL. 6)⁵⁰ als Verfehlung mit furchtbaren Konsequenzen gezeigt. Eine Vision des Dichters in El. 8 wendet diese Lehre ins Persönliche, während das Triptychon der El. 9–11 am Beispiel der Theophiluslegende die mögliche Rettung auch des gefallenen Marienbündners demonstriert.⁵¹ Die El. 12–16, thematisch in größerer Nähe zu den praeccepta des zweiten Buches, beschäftigen sich mit "modi colendae Deiparae" in den Formen von Gebetsübungen (El. 12) und Kasteiungen (El. 13),⁵² sowie der Verehrung "per imagines" (El. 14/15/16). Der vor allem in El. 15 und 16 vorbereitete Preis der Schönheit der Virgo Deipara gipfelt in den letzten beiden Elegien des Buches im Aufweis der Überlegenheit dieser Schönheit über alle Natur (El. 17) und menschliche Liebe, in El. 18 illustriert durch die Vision des Ignatius von Loyola, der durch die Gottesmutter veranlaßt wird, von der "militia aulae" durch den "amor matris" zur "militia matris" sich zu wenden.

Die beiden letztgenannten Begriffe geben die alle Elegien in kunstvoller Einbettung durchziehenden beiden Leitthemen des Gedichtbuches, die sich als Einheit erweisen: "militia Deiparae" als "amor Deiparae." Entspricht die Einkleidung des Mariendienstes in *militärische* Terminologie durchaus der ignatianischen Vorstellungswelt,⁵³ wird hingegen in der Verknüpfung dieses Motivs mit "amor" ein Autor als Muster der imitatio sichtbar, der angesichts seiner Verfemung als "spurcorum lusor Amorum"⁵⁴ durch die jesuitische Didaktik wie Poetik⁵⁵ als Dichter der *Amores* und *Ars Amatoria* als nicht imitationsfähig erschien und eine "editio ab omni obscoenitate purgata" in diesem Fall ja wohl kaum möglich ist. Gerade Bisselius' Vorgänger im zweiten Buch des *Cliens Marianus* hatten sich hierzu eindeutig ausgesprochen. In der schon genannten fünften Elegie nennen sie unter den Autoren, die von dem jungen Sodalen unter keine Umständen zu lesen seien, neben Catull und Tibull vor allem den Liebesdichter Ovid:

Dispereas Naso, spurcorum Lusor amorum.

[vgl. Ovid, *Trist.* IV, 10, 1]

O Naso, patrio quàm bene pulse solo!

O bene Barbaricas exul dimissus in oras!
 Haec decuit lingvam barbara terra tuam.
 Atque vtinam, ô vtinam tecum scelerata perîsset,
 Cúmque tuis bustis Ars tumulata foret!
 Non satis ingenio temet perijsse, sed vna,
 Vt pereant, alios te rapuisse iuvat.
 Vivis adhuc, dum te, vivunt monumenta perempto.
 Vivis & hev! mortes quot tua vita parit.⁵⁶

Dagegen scheut sich Bissel nicht, Wortschatz, Zitate, Stil und Anspielungen auf die *Amores* und *Ars amatoria* in großer Zahl in *sein Cliens*-Buch einzufügen, ja diese imitatio bestimmt mit seine ganze Konzeption. Besonders deutlich wird dies in den Elegien drei und vier, die nach der Einleitung die eigentliche "militia Mariae" thematisieren. In V. 261-68 der dritten Elegie lesen wir:

Vt sciat, esse CLIENS; opus est, opus, arte magistra
 Rusticitas dominae non erit apta meae.
 Grande magisterium est, Mariana palatia, Matris
 Castra, sequi, tamen haec Castra Sequenda, cano.
 Cultori praecepta dabo, praecepta Sodali:
 Me lege, qui cultor, quique Sodalis eris.
 Successum vix Musa timet; duce cantat Amore:
 Virginis, ad versum hunc, nos pius vrget Amor.

Diese programmatische Stelle ist unzweifelhaft dem Beginn von Ovids *Ars amatoria* nachgebildet:

Si quis in hoc artem populo non novit amandi,
 Hoc legat et lecto carmine doctus amet.
 Arte citae veloque rates remoque moventur,
 Arte leves currus, arte regendus Amor.

Das Anfangsdistichon der vierten Elegie macht diese zum Beginn einer Lehrdichtung, und der vierzigste Vers derselben Elegie, "Signa habet, atque acies, nostra patrona, suas," ist deutlich eine Umformung des Anfangsverses der in unserem Zusammenhang wichtigsten Elegie der *Amores* (I,9), die den Kriegsdienst des Liebenden zum Thema hat. Überhaupt ist diese Elegie ganz durchzogen von Termini der ovidischen Liebesdichtung.⁵⁷ Aber nicht nur die Konzeption des ersten *Cliens*-Buches als Lehrgedicht in der Nachfolge der erotischen Dichtung Ovids bestimmt den Jesuiten, er scheut sich auch nicht, direktes erotisches Vokabular zu übernehmen. Im letzten Gedicht wird die Nacht der Marienerscheinung des Ignatius so charakterisiert:

Quàm rigua illecebris! quàm pleno tracta voluptas
 Gurgite! quàm liquido mersa Cupido vado!

und als Ignatius von einer Flamme aus den Augen der "Diva" getroffen wird, ruft er aus: "Io! Amo, Mater & Vror!"

Leider kann hier nicht detailliert gezeigt werden, wie gerade in dieser Elegie ignatianische Mystik durch ovidische Liebessprache überformt wird, zumal interessanterweise in einem Gedicht der *Deliciae Aestatis* von 1644, das derselben Marienerscheinung gewidmet ist, die Liebe des Ignatius dogmatisch weniger anfechtbar dem Gottessohn selbst gilt.⁵⁸ Am weitesten wohl selbst für das an Hoheliedmystik ja gewöhnte barocke Empfinden⁵⁹ wagt sich Bisselius vor, wenn er die Entstehung der Assumpta von Christoph Schwarz in der Aula des Münchner Jesuitengymnasiums gleichsam nachvollzieht: der Dichter gibt dem Maler Anweisung, wie er das Bild gestalten solle. Ganz in der Tradition der *descriptio* der einzelnen Körperteile der jungfräulichen Gottesmutter stehend—Jacobus Pontanus war ihm unter den Jesuitendichtern vorangegangen⁶⁰—wagt er sich in der Beschreibung der Lippen weit darüber hinaus und integriert Elemente einer an Johannes Secundus und seine *imitatores* gemahnenden Darstellungsweise:

Perge tamen: porróque Meae mihi pinge Labella
 PRINCIPIS, Eoae tincta rubore Deae.
 Indiducta volo, pressóque tenacia nexu;
 Nec Dens, nec pateat dentis eburna Via.
 OSCVLA sint tantùm (non sint vasti ORA barathri)
 Stent Labra, Infantem stringere prompta Deum,
 Basiáque, à Tyrio quamvis rubicantia crocco,
 Sint partim à GNATI Livida denticulis.
 QVIS VETET, è Pueró sua carpere Suavia Matrem?
 Aut, Puerum in dulci nectere Matre moras?
 Quare, agè, livorem Mariano inspergere labro,
 Nil dubita: & reliquum perface, Pictor, opus.

(*El. I*, 15, V. 89–100)

Hier sind zweifelsohne Motive wirksam, die auf die Zeitgenossen Caspar von Barth oder Paul Fleming verweisen.⁶¹ Gerade dieses Gedicht bietet die Möglichkeit eines Motivvergleichs: das Schwarzsche Bild hat Jakob Balde in Ode IV, 13 in einem "carmen amoebaeum" ebenfalls besungen. Einen detaillierten Vergleich müssen wir uns hier leider versagen. Nur die entsprechenden Verse 45–47 seien zitiert, um die viel größere Zurückhaltung Baldes zu zeigen:

Certe non dubiis gestit amoribus
 (scil. der Jesusknabe)
 Et mulcente labello
 Apricus trepidat color.⁶²

Die Konzeption, Ovids Liebesdichtung, die die jesuitische Poetik und Didaktik aus der Lektüre zumindest der jüngeren *studiosi* ausschließt, in den Dienst

eines "castus amor Deiparae" zu stellen, um durch solcherart "delectatio" die Sodalen von der weltlichen Liebe Ovids ab- und der himmlischen Liebe zuzuwenden, ist im Rahmen der lateinischen Dichtungspflege des Jesuitenordens nicht singulär. Der flämische Jesuit Nicolaus Susius (1572–1619)⁶³ hatte die erste seiner 1620 posthum erschienenen *Elegiae Marianae*, die oft Ovids Vorbild als Folie haben, in Antithese zu diesem überschrieben: "Amores suos castos esse" und seine Liebe deutlich von der Ovids abgesetzt. Dessen Landsmann und Ordensgenosse Antoine Deslions (1589–1648)⁶⁴ hatte in zuerst 1631 erschienenen *Elegiae de cultu B. V. Mariae*, die, ab der zweiten Auflage 1640 auf drei Bücher angewachsen, weite Verbreitung fanden, auch in der Verknüpfung von marianischer Liebeskunst und *Amores*-Rezeption Bisselius fraglos den Weg gewiesen.⁶⁵ Beide hielten sich aber, wie nach ihnen ihr wieder dem Jesuitenorden angehörender Landsmann Sidronius Hosschius (1596–1669) (vgl. dessen El. III,1—eine Kontrafaktur zu *Amores* III,1), in ihrer Sprache vom erotischen Vokabular weitgehend zurück. Die Bitte von Hosschius' Elegie an ihren Dichter, er möge Dichtungen verfassen, die ein jeder "salvo pudore"⁶⁶ lesen könne, impliziert gerade den Verzicht auf erotische Sprache, die man ohne Scheu Gottes Sohn gegenüber gebrauchen zu können meint,⁶⁷ nicht aber Maria. Wenn Balde in Ode IV, 12 "Amor Marianus" das zentrale Motiv von *Amores* I,2 aufgreift, das heimliche Getroffensein vom Pfeil Amors, zeigt seine Apostrophierung der göttlichen Geliebten als Diana in Strophe drei gerade, daß er erotische Konnotation ausschließen möchte.⁶⁸ Bisselius hingegen setzt diese bewußt ein, um seine "domina" zu überhören.⁶⁹ Die hohe Imaginationskraft und der Farbenreichtum, mit dem er dies tut, rechtfertigt, mit Georg Engelhardt, der ihm nur eine halbe Zeile widmet,⁷⁰ Bisselius als einzigen, wenn auch mit Abstand, neben den barocken Mariensänger schlechthin, Jakob Balde, zu stellen.

Anmerkungen

1. Zitiert nach: K. Schulte-Kemminghausen, *Die Briefe der Annette von Droste-Hülshoff*, Bd. 2, Jena 1944, Nr. 237, 509.

2. J. Nettesheim, *Schlüter und die Droste, Dokumente einer Freundschaft*. . ., Münster 1956, 102.

3. Ebenda, 102.

4. Ebenda, 141.

5. J. Nettesheim, *Christoph Bernhard Schlüter an Wilhelm Junkmann, Briefe aus dem deutschen Biedermeier 1834–1883*, Münster 1976, 82.

6. Vgl. dazu vorläufig J. Nettesheim, *Christoph Bernhard Schlüter, Eine Gestalt des deutschen Biedermeier*, Berlin 1960 (= Quellen und Forschungen z. Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker, N.F. 5), 99–104; sowie J. Galle, *Die lateinische Lyrik Jacob Baldes und die Geschichte ihrer Übertragungen*, Münster 1973 (= Münster. Beitr. z.

dt. Literaturwissenschaft, Bd. 6), 53–55. Galle ordnet die Baldestudien Schlüters, der auch Franz Hipler zu seiner Baldeausgabe (1856) anregte, nicht in den von uns skizzierten größeren Rahmen ein.

7. Ihr dient auch die Übersetzung einer Auswahl aus den *Pia Hilaria* des Angelinus Gazaetus, Münster 1849.

8. Schlüter, "Lateinische Poeten der Gesellschaft Jesu," in: C. Cantu, *Allgemeine Weltgeschichte*, deutsche Ausgabe, Bd. X, Schaffhausen 1861, 351–71.

9. Schlüter, 362.

10. A. Baumgartner, *Die lateinische und griechische Literatur der christlichen Völker*, 1. u. 2. Aufl. Freiburg i. Breisgau (= ders., *Geschichte d. Weltliteratur*, Bd. 4), 658.

11. G. Westermayer, *Jacobus Balde, sein Leben und seine Werke*, München 1868, 59, 88, 153, 197; ders. in: ADB 2, 682.

12. Ebenda, 59.

13. *Historisch-Politische Blätter für das katholische Deutschland*, hrsg. von G. Jochner, Bd. 157, München 1916, 22–23 und 81–93. Für das rein Bibliographische vgl. C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Brüssel-Paris, T. I, 1890, 1513 ff.

14. B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Bd. III, Regensburg 1921, 566, Anm. 3.

15. Über ihn vgl. L. Koch, *Jesuitenlexikon, Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*, Paderborn 1934, 216 f.

16. Duhr, ebenda III, 566. Vorher hatte den Historiker schon gewürdigt J. Bach, *Jakob Balde, Interpretatio Somnii de Cursu Historiae Bavaricae*, Regensburg 1904, XX.

17. Duhr, ebenda III, 612 f.

18. Duhr, ebenda III, 578–84 (Adam Widl, Christian Rosacin, Balde). Unter Rosacins Oden (Christiani Rosacini . . . *Poesis Lyrica*. . . , Francofurti, . . . Anno MDCLXXV.) findet sich auch eine zu unserem Thema gehörige: Ode II, 37 (p. 268–70): "Ad Sodales Parthenios."

19. *Clieus Marianus / Diuersorum Elegijs descriptus. / Editio quarta / Toto primo libello auctior. / Monachii. / Formis Leyserianis 1634. / (Ex. Eichstätt)*. Sommervogel Nr. 1.

20. Sommervogel Nr. 5.

21. Sommervogel Nr. 7.

22. Sommervogel Nr. 15.

23. Dazu vgl. H. Lahrkamp, "Ferdinand von Fürstenberg in seiner Bedeutung für die zeitgenössische Geschichtsschreibung und Literatur," in: *Westfälische Zeitschrift* 101/102, 1953, 301–400, hier 363 f mit Anm. 53 (fehlerhaft!). Die Verbindung war schon Schlüter bekannt, vgl. Anm. 5, dort 103. Der Verfasser möchte Bissels Briefe edieren.

24. H. Jantz, "Amerika im deutschen Dichten und Denken," in: *Deutsche Philologie im Aufriss*, hrsg. von W. Stammer, Berlin ²1962, 309–72, hier 317. H. C. Hill, "Johann Bissels' ARGONAUTICON AMERICANORUM (1647): A Reexamination," in: *Modern Language Notes*, German Issue 85, October 1970, 652–62.

25. H. Pörnbacher, "Schwaben. Die Dichtung von 1500–1800," in: Max Spindler (Hrsg.), *Handbuch der Bayerischen Geschichte*, Bd. 3, 2, 1156 und 1182; ders., in: *Literatur in Bayerisch Schwaben*. . . , Text von H. Pörnbacher, Weissenhorn 1979 (= Beitr. zur Landeskunde von Schwaben, Bd. 6), Nr. 183a u. b.

26. Vgl. Handbuch, (s. vorige Anm.), Bd. 2, 809. Vgl. auch A. Schmid, "Geschichtsschreibung am Hofe Kurfürst Maximilians," in: *Um Glauben und Reich, Kurfürst Maximilian I. . . .*, München-Zürich 1980 (= Wittelsbach u. Bayern II/1), 330–40, hier 332, 334 und Anm. 40.

27. E. M. Szarota, "Englische Geschichte auf den Jesuitenbühnen," in: D. H. Green, L. P. Johnson, D. Wuttke (Hrsg.), *From Wolfram and Petrarch to Goethe and Grass, Studies in Literature in Honour of Leonard Forster*, Baden-Baden 1982 (= Saecvla Spiritalia, Bd. 5), 489-500, hier 498 f. Zu einem (nicht erhaltenen) *Morus*-Drama von Bisselius vgl. noch F. Rädle, Rez. zu J.-M. Valentin, "Le théâtre des Jésuites. . .," in: *Literaturwiss. Jb. der Görresgesellschaft* 21, 1980, 387-402, hier 397.

28. Einen bisher unbekanntenen Brief von Bisselius an J. M. Dilher verzeichnet Th. Bürger, "Der Briefwechsel des Nürnberger Theologen Johann Michael Dilher," in: *Chloe* 3, hier 157.

29. Der Verfasser, der an einer größeren Monographie über Bisselius arbeitet, hat dem kath. Pfarramt in Babenhausen, Herrn OStR Huber, ebenda, und P. Hans Grünewald, München, für frdl. Auskünfte herzlich zu danken.

30. Vgl. Lahrkamp (s. Anm. 23), 310.

31. Vgl. Sommervogel (s. Anm. 13), Nr. 17; Westermeyer in: ADB 2,682.

32. Westermeyer, ebenda.

33. Die Dillinger Bibliothek besitzt unter der Signatur VIII,483,15 eine allerdings nur 8 Seiten umfassende *Theologia, ad disputationem publicam proposita*. . . , Ingolstadt, Haenlin 1630.

34. Es handelt sich um die 1667 in Dillingen gehaltene Predigt: "Romaeus, und Julietta, Edlen Stamms zu Verona," in: *Mortes Patheticae / oder / Anmütige / Todt = Fa'hl. / Durch / R.P. Joannem Bisselium, . . . Getruckt zu Dillingen / . . . Im Jahr Christi 1682.*, 32-56.

35. Jakob Balde (s. Anm. 16), 21.

36. Die Ingolstädter Ausgabe von 1625, die die Bayerische Staatsbibliothek besaß (P. o. lat. 604, P. o. lat. 338¹), ist nicht mehr vorhanden. Die ebenfalls Ingolstädter 2. Ausgabe von 1628 wurde von Hauswedell und Nolte, Auktion 228, Nov. 1978, Nr. 978, angeboten. Den jetzigen Besitzer konnte ich nicht ermitteln. Beide Ausgaben wie auch die dritte Aufl. habe ich sonst nicht ermitteln können.

37. Sommervogel (s. Anm. 13), Nr. 1.

38. *Scriptorum Societatis Iesv, / . . . Catalogum / . . . / a / Philippo Alegambe / . . . / Antverpiae apud Ioannem Mevrsivm. / Anno MDCXLIII. / 228.*

39. Vgl. die 17. Elegie des zweiten Buches der *Deliciae Veris*, deren 3. Teil überschrieben ist: "Iacobi Sannazarij, Neapolitani Poetae, Liber de Partu Virginis, auctori familiaris."

40. Der deutsche Text bei V. Sattler, *Geschichte der Marianischen Kongregationen in Bayern*, München 1864, 332.

41. Vgl. vorige Anm.

42. B. Duhr (s. Anm. 14), Bd. II,2, Freiburg 1913, 81-122.

43. K. Erlinghagen, *Katholische Bildung im Barock*, Hannover 1972, 132-42 mit neuerer Literatur.

44. Darüber vgl. U. Herzog, *Divina Poesis, Studien zu Jacob Baldes geistlicher Odendichtung*, Tübingen 1976 (= Hermaea N.F. Bd. 36), 106.

45. Vgl. Duhr (s. Anm. 42), 110-14. Duhr nennt weder den *Cliens Marianus* noch sonstige poetische Bearbeitungen.

46. *Cliens Marianus* A 2v, Z. 10.

47. Ebenda, A 4 und E 5, jeweils mit gegenübergestellten Kupfern Sadelers.

48. Vgl. U. Thieme u. F. Becker (Hrsg.), *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler*. . . , Bd. 30, Leipzig 1936, 358-61 (R. A. Peltzer), hier 359.

49. Zur Rezeption der *Heroiden* Ovids bei Jesuiten vgl. Heinrich Dörrie, *Der heroische Brief, Bestandsaufnahme, Geschichte, Kritik einer humanistisch-barocken Literaturgattung*, Ber-

lin 1968, 381–427, der aber die frühen Texte (z. B. Antoine Deslions u. Bisselius) nicht berücksichtigt.

50. Zur Motivgeschichte vgl. Urs Herzog, *Jakob Gretzers "Udo von Magdeburg" 1598*, Edition und Monographie, Berlin 1970 (= Quell. u. Forsch. z. Sprach- u. Kulturgesch. d. germ. Völker N.F. 33), 47–78.

51. Zur Theophiluslegende auf der Jesuitenbühne vgl. F. Rädle, "Die 'Theophilus'-Spiele von München (1596) und Ingolstadt (1621). Zu einer Edition früher Jesuitendramen aus bayerischen Handschriften," in: *Acta Conventus Neo-Latini Amstelodamensis*, München 1979, 886–97.

52. Zu übermäßigen Kasteiungen in diesem Zusammenhang vgl. Duhr, (s. Anm. 14), Bd. II, 2, 101–8.

53. Vgl. z. B. K. Büse, *Das Marienbild in der deutschen Barockdichtung*, Düsseldorf 1955, (Diss. Münster) 93.

54. Das kann hier nicht näher ausgeführt werden. Vorläufig Dörrie (s. Anm. 49), 407 u. ö.

55. Als Beispiel nur Masens *Palaestra eloquentiae ligatae*, 1661, II, 12.

56. *Cliens Marianus*, El. II, 5, V. 75–84.

57. Vgl. z. B. V. 177 als Zitat aus Ovid, *Amores* I, 4, V. 39.

58. *Deliciae Aestatis* 1644, El. II, 26, V. 183–85.

59. Zu diesem Bereich vgl. vorläufig E. Jacobsen, *Die Metamorphosen der Liebe und Friedrich Spees Trutznachtigall*, Kopenhagen 1954 (= Dan. Hist. Filol. Medd. 34, no. 3).

60. In den *Floridorum libri octo* (4. Aufl. Ingolstadt 1602). Dazu Büse (s. Anm. 53), 97.

61. Beispiele: Barth in: H. C. Schnur, *Lateinische Gedichte deutscher Humanisten*, Stuttgart² 1978, 8, und Fleming, *Lat. Gedichte*, hrsg. von J. M. Lappenberg, ND Amsterdam 1969, 112 ff.

62. Zitiert nach B. Müller (Hrsg.), *Jacobi Balde Soc. Jes. Carmina Lyrica*, Ratisbonae² 1884, 328.

63. Benutzt Nicolai Svsii / e Societate Iesv / *Opuscula litteraria . . .* / Antverpia . . . MDCXX., 180 f.

64. Benutzt die 2. Aufl. Antonii Deslions / . . . *De cultu / B. V. Mariae / Elegiarum / Libri tres* / Antverpia / . . . MDCXL.

65. So ging er ihm auch voraus in der Einfügung eines marianischen Heroidenbriefes El. III, 5.

66. Zitiert: Sidronii Hosschii / . . . *Elegiarum / libri sex* / Antverpia. . . , MDCLXVII. / 76.

67. Z. B. Jacobus Pontanus in: *Tyrocinium Poeticum* / . . . Ingolstadii, / . . . Anno 1594, El. II, 3.

68. Balde (s. Anm. 62), 326; dazu B. Hubensteiner, *Vom Geist des Barock*, München² 1978, 169.

69. In den späteren Gedichtsammlungen dagegen orientiert er sich stärker am Hohelied Salomons.

70. G. Engelhardt, "Die lateinische lyrische Mariendichtung im deutschen Sprachraum von den Anfängen bis zum Barock," in: *Münchner Theologische Zeitschrift* 16, 1965, 58–88, hier 87.

Prose Apothegms into Rime Royal:
Thomas More's Translation of
Pico della Mirandola's "Twelve Rules"

Francis E. Zapatka

These verses are written in such appalling doggerel that it is kinder not to quote them." So wrote Alistair Fox¹ recently, of More's translation of Giovanni Pico della Mirandola's "*Regulae Duodecim partim excitantes partim dirigentes hominem in pugna spiritali*," which More renders as "Twelve Rules Partly Exciting, Partly Directing a Man in Spritual Battle."

One of the purposes of this paper is to demonstrate that such an assessment of More's translation is an overstatement. Another purpose is to demonstrate that, in a number of instances, More's English verse is more urgent, more imperative than Pico's original—that is, More's verse at times, is at least as effective, rhetorically, as is Pico's prose.

More's translation or "paraphrase" as some describe it² appeared "about 1510"³ but was composed, A.W. Reed feels, "as early as 1504–1505" (18). George B. Parks in his article "Pico della Mirandola in Tudor Translation" even feels that More "may have done his verses as early as 1497 or as late as 1504."⁴

From some seventy Latin prose lines More made one hundred sixty-one generally iambic English verses. These with other comparable materials, More appended to his prose translation and abridgement of a life of Pico, which Pico's nephew, Giovanni Francesco Mirandola, published at Bologna in 1496 (Reed, 18). Pico had originally appended his rules, it is known, to one of his letters.⁵ More's translation of this *vita* and its appendices constitute his first printed work in English.⁶ Though it "was not originally intended for publication,"⁷ "it was published," Father Marc'hadour has pointed out, "at least twice in More's life time."⁸ "Translated as a private devotional work"⁹ it was dedicated as a New Year's gift to More's "ryght beloved syster in chryst Joyeuce Leygh,"¹⁰ a Poor Clare. Since it was "written in the vernacular," it belongs, Judith Jones observes, "in a long tradition of literature composed in English for cloistered women."¹¹ Joyce Lee was the sister of More's good friend, Edward Lee, who was to become the Archbishop of York (Trapp, 28).

Pico himself, was for the young More, as Cresacre More wrote in part, "a singular layman . . . famous for virtue, and most eminent of learning."¹² More probably became aware of Pico through John Colet (Trapp, 28).

More was the first *English*¹³ translator of Pico's duodecalogue of spiritual rules (Parks, 352,365). The second was also a well-known figure of the English Renaissance and a friend of More's, Sir Thomas Elyot (Parks, 353). Elyot's prose translation was dedicated to his *own* sister, was published in 1534¹⁴ and, as prose, is understandably closer to Pico's original than are More's verses. John H. Major in his book *Sir Thomas Elyot and Renaissance Humanism* summarizes Pico's rules, writing that they "consist of a few simple admonitions to Christians to be ever prepared to withstand temptation by remembering the blameless conduct of the Master and the reward that awaits the faithful in heaven" (106-7).

This study will concentrate on the stylistic differences which become evident upon comparison of Pico's and More's texts. But before these are considered something should be said about More's decision to dispose his one hundred sixty-one iambic verses into septets. This was a decision he made a *number* of times in his career as poet. What he chose, specifically, was "the most important fixed form of 7 line stanzas . . . *rime royale*" calling for an "heroic quatrain and one and a half heroic couplets."¹⁵ *Rime royale* was his favorite form (Bridgett, 79) and was a form he could use well (Parks, 365). He used it for other parts of the appendix to this *vita*, for example, his version of Pico's "*Deprecatoria ad Deum*," which Pico wrote in Latin Elegiac verse. He used it in his original English verse, such as his 1503 elegy on Queen Elizabeth. In choosing *rime royale* he was in good company. Chaucer, it will be recalled, used it for *Troilus and Criseyde*, for example, and Shakespeare used it in the "Rape of Lucrece."

The stylistic devices that will be discussed represent traditionally described elements of style: imagery, prosody, the figurative. This last element will observe the classical scheme-trope distinction. Ezra Pound's terms "phanopoeia, melopoeia" and "logopoeia,"¹⁶ roughly, the visual, auditory, and intellectual appeal of a poem will also be used.

Without doubt Pico's master metaphor and dominant image in his rules is military. Parks, speaking about Pico's rules as well as his "*Duodecim arma spiritualis pugnae*" (More's "Twelve Weapons of Spiritual Battle") and the other appended materials, writes that "Pico presented in these half a dozen pages the moral life of man in the simplest terms as a war against sin, for which the continuing help of a just but loving God is essential" (353). He reminds us a little later that "the theme is stated in a military metaphor of the war against sin, which Erasmus' *Handbook of the Christian Soldier* was soon to present with much greater range and complexity" (353).

More not only respects this metaphorical image pattern, he sometimes contributes to it, and at other times, variously intensifies Pico's uses of it. In spiri-

tual rule one, where Pico fights ("*pugnare*")¹⁷ against flesh, devil, and the world. More uses the substantive "warre" (1.2). Similarly, in rule two, Pico's "*pugnatur*" becomes More's noun, "battaile" (2.2). The result in English is variety and a more solid image than is conveyed by Pico's identical verb used twice. At times, More intensifies the original by building up Pico's image with modifiers. In rule three, Pico contents himself with "caput nostrum Christus." More develops this into "Christ our lorde and soveraine captayne" (3.3).

In the second of the 5 septets More uses for the fifteen or so lines of rule four, he writes, "as often as thou dost warre and strive, / By the resistence of any sinfull mocion" (5.1-2). In the comparable original lines, "resistendo" is the only trace of the military image. More's use of "warre" as verb in this passage constitutes a polyptotic echo of "warre" in his rule one stanza. Then in the fifth stanza that he uses for rule four, he adds his own "resisting valiauntly" (8.6) and in the next line "the fendes . . . sotle fiery darte" (8.7). Another addition is made to the rule six stanza in which appears "as a woode lion the fende our adversarie [who] runneth about, seking whom he may devoure." (11.3-4). W. E. Campbell, in Volume 1 of More's *English Works*, glosses "woode" as "mad" and then refers to 1 Peter 5:8 (383). In Pico there is only "*diabolus semper circuit quem devoret.*" However, More's mad-lion beast image, concurs with the adversary image and contributes to the phanopoeia of the line, as Pound might have put it.

In another instance in which More intensifies Pico's military imagery, he uses a figurative tactic. Pico, preaching constant readiness for the Devil's assaults, concludes his eighth rule with a rather loosely constructed anti-metabole and compound antithesis: "*in pugna semper victoriae, et in victoria semper sis memor pugnae.*" The "always be mindful" ("*semper sis memor*"), More sets off in the sixth line of his septet and reserves the seventh line for the exclusive use of the tightened "In victory battaile, in battaile victorie" (15.7). Such refashioning also provides a good example of responsible, but ameliorative verse translation.

More intensifies Pico's imagery using tropes as well as schemes. In rule eleven Pico reveals that in the long run, it is sweeter to conquer temptation ("*vincere tentationem*") than to go to sin ("*ire ad peccatum*"). More, however, takes the abstraction ("tentationem") and personifies it thus: ". . . it is more pleasure farre, / Over the devill to be a conqueroure then is in the use of thy beastly pleasure" (18.3-4). Similarly, in the third stanza More uses for this rule, he says that through "long experience" man knows what it is "of his cruel enemy to be overthrowne" (20.2-3). For Pico the wording was the inanimate, abstract "*cedere tentationi.*"

This rule also provides another example of More's use of schemes to invigorate Pico's images. In the final lines of the eleventh rule stanzas, he uses a double tricolon. After speaking of man's experiential knowledge of defeat at the hands of the Devil, he says man should at least once

... prove and assay with manly defence,
 What pleasure there is, what honour peace and rest,
 In glorious victory triumphe and conquest. (20.5-7)

Wrenched accent notwithstanding this is much more vibrant than "*homo . . . deberet semel saltem experiri, quid sit vincere tentationem.*" Granted, More makes additions here, but of the six elements in the tricola: "honor, peace, rest, victory, triumph, conquest," only "conquest" is clearly recognizable in Pico's "*vincere.*"

Finally, in rule twelve, Pico writes that since even St. Paul was in danger of giving in to pride: "*homo debet maxime se munire contra tentationem superbiae, quia radix omnium malorum superbia est.*" More enlivens this with a more vivid image: "well ought we then our heartes fence and close, / Against vain glory. . . ." Not content with a mere "*radix omnium malorum superbia est,*" he writes that ". . . vain-glory, the mother of reproof / [is] The very crop and roote of al mischief" (22.5-7). Pico's metaphorical image pattern, then, becomes More's *intensified* metaphorical image pattern.

A very prominent scheme in More's translation requires special attention, that is, alliteration. Given the accuracy of its occasional designation as "head rhyme," it is at the same time a matter of prosody. More's penchant for alliteration is well known. Very recently, James Dale called attention to it in a paper on More's *Richard III*.¹⁸ In an article on More's "Earlier English Works" W. A. G. Doyle-Davidson wrote: "More is also fond of alliteration, which occurs frequently in his verse, and which in the prose of the *Picus* he manages to achieve in both its simple and cross forms with a minimum departure from strict literal translation."¹⁹

We hear it often in the Rules as well. It begins early. In rule two Pico writes: "*in rebus mundi*"; More writes: ". . . in this wretched worldes besy wo" (2.1). With the help of this very early alliterated phrase More achieves a kind of framing effect, for in his very last stanza he repeats this phrase almost identically when, from Pico's phrase "*tentationem superbiae*" he derives: ". . . wretched worldes glosse" (23.1). Then in his very last line More completes his alliterative frame when he reminds us that death will bring each of us ". . . downe . . . / To vile carein and wretched wormes meate" (23.6,7). This frame originated in Pico's contribution to the *memento mori* tradition, the last line of his rules, especially the words "*mors . . . nos humiliabit, ut simus esca vermium.*"

Finally, it should be said that this particular alliterated "w" sound is significant in another way, because, as we have seen already, More speaks of "warre" in his second line and repeats it twice later in his translation. Thus the phrases under consideration unite auditorily with the important war-within image pattern. The result of such echoing is coherence, melopoetic coherence.

A much more ambitious use of this scheme is seen in the fourth stanza of the fourth rule. We are advised, when tempted to anger, to think of the pa-

tiently suffering Christ "Seying himself scorned and scourged both, / And as a thefe betweene two theves threst" (7.3-4). These lines are particularly rich, since in addition to using the polyptoton of "thefe and theves" he goes beyond simple consonantal alliteration, and multiplies consonant clusters, "sc" and "th": "scorn, scourge, thefe, theves, threst." Several possible sources for some of these sounds in the original, may have been the following words (which I have simply juxtaposed) from the corresponding passage in Pico: "*Se, conspui, indignationis, signum, ostendit, patientissime, mansuetissime.*"

Turning more directly to the prosody of More's translation, I would point out that More is capable, for example, of a line as crisp and regular as "and here take hede that he whom God did love" (22.1). The regularity is due, of course, to the five lambs—the crispness, to the monosyllabic structure of each of its ten words. The corresponding passage in Pico is clear, but understandably not nearly so unencumbered as More's line: ". . . *in quo etiam homo debet advertere, quod Paulus, qui erat. . .*"

A more subtle line, which achieves a fusion of melopoeia and logopoeia, appears in the eleventh rule in the prominent terminal position of the septet. After explaining that "many men" rather than comparing the "joy of . . . victory" over sin to the pleasure experienced in succumbing to it, compare this pleasure "to the laborous travaile of the conflict and fight" (19.1,2,7). First, the line is hypermetric, composed as it is, of thirteen syllables. This extra length reinforces physically and audibly, the *concept* "laborous travaile." The sequence of "ts" in "travaile, conflict, fight," also reinforces the concept through their contextually negative sounds. In other words, the length of the line and some of its sounds make "laborous travail" more "laborous." The origin of this in Pico is simply: *Sed comparant pugnam voluptati.*

The final example pertains to end rhyme. Speaking of temptation that St. Paul experienced, More ends his first rime royal stanza of rule twelve with the required heroic couplet thus: "This did almighty God of his goodness provide, / To preserve his servant fro the daunger of pride" (21.6.7). The end rhymes take on added melopoeia in the fact that both end-rhyme words ("provide" and "pride") are supplemented by the alliterated consonant cluster "pr".

In short, what More has made of Pico's rules is more than "appalling doggerel." And to the degree that More intensifies Pico's rules, to that degree is More's translation "as effective rhetorically," as the original.

The American University

Notes

1. Alistair Fox, *Thomas More: History and Providence* (New Haven: Yale University Press, 1982), p. 35.
2. J. M. Rigg, ed., *Giovanni Pico della Mirandula* (1890; reprint, Ann Arbor: University Microfilms, 1978), p. 89; Richard S. Sylvester, "A Part of His Own: Thomas More's Literary Personality in his Early Works," *Moreana* 13-15 (1967): 37.
3. A. W. Reed, introduction, *The English Works of Sir Thomas More*, ed. W. E. Campbell (London: Eyre and Spottiswoode, 1931), 1:18.
4. George B. Parks, "Pico della Mirandola in Tudor Translation," in *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. E. P. Mahoney (Leiden: E. J. Brill, 1976), p. 358.
5. T. E. Bridgett, *Life and Writings of Sir Thomas More*, 2nd ed. (London: Burns and Oates, 1892), p. 78.
6. J. B. Trapp and Hubertus Schulte Herbrüggen, "*The King's Good Servant*": *Sir Thomas More: 1477/8-1535* (Ipswich, England: Rowman and Littlefield, 1977), p. 28. More's and Erasmus' volume of translations of Lucian (from Greek to Latin) was published in 1506, however, and therefore would be More's "first printed work."
7. Stanford E. Lehmborg, "Sir Thomas More's Life of Pico della Mirandola," *Studies in the Renaissance* 3 (1956): 70.
8. G. P. Marc'hadour, "Thomas More's Spirituality," in *St. Thomas More: Action and Contemplation*, ed. Richard S. Sylvester (New Haven: Yale University Press, 1972), p. 127.
9. Lehmborg, 70.
10. R. W. Gibson, comp., *St. Thomas More: A Preliminary Bibliography of His Works and of Moreana to the Year 1750* (New Haven: Yale University Press, 1961) p. 90.
11. Judith P. Jones, *Thomas More* (Boston: Twayne Publishers, 1979), p. 43.
12. Quoted by Trapp and Herbrüggen, p. 28.
13. For French translations of Pico's Rules done close in time to More's, see Parks, pp. 354-55.
14. John H. Major, *Sir Thomas Elyot and Renaissance Humanism* (Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1964), p. 105.
15. Paul Fussell, *Poetic Meter and Poetic Form*, rev. ed. (New York: Random House, 1979), p. 145.
16. Ezra Pound, "How to Read" in *Literary Essays of Ezra Pound*, ed. T. S. Eliot (London: Faber and Faber, 1960), p. 25.
17. All quotations from Pico's original and More's translations are from Max Kullnick, "Thomas Morus' 'Picus Erle of Mirandula,'" *Archiv für das Studium der neueren Sprachen* 122 (1908): 35-40. I have also consulted a facsimile of Pico's Latin text as it appeared in the 1572 Basel edition of his works: Joannes Picus Mirandulanus, *Opera Omnia: tomus I* (Torino: Bottega d'Erasmus, 1971), pp. 332-33. The Latin lines I have quoted in this article show no textual differences as they appear in Kullnick and in the facsimile, except for one minor printing error. I have also consulted W. E. Campbell's edition of More's *English Works* (see note 3). The lines quoted from More's translation in this article, as they appear in Kullnick and in Campbell, reveal no major differences. The spelling in Campbell is more modern than it is in Kullnick.
18. James Dale, "The Rhetoric of Persuasion in More's *History of Richard III*" (Paper delivered at the Thomas More/John Fisher Jubilee, London, 17 July 1985).
19. W. A. G. Doyle-Davidson, "The Earlier English Works of Sir Thomas More" in *Essential Articles for the Study of Thomas More*, ed. R. S. Sylvester and G. P. Marc'hadour (Hamden, Ct.: Archon, 1977), p. 367.

S E M I N A R

Das Neulateinische Lehrgedicht

Leitung: Heinz Hofmann

Einleitung

Von den vielen Aspekten des neulateinischen Lehrgedichts – und nicht nur des neulateinischen – soll in diesem Seminar, zu dem ich alle Anwesenden herzlich begrüße, insbesondere die Frage nach dem Gewicht und der Funktion der erzählenden und fiktionalen Partien dieser Lehrgedichte diskutiert werden.

Ausgehend von der Beobachtung, daß sich vornehmlich in den in Italien entstandenen Lehrgedichten des 15. und 16. Jahrhunderts eine Zunahme dieser narrativen Abschnitte feststellen läßt, die sich in Vidas *Schachgedicht* sogar zu einer durchgehenden mythologisch-fiktionalen Handlungsstruktur verdichten – ausgehend von dieser Beobachtung soll das zentrale Problem dieses Seminars von verschiedenen historischen und systematischen Ansätzen her thematisiert werden.

Zuerst wird Herr Effe den antiken Hintergrund skizzieren und über die Funktionen narrativ-fiktionaler Digressionen im antiken Lehrgedicht sprechen. Dieser Beitrag über die antiken Vorgaben der neulateinischen Lehrdichtung erschien mir als Ausgangspunkt für die Behandlung der neulateinischen Lehrdichtung besonders wichtig, weil sich von daher wichtige Beobachtungen über den intertextuellen Zusammenhang von lehrhaft-expositorischem Vortrag und narrativ-interpretierender Einlage auch für die neulateinischen Vertreter der Gattung machen lassen.

Anschließend wird Herr Akkerman sich auf die Suche nach dem Lehrgedicht in einigen neulateinischen Poetiken begeben und uns zusammenfassend erläutern, welche Rolle das Lehrgedicht in den poetologischen und sonstigen theoretischen Schriften von Boccaccio, Pontano, Vida, Fracastoro und dem älteren Scaliger einnimmt.

Solchermaßen gewappnet mit der antiken Praxis und der theoretischen Diskussion der Humanisten – wie ergiebig immer sie auch ausgefallen sein mag – können die abschließenden Referate von Herrn Roellenbleck und Herrn Di Cesare einige Lehrgedichte des 15. und 16. Jahrhunderts daraufhin unter-

suchen, wie dort das Verhältnis zwischen Beschreibung und Erzählung, zwischen Lehre und Handlung, zwischen Expositorik und Fiktion in die poetische Praxis umgesetzt worden ist. Herr Roellenbleck wird dabei das Corpus der neulateinischen Texte jenes Zeitraums und jener Provenienz mehr im allgemeinen Überblick unter den genannten leitenden Kategorien befragen und sein Augenmerk vornehmlich auf die verschiedenen Möglichkeiten legen, dieselbe Thematik beschreibend und erzählend an den Leser zu übermitteln. Dagegen wird Herr Di Cesare am Beispiel von Vidas *Schachgedicht* der Struktur des Lehrgedichts als eines fiktionalen Textes nachgehen und versuchen, vor allem die Spannung zwischen Lehre und Fiktion in diesem Text auch anhand der Rezeptionsmöglichkeiten durch jeweils verschieden gestimmte und interessierte Lesergruppen anzudeuten.

Diese verschiedenen Ansätze, die Berechtigung der verwendeten Begrifflichkeit und die bereits jetzt zu prognostizierende Verschiedenheit der Standpunkte und Resultate werden dann, so hoffen wir, zu einer anregenden und in manchen Punkten auch erhellenden und klärenden Diskussion unter allen Seminarteilnehmern führen.

Lassen Sie mich noch eine letzte einleitende Bemerkung machen: Ursprünglich hatte mir auch Herr Konrad Krautter zugesagt, sich mit einem kurzen Referat über die Aspekte der Lesererwartungen und der historischen Publikumsstruktur und dessen bildungs- und sozialisationsgeschichtlichen Voraussetzungen an diesem Seminar zu beteiligen. Sie alle wissen, daß ihn eine *mors immatura* ereilt hat: *cecidit ante diem*. Ich glaube, es ist auch in Ihrem Sinn, wenn wir dieses Seminar dem Andenken an Konrad Krautter widmen.

Die Funktionen narrativ-fiktionaler Digressionen im antiken Lehrgedicht

Bernd Effe

Das antike Lehrgedicht steht seit der durch Arat vollzogenen künstlichen Wiederbelebung der zwischenzeitlich längst obsolet gewordenen hesiodeisch-lehrhaften Poesie als literarisches Genre in einem doppelten Spannungsverhältnis: einmal zur "eigentlichen," d.h. mimetisch-fiktionalen, Dichtung (insbesondere zum Epos) und zum anderen zur wissenschaftlichen Fachprosa als dem an sich "zuständigen" Medium der Vermittlung systematisierten Sachwissens. Der aus dem mimetischen Defizit resultierende prekäre poetologische Status der Gattung ist zuerst in aller Schärfe von Aristoteles moniert worden: Indem er die *μίμησις* (anstelle der metrischen Form) zum zentralen Kriterium der Dichtung erklärt, verweist er die Lehrepik eines Empedokles aus dem Bereich der Poesie (*Poetik* 1447 b 17 ff.)—und wirft damit für die Gattung insgesamt ein Problem auf, das sicherlich allen späteren Lehrdichtern der Antike mehr oder weniger bewußt gewesen ist, mögen sie auch—im Gegensatz zu Aristoteles—traditionellerweise in der metrischen Form das spezifische Kriterium der Dichtung erblickt haben. Eine Möglichkeit, dem poetischen Defizit der Gattung gegenzusteuern, sahen die Lehrdichter von Anfang an darin, die Entfaltung des zumeist sehr trockenen Wissensstoffes durch Digressionen aufzulockern; der poesieferne Stoff wurde so der Dichtung wenigstens streckenweise angenähert. Die Einfügung von Exkursen galt—nach dem Vorbild von Hesiods *Erga*—geradezu als ein konstitutives Element der Gattung.¹ Die Digressionen können selbstverständlich von verschiedener Präsentationsart und Form sein (Vergleiche, Analogien, Gleichnisse; kurze Abschweifungen; Hinweise auf Erfahrungen des Autors; ausgedehnte, sich verselbständigende Exkurse; deskriptiv oder narrativ) und inhaltlich sehr unterschiedlichen Bereichen entstammen. Was den letztgenannten Aspekt betrifft, so nimmt allerdings die (oft genug fiktional angereicherte) Mythenerzählung (mit ihrer Verlängerung bis in den Bereich historischen Geschehens) einen eindeutig dominanten Rang ein. Deshalb möchte ich mich im folgenden auf sie konzentrieren und in der gebotenen Kürze her-

ausarbeiten, in welcher Weise und mit welcher Funktionalisierung sich das antike Lehrgedicht dieses narrativ-fiktionalen Elements der Poetisierung bedient hat.

Hier muß ich nun sogleich auf einen Sachverhalt hinweisen, der gerade auch für die Erörterung der Exkurstechnik von fundamentaler Bedeutung ist. Die Funktion der Exkurse (und natürlich auch die Quantität ihres Vorkommens) hängt wesentlich ab von der jeweiligen Haltung des Lehrdichters seinem Stoff gegenüber. Diese wiederum läßt sich folgenden drei Grundtypen (bzw. gegebenenfalls ihren Mischungen) zuordnen:² dem "sachbezogenen" (echtes Interesse des Autors am Gegenstand als solchen und seiner didaktischen Vermittlung; gegenüber dem Sachengagement hat die Poesie eine sekundäre, dienende Funktion³), dem "formalen" (kein eigentliches Interesse des Dichters am Gegenstand; die didaktische Absicht ist im wesentlichen fiktiv; es geht dem Autor primär um die formale Leistung der Poetisierung eines sperrigen Stoffes) und dem "transparenten" Typ (der lehrhaft entfaltete Stoff ist transparent für ein ihn überlagerndes, eigentliches Thema; um dieses, nicht um den Stoff, geht es dem Autor, auf dieses richtet sich seine eigentliche didaktische Absicht). In welchem Maße die Verwendung und Funktionalisierung von Digressionen durch die jeweilige Haltung des Dichters seinem Gegenstand gegenüber bedingt ist, läßt sich beispielhaft anhand der summarischen⁴ Betrachtung dreier Lehrgedichte demonstrieren, die je einen der genannten Typen rein verkörpern: derjenigen des Lukrez, Nikander und Arat.

Die streng sachbezogene Einstellung des Lukrez — ihm geht es darum, seine Leser mit der epikureischen Heilslehre von den beiden Hauptgefährdungen der Seelenruhe zu befreien: der Götterfurcht und der Todesangst — hat zur Folge, daß dieser von der Bedeutsamkeit seines Stoffes zutiefst durchdrungene Lehrdichter auf mythologische Digressionen als sachfremde Zutaten so gut wie ganz verzichtet. Die beiden Ausnahmen bestätigen die Regel. Der Venus-Hymnus des Proömiums führt dem Leser anhand der narrativen Anreicherung⁵ der Metonymie Venus = *voluptas* / ἡδονή gleich zu Beginn ein Grundelement der epikureischen Lehre eindrucksvoll vor Augen: die universale Wirksamkeit des Lustprinzips; und der Magna mater-Exkurs (2, 600 ff.) dient der Demonstration, daß die Beseitigung der *religio* nur auf dem Wege einer natürlichen (epikureischen) Erklärung der Phänomene, nicht aber durch den Mythos bzw. durch die allegorische Auslegung eines Rituals geschehen kann. In gleicher Weise ist auch der ausgreifende narrative Epilog des Werkes, die Beschreibung der Seuche in Athen und ihrer Folgen (6, 1138 ff.), in die argumentative Zielsetzung fest eingebunden: Angesichts einer so grauenhaften Wirklichkeitserfahrung enthüllt sich auch die ganze Nichtigkeit der *religio*, indem alle ihre Ausprägungen durch die Realität hinweggefegt werden.

Den strikten Gegentyp repräsentiert der pharmakologische Lehrdichter Nikander. Insofern er kein eigentliches Interesse an der didaktischen Vermittlung seines Gegenstandes hat, sondern seine Aufgabe primär darin sieht, einen

denkbar dichtungsfernen Stoff zu poetisieren, bedient er sich der mythologischen Exkurse— es handelt sich zumeist um sehr abgelegene, ätiologische Sagen— reichlich, und zwar in einer ausschließlich ornamentalen Funktion. Die Digressionen sind sachlich entbehrlich; sie haben die Aufgabe, den trockenen Stoff zu poetisieren bzw. seine systematische Entfaltung ästhetisch zu strukturieren. Dafür einige wenige Beispiele. Beide Gedichte setzen an den Beginn der Sachdarstellung mythologische Anspielungen (*Ther.* 8 ff.; *Al.* 13 ff.). Sie dienen der literarischen Einstimmung des Lesers bzw. betonen die generische Intention des Verfassers (Hesiod-Nachfolge) und sind inhaltlich ebenso entbehrlich wie etwa die ätiologische Erzählung von der Begegnung zwischen Esel und Schlange (*Ther.* 343 ff.), die neben der ornamentalen eine strukturelle Funktion besitzt: Sie markiert eine Zäsur innerhalb der Schlangenbeschreibung. Dasselbe gilt für zwei aufeinander bezogene narrative Digressionen über einen gewissen Alkibios, den offenbar fiktiven "Erfinder" zweier Heilmittel; sie lockern die Pflanzenbeschreibung auf und strukturieren sie zugleich (*Ther.* 541 ff.; 666 ff.).

Demgegenüber besitzen die Exkurse im Lehrgedicht des transparenten Typs eine wichtige thematische Funktion. Sie rücken dem Leser das eigentliche Thema, um das es dem Dichter bei seiner Stoffausbreitung tatsächlich geht, immer wieder erneut ins Bewußtsein. Indem die Digressionen auf diese Weise der Etablierung und der Betonung des transparenten, den Stoff transzendierenden didaktischen Anliegens dienen, also insofern Träger des Themas sind, ist bei ihnen die Bezeichnung "Exkurs," "Digression" an sich irreführend. Ich möchte diesen Sachverhalt mit zwei Beispielen aus dem Lehrgedicht des Arat demonstrieren. Arat verfolgt mit seinem Stoff, der Beschreibung der Himmelsphänomene und Wetterzeichen, kein eigentlich astronomisch-meteorologisches Interesse; es geht ihm vielmehr um die Bekundung und Vermittlung eines weltanschaulich-erbaulichen Bekenntnisses: Alle Phänomene lassen die unendliche und umfassende Güte des Zeus, d. h. der göttlichen *πρόνοια*, erkennen. Im Sinne dieser stoischen Lehre fügt Arat gleich zu Beginn seiner Sachdarstellung eine Sternsage ein (30 ff.): den Katasterismos der Bärinnen durch Zeus. Damit wird ein thematisch wichtiger Gedanke, der bereits das Proömium (einen Zeus-Hymnos) beherrscht hat, in der Form des Mythos neu unterstrichen: Die Sterne sind von der göttlichen Vorsehung als Zeichen zum Nutzen der Menschen an den Himmel gesetzt (hier handelt es sich um wichtige Zeichen für die Schifffahrt).⁶ In gleicher Weise ist der längste Exkurs des Gedichts, die Parthenos-Episode (98 ff.), eng mit dem eigentlichen Thema verbunden, insofern dieses hier in eine mythisch-geschichtliche Perspektive gerückt wird. Mit der ausgreifenden Erzählung von der "Jungfrau Gerechtigkeit," die im Urzustand der Menschheit offen mit den Menschen verkehrte, sich dann aber in dem Maße von der Erde zurückzog, wie auf dieser der moralische Verfall zunahm, bis sie schließlich am Himmel ihre Zuflucht suchte, gibt Arat in der Form des Mythos eine Erklärung für

die gegenwärtige Situation der Menschen. Ehemals vollzog sich der göttliche Beistand unmittelbar; heute verkehrt das Göttliche mit den Menschen nur mehr durch Zeichen. Neben dieser thematischen hat der Exkurs auch eine literarisch-generische Funktion. Er spielt unverkennbar auf die Weltaltererzählung in Hesiods *Erga* an und markiert so den Anspruch des hellenistischen Lehrdichters, das alte Hesiodische Genre zu erneuern.

Soweit einige wenige Beispiele für die typusbedingte unterschiedliche Funktionalisierung mythologischer (und sonstiger) Digressionen. Es versteht sich, daß die einzelnen Lehrdichter dieses poetische Verfahren quantitativ jeweils verschieden realisieren können. So macht z.B. Vergil, ein Repräsentant des transparenten Typs, von dem Mittel des thematisch relevanten Exkurses sehr viel reicheren Gebrauch als sein Vorbild Arat; und der Oppian genannte Verfasser der griechischen *Kynegetika*, im wesentlichen ein Vertreter des formalen Typs, steigert die Verwendung ornamentaler Digressionen ins Extrem, so sehr, daß sich bei ihm — ein singulärer Fall in der antiken Gattungstradition — sogar einmal ein Vorverweis auf einen längeren Exkurs findet.⁷ Das narrativ-fiktionale Ornament wird wichtiger als der Lehrgegenstand selbst, und der Leser wird bereits im vorhinein auf das poetische Glanzlicht hingewiesen.

Es versteht sich ferner, daß in dem Maße, wie die Haltung der Autoren ihrem Stoff gegenüber in dem Werk selbst fluktuiert, dieses also typologisch einen Mischstatus repräsentiert, auch die Funktion der Digressionen variieren kann. So finden sich z.B. bei Manilius, dessen Darstellung auf weite Strecken durch eine an Lukrez orientierte strenge Sachbezogenheit charakterisiert ist, gleichwohl — insbesondere im 5. Buch — eine Fülle mythologischer Digressionen, deren rein ornamentale Funktion unverkennbar ist.

Bemerkenswert sind schließlich die Fälle, wo im Zuge einer engen Anlehnung an ein bestimmtes generisches Vorbild die Tendenz der *imitatio* auch die Exkurstechnik des Vorbildes erfaßt, ohne allerdings zugleich auch die in der Vorlage geleistete Funktionalisierung der Digressionen zu durchschauen oder zu übernehmen. So resultieren viele Exkurse in Ps.-Oppians *Kynegetika* aus der Absicht des Verfassers, entsprechende Glanzlichter aus Oppians *Halieutika* zu reproduzieren, wobei deren ursprüngliche thematische Funktion verlorengeht. So lehnt sich ferner auch Columella in seinem Gartenbaugedicht, mit dem er die von Vergil in den *Georgica* gelassene sachliche Lücke komplettiert, in einem Exkurs (194 ff.; Beschreibung des Frühlings) an einen entsprechenden Exkurs Vergils (*Georg.* 2, 323 ff.) an und läßt so seine Absicht der *imitatio* auch auf diese Weise deutlich werden. Aber was bei Vergil die Funktion hatte, als "ein Stück heiliger Urzeit der Welt" (Klingner) das gerade das 2. Buch durchziehende Thema der Goldenen Zeit und ihrer Wiederkunft aus der verbliebenen heilen Welt des Landlebens suggestiv Gestalt gewinnen zu lassen, thematisch also fest eingebunden war, wird bei dem Imitator zu einer rein ornamentalen Glanzstelle, zu einem echten Exkurs, von dem er sich dann auch als von einer sachlich unangemessenen, poetischen Abschweifung zu sei-

nem kleinen, nüchternen Stoff zurückruft (215 ff.)— zu einem Stoff, von dem er selbst in der *Praefatio* sagt, es handle sich um eine "tenuis admodum et paene viduata corpore materia": Lehrgegenstand und poetischer Exkurs können nicht schärfer auseinandertreten.

Ich fasse zusammen. Die mythologisch-narrativen (und die sonstigen) Digressionen werden in der antiken Lehrdichtung— je gemäß der Haltung des Autors seinem Stoff gegenüber— in folgender Weise funktionalisiert. Sie dienen entweder der Verdeutlichung des sachlichen Anliegens bzw. des den Stoff transzendierenden eigentlichen Themas, oder sie haben eine primär ornamentale Funktion im Sinne einer äußerlichen Poetisierung des Lehrgegenstandes. Daneben bieten sie dem Autor die Gelegenheit, die Gattungstradition bzw. den (gelegentlich auch kritischen)⁸ Bezug zu bestimmten generischen Vorgängern zu betonen. Unabhängig jedoch von den je spezifischen Funktionen sind die narrativen Digressionen geeignet, die von Aristoteles monierte Spannung von poetischer Form und prosaischem Inhalt, bzw. konkreter: das mimetische Defizit der Gattung zu vermindern und den Dichtungsanspruch der Autoren zu unterstreichen.

Anmerkungen

1. Inwieweit dieses Verfahren sich einer bewußten und zielgerichteten Reaktion auf die Aristotelische Gattungsschelte verdankt, muß mangels expliziter Äußerungen dahingestellt bleiben. Das literarisch-poetologische Reflexionsniveau Arats, des hellenistischen Erneuerers des Genres, legt den Gedanken an einen solchen Bezug jedenfalls nahe.

2. Vgl. zum Folgenden Verf., *Dichtung und Lehre. Untersuchungen zur Typologie des antiken Lehrgedichts*, München 1977, bes. 28 ff.

3. Die Poesie als Köder, der die bittere Medizin der anstrengenden Lektüre versüßt: Lukr. 1, 921 ff.

4. Näheres wieder in dem o. Anm. 2 genannten Buch.

5. Vgl. besonders das Bild des der Venus ergebenen Mars (1, 31 ff.).

6. Es ist eine Konsequenz der bei Arat vorliegenden themabezogenen Funktionalisierung narrativer Digressionen, daß von der durch den Stoff gegebenen Möglichkeit einer ausgiebigen Entfaltung ornamentaler Verstimmungssagen kein Gebrauch gemacht wird.

7. 3, 82 f.: 4, 233 ff. (mythologisch-ätiologische Erzählung von der Metamorphose der thebanischen Dionysos-Verehrerinnen in Leopardern).

8. So dient die vom Aetna-Dichter erzählte *impia fabula* von der Gigantomachie (41 ff.: vom Autor als Blasphemie abgelehnt) u. a. dazu, beim Leser einen kritischen Bezug zum Lehrgedicht des Manilius zu evozieren, in dem sich solche unangemessenen Göttermythen finden (vgl. Verf., a.O. 216 ff.).

Auf der Suche nach dem Lehrgedicht in einigen neulateinischen Poetiken

F. Akkerman

Ich habe es mir zur Aufgabe gemacht, der Haltung einiger neulateinischer Autoren dem Lehrgedicht gegenüber nachzuspüren. Für dieses Kurzreferat stütze ich mich dabei auf folgende Texte:¹

- Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium*, Liber XIV (ca. 1365)
G. Pontano, die Dialoge *Actius*, *Aegidius* und *Antonius* (1491–1500)
G. Vida, *Poeticorum libri tres* (geschr. 1520, gedr. 1527)
G. Fracastoro, *Naugerius sive de poetica dialogus* (ca. 1550, gedr. 1555)
J. C. Scaliger, *Poetices libri septem* (1561)

Natürlich maße ich mir nicht an, aufgrund einer so beschränkten Studie zu definitiven Aussagen zu kommen oder neue wissenschaftliche Resultate vorlegen zu können. Vielleicht hat es aber einen Sinn und kann die anschließende Diskussion fördern, wenn ich einige Bemerkungen zu meiner Lektüre mache und Beobachtungen hierzu vorlege.

Was die oben genannten lateinischen Texte über Poesie zu sagen haben, läßt sich in drei Aspekte aufgliedern.

- 1) Sie verteidigen die Poesie gegen Geringschätzung von seiten der traditionellen Universitätsfächer.
- 2) Sie disputieren über Wesen und Ziel der Poesie.
- 3) Sie zeigen und rühmen die Schönheiten der antiken Dichtwerke.

Es läßt sich nun von vornherein kaum erwarten, daß von diesen drei Gesichtspunkten her viel über eine spezielle Gattung der Dichtung zu sagen wäre. Die von mir herangezogenen Texte konzentrieren sich in erster Linie auf das Poetische im allgemeinen, als eine selbständige und vollwertige Art des Sagens. Ihre Verfasser haben es schon schwer genug, die Bedeutung dieser Form der *Oratio* zu postulieren und gegen Philosophie und Rhetorik zu verteidigen. Diese Dichter und Theoretiker sind eben im Begriff, die Kultur zu poetisieren; sie stehen sozusagen an den Außengrenzen ihres Territoriums und überblicken

eher das ganze Gebiet als daß sie sich darum bemühten, die eigene Art und Funktion der Teilgebiete zu untersuchen. Nicht nur über das Lehrgedicht sagen sie nahezu nichts, auch über Lyrik, Pastorale, Satire, Epigramm liest man in dieser Art von Schriften wenig oder gar nichts Interessantes. Auch wenn sie z. B. ein Genre wie das Heldenepos bevorzugen, wie sie es häufig tun, behandeln sie es nicht als eine spezielle Gattung, sondern als die höchste Form von Poesie schlechthin. Vielleicht sind daher die Poetiken auch nicht die richtigen Quellen, um über die Gattungen neue oder alte Fachkenntnisse zu liefern. Vielleicht sollte man lieber Grammatiker und Kommentare zu Rate ziehen.² Für das Lehrgedicht gilt das ganz besonders, weil ja auch im Altertum dieses Genre nur bei dem Grammatiker Diomedes und dem Kommentator Servius wenigstens einige Beachtung gefunden hat.³ Aber meine kleine Untersuchung hat sich eben auf die genannten Texte beschränkt.

Im eben Gesagten lassen sich drei Gründe erkennen, warum diese Poetiken der frühen Renaissance wenig über das Lehrgedicht vorzubringen wissen:

1) Weil die Alten es zwar praktisch großartig gepflegt, aber theoretisch kaum unterschieden und näher behandelt haben. Offenbar ist es denn auch für die frühen Neulateiner schwierig, selbständig neue Wege zu gehen.

2) Weil die neulateinischen Poetiken sich anfangs theoretisch überhaupt wenig für die besonderen Gattungen interessieren, und das hängt wiederum damit zusammen, daß sie

3) das Wesen der Poesie durch die Schönheiten der einzelnen Kunstmittel bestimmt sahen und deswegen ihre Aufmerksamkeit in erster Linie vielfach der Wortwahl, der Wortfolge, den Klang- und Redefiguren, den metrischen und rhythmischen Besonderheiten zuwendeten.

Dieses Letzte war vermutlich auch die wichtigste Aufgabe, die sie zu erfüllen hatten, und darin haben sie dann auch wirklich Bewundernswertes geleistet. Man kann wohl sagen, daß diese Autoren die Poesie für uns entdeckt haben.

4) Es gibt einen vierten Grund, warum es ihnen schwer fiel, vom Lehrgedicht zu reden; es ist derselbe, der auch für uns noch gilt. Das Genre ist nicht einfach zu definieren, u. a. weil das Lehrhafte daran in allen großen Vorbildern, mindestens auf der unteren Ebene der Betrachtung, fiktiv ist. Die Neulateiner lebten vor allem mit den zwei lateinischen Meisterwerken von Lukrez und Vergil, die in mancher Hinsicht zwar sehr verschieden sind, aber doch darin übereinstimmen, daß keines der beiden Lehrgedichte wirklich einen konkreten Lehrstoff an lernbegierige Schüler weitergeben will. Beide sind Heilslehren; die eine wendet sich an den Einzelnen mit seinen Ängsten und Fragen nach dem Sinn des Lebens, die andere an den Staatsbürger, der besorgt ist um den Verfall der römischen Gesellschaft. Vergil hat sich auch in diesem Verhältnis zu Lukrez verstanden und zu verstehen gegeben. Und soweit sie doch lehren, gilt in beiden Fällen, wie Fabian es wenigstens für Lukrez ausgedrückt hat, daß der Dichter nicht einen Gegenstand lehrt, sondern daß er lehrt vermittels seiner Lehre.⁴

5) Dazu kommt dann für den Humanisten, wie für uns, noch das zusätzliche Problem der in der Zeit perspektivisch sich verschiebenden Sicht auf die Dichtung und ihre jeweiligen Gegenstände, also auch auf das Verhältnis zwischen Dichtung und Wissenschaft. Ich kann dies noch mit einem Vorbild aus moderner Zeit verdeutlichen: Im neunzehnten Jahrhundert waren viele Philosophen davon überzeugt, daß mit Kant die ganze Philosophie aus den vorigen Jahrhunderten überholt sei. Zwar bewunderte man die *Ethica* des Spinoza noch sehr, glaubte auch gerne an die Heilsbotschaft, die in ihr enthalten war, aber man hielt die geometrische Beweisführung für philosophisch unzulänglich; Heine meinte: "Die Lehre des Spinoza hat sich aus der mathematischen Hülle entpuppt und umflattert uns als ein Goethe'sches Lied." So kann ein sehr fachmännisch geschriebenes Buch zum Lehrgedicht werden.

Haben also die frühneulateinischen Poetiken nicht viel zum Lehrgedicht zu sagen, der damalige kulturelle Kontext hat eine große Menge an Lehrgedichten entstehen lassen. Die allgemeine große Liebe zur Dichtkunst, die nach allen Seiten sich ausbreitenden wissenschaftlichen Interessen und das große Bedürfnis nach Lehren und Lernen haben offenbar einen fruchtbaren Boden für das Entstehen des Lehrgedichtes geformt. Und diese Situation ist nun doch auch in den Poetiken, auf die ich mich hier beziehe, gut fühlbar. Auch wenn sie nicht vom Lehrgedicht sprechen, sie haben doch oftmals poetische Stoffe im Sinn, die wir zum eigentlichen Stoff des Lehrgedichts rechnen.

Ich möchte nun einige Bemerkungen machen über jeden der genannten Texte.

Für *Boccaccio* sind die Dichter "non fabulosos homines . . . sed eruditissimos." Er preist die "eruditorum hominum vigilias, meditationes et studia, honestosque labores et modestiam." Die Dichtkunst wird sogar von den Juristen als eine *scientia* unter den anderen anerkannt, sei es auch eine wertlose. *Boccaccio* stellt die Poesie auf die gleiche Linie mit der "philosophia, rerum magistra, cuius opere entium causas discimus." Sie erhebt Anspruch auf Anerkennung wegen derselben Unveränderlichkeit, die die anderen Wissenschaften zu eigen haben: "poesis . . . stabilis est et fixa scientia . . . eternis fundata atque solidata principiis." Der Unterschied zur Philosophie liegt nicht "silogizando," sondern "sub velamento fictionis." Diese Fiktionen müssen also gedeutet werden. Ein konkreter Unterschied zwischen Poesie und Historiographie ist, daß diese ihre Erzählungen einfach beim Anfang des Geschehens beginnt, die Poesie aber "artificio quodam longe maiori" eher in der Mitte oder gegen Ende der Geschichte. Dieses *ab ovo*-Thema findet man auch in den späteren Poetiken häufig wieder. *Lukan* wird eben deswegen getadelt, weil er beim Beginn beginnt: er ist "potius metricus hystoriographus quam poeta." Noch ein fester Bestandteil dieser Poetiken ist das Verhältnis zur Rhetorik: Die Dichtkunst ist keine Rhetorik, aber sie macht Gebrauch von ihr. Von Lehrgedichten spricht *Boccaccio* überhaupt nicht, er nennt einmal die *Georgica*; den *Lukrez* gab es noch nicht. Aber es ist deutlich, daß eigentlich alle Dichtung für ihn lehrhaft ist.

Nun einiges über *Pontano*. In großartiger Weise stellt er die Eigenart und Würde der Poesie gegenüber den anderen Disziplinen dar. Im *Antonius* lobt er den Vergil, weil er in der Beschreibung des Aetna⁵ nicht durch Vergleichen mit anderen Dingen spricht, sondern sich festhält an den Dingen selbst ("rebus ipsis inhaerens"); er geht nicht von der Natur der Sache ab ("a rei natura non recedit"). So verteidigt Pontano Vergil gegen die Kritik des Philosophen Favorinus bei Gellius, weil der "ein nicht genügend großer Physiker zu sein scheint, da er die Natur des Berges Aetna nicht kennt." Also im eigentlich physikalischen Stoff kennt der Dichter, "rebus ipsis inhaerens," deren Natur besser als der rationale Philosoph. In zwei anderen Dialogen geht er auf das Problem der Dichtung ein, im *Actius* und im *Aegidius*; im *Actius* vergleicht er Ziel und Aufgabe der Dichtung ausführlich mit Geschichtsschreibung und Redekunst. Das eigentliche Ziel der Dichtung geht über das *prodesse* und *delectare* des Horaz und auch über das *movere* des Redners hinaus; es besteht im Erwecken von Bewunderung durch Worte und Sachen: "non verbis modo magnificis, sed rebus quoque, et inventis excellenter et expressis, admiratio a poetis quaeritur." Die Dichtkunst hat dieselben Aufgaben wie die Physik, Geschichtsschreibung und Gerichtsrede, aber sie transzendiert sie alle durch ihre großartige Darstellungsweise. Die Poesie ist die "doctrinarum omnium mater foecundissima; princeps de Deo disseruit . . . docuit habere rerum humanarum curam . . . prima excitavit ad virtutem homines . . ." und in einer Apostrophe der Poesie selbst: "tu e silvis homines eruisti atque e speluncis. Per te noscimus, per te praeterita ante oculos cernimus, per te Deum sapimus." Von der Dichtung geht jede Art des Sprechens aus, die Dichter sind die ersten Gesetzgeber gewesen und die ersten Naturforscher. Empedokles und dessen Nachfolger Lukrez werden von Pontano gepriesen. Die *Georgica* des Vergil werden als Beispiel dafür genannt, daß "bei jedem zur Besprechung aufgegriffenen Stoff . . . dem Dichter eine Größe und Erhabenheit zu eigen sei, die sich nie mit der Mittelmäßigkeit zufrieden gebe."

In dem anderen Dialog, dem *Aegidius*, werden Vergil und Lukrez in einem Atem genannt als didaktische Dichter. Es entspinnt sich nämlich eine Diskussion über die Frage, warum Vergil im ersten Buch der *Georgica* gleich mit dem Pflügen beginnt und nicht erst über die "natura soli" oder die "natura regionum" von Italien spricht; so habe Vergil sehr schön mit der Behandlung der Bienenzucht und der Baumpflanzung angefangen, aber der abrupte Beginn des Abschnitts über den Ackerbau sei ein Problem "zumal in dieser Art von Schriften, das unsere Litteratoren mit einem griechischen Wort *genus didascalicum* nennen ('pertinet enim ad erudiendum sive auditorem sive discipulum'), man bisweilen mit noch weiter abgelegenen Anfängen beginnt." Als Beispiel dafür werden Ovids *Metamorphosen* zitiert, die die Entstehung der Welt mit dem Chaos (einer "res incomperta") anfangen lassen.⁶ Zwei der Gesprächspartner des Dialogs versuchen eine Antwort auf das Problem zu geben. Der eine, Puccius, sagt, daß es die Aufgabe des Lehrdichters ist zu erwägen, ob

er, bevor er die eigentlichen *praecepta* zu tradieren beginnt, dem Leser über irgendeine Sache Auskunft geben muß. Vergil hat das bei der Behandlung des Ackerbaus übergangen, weil er sich an Bauern wendete, die den Boden und die Gegenden Italiens genau kannten. Man kann die Erklärung nicht darin suchen, sagt Puccius, daß die Dichter gerne "a mediis rebus" beginnen, denn das steht eben dem Dichter des *genus didascalicum* nicht zu; das ist nur zugelassen "in alio dicendi genere, ut in enarrandis bellis explicandisque rebus gestis." Der Gesprächspartner im Dialog (Thamyras) stellt eine andere Theorie auf: es gehe Vergil und Lukrez darum, den Anfang und das Ende ihrer Bücher mit besonderer Schönheit zu schmücken, um an diesen wichtigen Stellen dem Hörer und Schüler Freude zu bereiten. Denn es ist zwar das "officium" des Poeten, den Hörer zu "docere," zu "delectare" und zu "movere," aber wie verschieden diese drei auch sind, sie treten doch nicht geschieden auf. Man kann den Schüler nicht lehren oder bewegen, ohne ihn zugleich auch genießen zu lassen. Der abrupte Beginn des Ackerbaus bei Vergil ist also in Wirklichkeit ein "magnum artificium." So zeigt Pontano, der ja selber ein großer Lehrdichter war, daß er sich auch im kleinen darüber klar ist, als Lehrdichter eine besondere Art Poesie zu schreiben, die besonderen Gesetzen gehorchen muß. Im ganzen mag es deutlich geworden sein, daß mit Pontano die Dichtkunst im humanistischen Denken schon einen sehr hohen Rang erreicht hat. Über die heitere, spielerische Dialogführung, mit zahlreichen Abstechern in allerlei Wissensbereiche, brauche ich mich jetzt nicht zu verbreiten.

Über *Vida* können wir uns kurz fassen. Seine Poetik, selbst ein didaktisches Epos in drei Büchern, bietet eine angenehme Lektüre, steuert aber kaum etwas zu unserem Thema bei. Zum Lehrgedicht bezieht dieser beharrliche Lehrdichter keine Stellung. Er erklärt sofort, daß er vor allem lehren will, die Götter und Helden und ihre großen Taten zu besingen, wobei er freilich hofft, daß auch die Dichter der anderen Gattungen davon etwas Nützliches mitbekommen, und er zählt auf: die Bühnendichtung, die Elegie, die Ecloge "und was es sonst noch gibt." Das Lehrgedicht wird nicht genannt. Mit einer *Laus Vergilii* endet das dritte Buch, und eigentlich ist das ganze Werk ein durchgehendes Lob des Vergilischen Heldenepos. Diese Funktion hat es vermutlich auch lange Zeit gehabt: in angenehmer, behaglicher Form die Schönheiten Vergils aufzuzählen. Was an theoretischem Gerüst doch enthalten ist, stammt von Horaz. Ein praktisches Lehrbuch, um das Verseschreiben zu lernen, ist es eben nicht. Insofern ist auch dies ein fiktives Lehrgedicht. Natürlich kennt *Vida* auch Lukrez, preist und zitiert ihn sogar, aber er nennt ihn nicht mit Namen.⁷ Vergils *Georgica* werden ein paarmal genannt und noch viel häufiger benutzt, vielleicht noch häufiger zitiert als die *Aeneis*. Hier konnte er ja die Formel, die er für das eigentliche *praecipere* brauchte, finden.

Fracastoro baut weiter auf Pontano auf, den er auch zitiert. In seiner *Poetica*, ebenfalls ein Dialog, in dem der Dichter Navagero Fracastoro's Standpunkt vertritt, wird schärfer formuliert und diskutiert als bei Pontano; es wird nun

auch deutlich Bezug genommen auf Aristoteles, dessen Mimesisbegriff in den oben besprochenen Schriften noch keine Rolle gespielt hatte,⁸ weiter auf Cicero's *De oratore* und natürlich auch auf Horaz. Die wichtigsten Punkte für unseren Zweck fasse ich hier kurz zusammen:

1. Obschon Fracastoro das Lehrgedicht nirgendwo erwähnt und eben auch hier und da dem Heldenepos den nunmehr traditionellen Ehrenplatz gönnt, ist es überall klar, daß er in seinen Ausführungen das didaktische Epos im Zentrum seiner Gedanken hat.

2. Mit Aristoteles verwirft er das Metrum als definierendes Kriterium für die Poesie. Aber entschieden gegen Aristoteles Stellung beziehend, meint er, was die Mimesis betrifft:

a. daß sie nicht nur Menschen zum Objekt des Imitierens (Fracastoro bevorzugt die Wörter "repraesentare" und "repraesentatio") nimmt (d.h., daß die "repraesentatio" nicht nur "personas inducit"), sondern auch andere natürliche Dinge. Er will bestimmt die Möglichkeit ausschließen, daß man Empedocles aus der Dichtung verbannen könnte wie Aristoteles es gewagt hatte, und drückt es einfach so aus, daß es nicht angeht, Vergil in der *Aeneis* einen Dichter zu nennen, aber in den *Georgica* nicht. Er bezieht sich für die Argumentation seiner Behauptung auf die Aristotelische Zweiteilung des menschlichen Geistes in "voluntas" und "intellectus." Das Ziel der "voluntas" ist "prudencia," die erreicht werden kann mit Hilfe der "imitatio" von Personen, das Ziel des "intellectus" ist "cognitio," die gefördert wird durch die "repraesentatio" natürlicher Sachen. Hier wird also das Lehrgedicht philosophisch legitimiert.

b. Aber dann weicht er, was die Mimesis betrifft, auch darin von Aristoteles ab, daß er in ihr nichts Spezifisches, Bestimmendes, für die Dichtung sieht. Auch die anderen, sagen wir die Fachleute, dozieren mittels "repraesentatio," meint Fracastoro, zum Beispiel die Historiker. Alles was auf irgendeine Weise doziert wird, wird durch *Imitation* gelehrt.

3. Das "delectare" als "finis poetae" wird von Fracastoro als zu billig verworfen. Die Griechen nannten die Dichter göttlich, die Kaiser ehrten sie. Es muß also ein höheres Ziel geben. Auch mit dem "prodesse" kommt man nicht aus. Zwar dozieren die Dichter viele nützliche Dinge, aber das tun auch die Fachleute der Disziplinen, die wir in der Dichtung vertreten finden. Das "prodesse" tut der Dichter nicht kraft seiner "propria facultas" als Dichter.

4. Es gibt keinen spezifisch dichterischen Stoff. Fracastoro zitiert Horaz: "publicam omnem et communem materiam . . . propriam poetae fieri, si poetico more tractetur." Seine eigene Schlußfolgerung ist: "omnis . . . materia poetae convenit, dummodo exornari possit." Das für die Dichtkunst Spezifische liegt also nicht im "prodesse," nicht im "delectare," nicht in der *Mimesis*, sondern in dem "poetico more," im "modus dicendi." "Dichterisch," sagt *Wahrigs Deutsches Wörterbuch*, ist "in formvollendeter Sprache abgefaßt." Und das meint Fracastoro auch.

5. Diese formvollendete Sprache ist also das eigentliche Fachgebiet des Dich-

ters. Mit einer Argumentation, die von Cicero's *De oratore* herrührt, wird nun der Dichter von Fracastoro als der vollendete Sprachkünstler hoch über alle Disziplinen gestellt. In der kulturellen Hierarchie nimmt der Dichter den Platz des ciceronianischen Orators ein.

6. Die Kraft des Dichters liegt in der allgemeinen Idee, im Universalen: dazu stimmt Fracastoro dem Aristoteles wieder bei. Der Dichter braucht nicht alles von allem zu wissen, er imitiert die transzendente Idee eines jeden Stoffes, die mit all ihren Schönheiten ausgestattet ist: "imitatur simplicem ideam pulchritudinibus suis vestitam." Die anderen, die Fachleute, imitieren das "singulare, hoc est rem nudam, uti est." Die Schönheit ist nicht ein Absolutes, sie besteht in der Harmonie mit dem gewählten Stoff. So kann auch über einen niedrigen Gegenstand ein vollendetes Kunstwerk geschaffen werden. Der Dichter muß von jedem Gegenstand alle seine Schönheiten kennen.

7. Aber der Gesprächspartner Bardulone beharrt auf seinen kritischen Fragen: Was denn der Nutzen der Poesie sei, wenn der Dichter doch nur "mire, apposite, musicissime" spreche, aber seinen Stoff anderen Wissenschaften entnimmt? Ist es letzten Endes nicht doch nur "delectare," was er tut? Wenn man, um die Landwirtschaft zu lernen, doch zu Varro oder Mago Carthaginensis geht, Physik von Theophrast und Aristoteles lernt, nicht von Empedocles und Lukrez (sic! Hier beginnt Empedocles aus der Physik ausgeschlossen und nur der Dichtkunst zugerechnet zu werden, genau umgekehrt wie bei Aristoteles). Die Antwort von Navagero ist, daß der Dichter in der Tat im praktischen Leben von viel geringerem Nutzen ist als die Fachwissenschaftler, aber daß er von allen, die "dicendo utiles esse solent," weitaus der nützlichste ist, "quatenus quisque scribit." Und weiter sind die Schönheiten nicht auf das Sprachliche beschränkt. Auch was den Stoff anbetrifft, weiß der Dichter alle "excellencias" und "pulchritudines," der Fachmann dagegen nur wenige. Der Dichter gibt immer ein Extra, "poeta plura docet," sowohl im Bereich der "prudentia" als auf dem Gebiet der "cognitio." Man vergleiche nur die paar dürftigen Seiten, die ein Varro oder Cato über die "res rustica" geschrieben haben, mit allen vier Büchern der *Georgica*.

Ist aber das Extra von Vergil nicht eben ein von außen Herangeholtes, fragt Bardulone weiter — und er nennt das das Fiktionelle ("fabula") —, und wird andererseits nicht auch viel vom Dichter verworfen und weggelassen? (Selektion, Hinzufügung, Weglassung, Übertreibung, Schmuck, nahezu das ganze Arsenal der Fiktionalisierung ist Fracastoro bekannt!). Navagero gibt zu, daß viel vom Dichter weggelassen wird, vor allem dasjenige, was schändlich ist oder sich nicht eignet für Verschönerung in der Behandlung: "ea . . . quae aut turpia sunt, aut tractata . . . nitescere non possunt." Man kann hier denken an den Geschlechtsverkehr als "causa proxima" der Syphilis, der von Fracastoro in seinem Epos nicht einmal erwähnt oder auch nur angedeutet wird; nur die sogenannte astral verursachte Miasmenlehre zur Erklärung epidemischer Seuchen, die "causa prima," eignete sich offensichtlich für Verschönerung

durch die Poesie. Die Epidemie als solche war natürlich traditionell sehr geeignet für poetische Beschreibung. Aber, so behauptet Navagero, es wird viel mehr hinzugefügt als weggelassen. Und was Bardulone von außen Herangeholtes nennt ("extra rem"), das, so sagt Navagero, ist eben das Essentielle ("essentialia et necessaria"). So wie in der Natur alles seine "perfectio" hat, so ist es auch in der Kunst. Fracastoro ist der Ansicht, daß die Kunst das Vollkommene der Natur in vollkommener Weise reproduziert. Die Fachwissenschaften operieren sozusagen "infra naturam." Wenn man den Dingen die "perfectio" und den "decor" nimmt, verlieren sie ihren "animus." Und weiter lehrt der Dichter nicht nur "plura," sondern auch "meliora," nämlich dasjenige, das, weil es vollkommener ist, uns angenehmer ist. Die Vollkommenheit der Poesie weckt unsere Liebe und Bewunderung und auch das Gefühl, daß etwas Göttliches in unsere Seele eingeflossen ist. Darum ist der Nutzen des Dichters unvergleichlich. Ohne die Dichter könnte niemand die Schönheiten der Welt kennen. Der Dichter lehrt die lebendige, atmende Schönheit der Welt.

8. Am Schluß faßt Fracastoro das Ziel der Dichtung noch einmal meisterhaft in einem Satz zusammen: "poetae finem esse delectare et prodesse imitando in unoquoque maxima et pulcherrima per genus dicendi simpliciter pulchrum ex convenientibus."

Zum Schluß möchte ich noch sagen, daß bei Fracastoro die Aufwertung der Dichtkunst ihren Gipfel erreicht hat. Eigentlich ist sie nun so hoch gestiegen, daß weit unter ihr, im alltäglichen Getümmel dieser Welt, für die Fachwissenschaften ein neuer von der Dichtkunst her definierter Spielraum entsteht, so wie zum Beispiel auch Valla, eben durch die Transzendierung der lateinischen Sprache zur Idee, den Volkssprachen eine Möglichkeit zur Veredlung verleiht. So hat auch Fracastoro selbst, der ja Arzt war, nebst seiner Abhandlung über die Poesie und seinem hoch-poetischen Epos über die Syphilis, auch medizinische Traktate über ansteckende Krankheiten geschrieben. Es wird noch eine interessante Aufgabe für die Literaturwissenschaft sein, die Verhältnisse zwischen diesen drei Gruppen von Texten, die zu drei verschiedenen Textsorten gehören, genau festzustellen.

Es hat mir die Zeit gefehlt, in *Scaliger's* gelehrtes Buch tiefer einzudringen. Er kennt das Lehrgedicht und nimmt es in sein System auf, auch wenn er es verschmäht hat, soweit ich sehe, der Gattung einen Namen zu verleihen. Im zweiten Kapitel des ersten Buches unterscheidet er die Dichter nach dem Stoff, und dann gibt es auch eine Gruppe "Philosophen," wozu ein "genus Naturale," gehört (Empedocles, Nicander, Aratus, Lucretius) und ein "genus Morale," weiter unterteilt in ein "genus Politicum" (Solon, Tyrtaeus), "Oeconomicon" (Hesiod) und "Commune" (Phocylides, Theognis, Pythagoras). Vergil's *Georgica* gehören offenbar nicht in diese Philosophenklasse. Man bekommt, wenn man weiter in *Scaliger's* Buch blättert, den Eindruck, daß er eigentlich doch hauptsächlich an der Verstechnik interessiert ist. Wenn er später (VI, S. 315)

ausführlich über Fracastoro spricht, tut er nichts weiter als kleine Einzelheiten zu kritisieren, obwohl er ihn sehr bewundert. Die faszinierenden Auseinandersetzungen Fracastoro's über Poesie hat er leider nicht weitergeführt, und dessen Poesie auch nicht wirklich gewürdigt.

Anmerkungen

1. Ich habe die folgenden Ausgaben benutzt: Boccaccio: P. G. Ricci, *Giovanni Boccaccio* in der Reihe *La Letteratura Italiana, Storia e Testi*, vol. 9, Milano, Napoli 1965; Pontano: Giovanni Pontano, *Dialoge*, Humanistische Bibliothek, Reihe II. Texte, Band 15, Fink, München 1984; Vida: die Ausgabe der *Poemata Omnia* von 1731 bei J. Cominus, Padua, vol. II; Fracastoro: *Naugerius sive de Poetica Dialogus*, Text, übersetzt von R. Kelso, Einl. von M. W. Bundy, Urbana, Illinois 1924; Scaliger: *Poetices Libri Septem*, hrsg. v. A. Buck, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964.

2. Wenigstens über die Satire setzt die Theorieformung viel früher ein als über das Lehrgedicht: Poliziano, Beroaldo, Petrus Montanus. Aber eben über die Satire hatte auch das Altertum viel mehr nachgedacht.

3. Vgl. B. Effe, *Dichtung und Lehre*, München 1977, 20-21.

4. B. Fabian, "Das Lehrgedicht als Problem der Poetik," in H. R. Jauss (Hg.), *Die nicht mehr schönen Künste*, Poetik und Hermeneutik 3, München 1968, S. 89.

5. Verg. *Aen.* 3. 570 ff.

6. Die *Metamorphosen* sind also für Pontano ein Lehrgedicht, wenigstens in dieser Partie, ebenso gut wie die *Aeneis* in der Beschreibung des Aetna.

7. Vida I, 149-78. Es sieht so aus, als vermeide er den Namen Lukrez absichtlich.

8. Auch Vida hat einen Passus über die Nachfolge der Natur in der Kunst (II, 455-95), aber die Imitation ist auch aus Horaz bekannt (*A.P.* 318).



Erzählen und Beschreiben im neulateinischen Lehrgedicht

Georg Roellenbleck

Die Frage nach "Erzählen" und "Beschreiben" gehört zu den größeren Fragen nach den Darstellungsformen, die im neulateinischen Lehrgedicht Verwendung finden und dessen "Lehre" begründen und veranschaulichen sollen. Es geht also nicht um eine textlinguistische Aspekt-Untersuchung (im Sinne von H. Weinrichs "Tempus"-Buch, Stuttgart¹ 1964), mit deren Hilfe innerhalb einer sprachlichen Handlungsdarstellung zwischen "Besprechen" und "Erzählen" differenziert wird. Ein solcher Ansatz würde den Gegenstand nur dann zu erhellen vermögen, wenn die Gedichte ganz oder zu wesentlichen Teilen als Erzählungen strukturiert wären. Wie sich zeigen wird, ist gerade dies in der hier betrachteten Literatur jedoch nicht der Fall.

Im Gegenteil: die (implizite) Poetik der Imitation führt die Autoren vielmehr zu einer Beschränkung ihrer Darstellungsmittel auf die im antiken Lehrgedicht erscheinenden, d. h. zu der Einordnung von Erzählung (als Mythen- oder Beispielerzählung) und Beschreibung (als Ekphrasis) in die Reihe der Verfahren, die in ihrer Anwendung den Gesetzen der Rhetorik (unter dem Stichwort *Elocutio*) unterliegen. In dieser Reihe nehmen sie keineswegs eine hervorragende Stelle ein.

Es dominiert der Sachvortrag, den außer dem Vers vor allem die reiche Verwendung von Figuren von der Prosa der Handbücher (denen die Gedichte in ihrer Anlage meist folgen) unterscheidet. Hier können Texte von bedeutender Schönheit entstehen (Pontano, Vida, Fracastoro, Palingenius); freilich muß sich der Leser, um sie zu erfassen und zu beurteilen, auf eine andere Hierarchie der literarischen Ausdrucks- und Erlebniswerte einstellen.

Da hier zum Zweck der Verdeutlichung nur die großen Linien herausgearbeitet worden sind und keine näheren Textangaben gemacht werden, darf ich für Einzelheiten auf meine Darstellung *Das epische Lehrgedicht Italiens im 15. und 16. Jahrhundert* (München 1975) sowie, was die Geschichte der dichtungstheoretischen Reflexion betrifft, auf Bernhard Fabian, "Das Lehrgedicht als Problem der Poetik" in *Die nicht mehr schönen Künste* (Poetik und Hermeneutik III, München 1968), verweisen.

Die folgenden Überlegungen beschränken sich auf die italienischen Gedichte des 15. und 16. Jahrhunderts. Nur hier gibt es, soviel ich sehe, ein umfang- und formenreiches Corpus neulateinischer Lehrdichtung, und vor allem haben wir es nur hier mit der autonomen Entwicklung einer neulateinischen Literatur ohne Bezüge zu anderen nachantiken Literaturen und vor allem ohne Bezüge, ja teilweise in direktem Widerspiel zu den entsprechenden Texten und Schreibformen der Vulgärsprache zu tun.

Erzählung und Beschreibung als—in ihrer Funktion zu bestimmende—Elemente von didaktischer Poesie: die Poetiken sagen dazu nichts aus. Wie bekannt, gibt es von der Antike bis zur Renaissance keine durchformulierte Poetik der Gattung (auch der Gattungsbegriff selbst ist hier ja problematisch); und wo sich poetologische Aussagen zu ihr finden, haben sie andere Fragen im Auge. Im übrigen ist ja erst das 16. Jhd. die Epoche der literarischen Theoriediskussion; die wesentlichen Formentscheidungen der Lehrdichtung fallen jedoch in die Zeit vor deren Einsetzen.

Es sind also die Texte selbst zu befragen. Hier ist das Bild, synchron wie diachron, höchst uneinheitlich. Die Formgeschichte zeigt, daß es keine zwingende Tradition, keine autoritativen Realisierungen gibt, die eine normative Wirkung in größerem Umfang hätten ausüben können. Im Zuge der Gesamtentwicklung der Literatur in dieser Epoche erkennt man eine deutliche Bewegung vom versifizierten Traktat oder Handbuch hin zu mehr Epennähe, und dann ein Auslaufen ins kleine Format, ins Genre; eine Entwicklung also im Sinne einer stärkeren Durchformung des Lehrgedichts als geschlossenes literarisches Kunstwerk. Aber auch dieser Befund deckt nicht die gesamte Produktion: die "Handbuch-Linie" läuft daneben ungemindert und mit bedeutenden Texten weiter.

Mit der Thematik steht es ebenso: zu allen Zeiten zwischen dem Einsetzen lateinischer Lehrdichtung in der 1. Hälfte des 15. und ihrem Verebben in der zweiten Hälfte des 16. Jhdts. stehen hohe Themen, "Urthemen" der Lehrdichtung, und kleine Detailthematiken nebeneinander.

Wo haben Erzählen und Beschreiben im Lehrgedicht ihren Platz? Das ist auch eine Frage der nachgebildeten Modelle, unter denen vor allem Lukrez und Vergil, aber auch etwa Manilius zu nennen sind. Hier ist, wieder analog zu dem oben Vermerkten, festzustellen, daß die Linie keineswegs einsinnig auf eine Kanonisierung des *Georgicatypus* hinausläuft, sondern daß neben diesem der Alexandrinismus Pontanos wie der Handbuchtypus gut vertreten sind.

Alle diese Typen konvergieren, was unser Thema betrifft, darin, daß Erzählen und Beschreiben in ihnen, außer in einem Punkt, gerade *keine* feste Rolle spielen. Beschreibungen finden sich, falls und wo und in welchem Maß es der Autor zur Illustration seines Gegenstands für erforderlich oder reizvoll hält; und genauso erscheinen Erzählungen nur in den (relativ seltenen) Fällen, in denen eine Darlegung durch einen Erfahrungsbericht verdeutlicht werden soll. Der genannte Punkt der Ausnahme ist die Mythen-erzählung, besonders der

Schlußmythos des *Georgicatypus* (ich komme darauf zurück), der das Thema durch den Bericht von seinen Ursprüngen als konstitutiv für die Welterfahrung der Gemeinschaft und damit als hervorragend poesiewürdig ausweist.

Was es in der neulateinischen Lehrdichtung — mit einer Ausnahme — gerade nicht gibt, das ist die Organisation des gesamten Gedichts durch eine einzige durchlaufende Handlung. (Die Ausnahme ist Vidas *Schachepyllion*, bezeichnenderweise eine Epenparodie.) Das hängt, wenn ich richtig sehe, mit einer zentralen Prämisse der neulateinischen Literatur Italiens zusammen, nämlich mit ihrer konsequenten Trennung von allen wesentlichen Aspekten der volkssprachlichen Tradition. In unserem Fall bedeutet das die Wendung gegen den (auch in Italien wirksamen) Rosenroman und gegen Dante, besonders gegen den letzteren, bei dem ja alle "Lehre" durch das Lehrgespräch zwischen Lehrendem und Lernendem vermittelt ist, und bei dem der Handlungsverlauf der visionären Erfahrungsreise das Formprinzip des Gedichts darstellt.

Ein solches Bauprinzip fehlt in der hier betrachteten Literatur völlig; sie kennt nur den Lehrer, nicht aber auch den Lernenden als im Gedicht anwesende Figur, und sie sieht im Lehrgedicht (mit der Ausnahme von *De rerum natura* und seinen Nachfolgern) meistens mehr ein Mittel der vernünftigen Darlegung, als der leidenschaftlichen Werbung; wenn sie nicht das ganze Interesse auf eine Sprachkunst richtet, die die Schönheit des schönen oder die Poesiefähigkeit des häßlichen, des spröden Gegenstands vermitteln soll. Es ist vielleicht kein Zufall, daß unter den neulateinischen Lehrdichtern kaum Toskaner sind: hier hat sich das Schreiben in Volgare früher als anderswo durchgesetzt, nicht zuletzt gerade im Anschluß an Dante. Zu den Gründen für dieses Ausblenden der vulgärsprachlichen Formen gehört sicher, daß außerhalb des hohen episch-mythischen Bereichs das Erzählen keine zentrale Kategorie der lateinischen Literatur ist; weswegen es in der neulateinischen Versliteratur auch fast gänzlich fehlt.

So sind Erzählen und Beschreiben für das neulateinische Lehrgedicht also zweifellos nur Sekundärelemente, deren Heranziehung ganz den Gesetzen der die Lehrdarlegung ubiquitär beherrschenden *Rhetorik* unterliegt. Deren Kunstmittel, bzw. ihre Hierarchie der Kunstmittel ist es, nach denen das Lehrgedicht gestaltet wird. Primär ist die sachliche Klarheit in der Darlegung des Gegenstands oder Gedankens; die "Umsetzung ins Poetische," die sinnliche Verdeutlichung bleibt ihr gegenüber fakultativ, akzessorisch, und richtet sich nach den Topoi oder den sachlichen Erfordernissen. Die von Burckhardt für die Renaissancekultur vermerkte Lust an der wohlgeformten Rede scheint auch diese Formgeschichte zu erklären und unsere ästhetischen Forderungen nach "Bewegung" und "Erlebnis" unter die Anachronismen zu verweisen.

Auch das Als Ob der Lehrdichtung (d. h. eine Auseinandersetzung mit dem Fiktionscharakter von Poesie überhaupt und, als dessen Konsequenz, mit der Problematik referentieller Bezüge im Lehrgedicht) ist in der lateinischen Literatur offenbar kein Thema. Jedenfalls erkennt man kein Bedürfnis, durch

massive Umsetzung der Stoffe in Erzählung und Beschreibung Zweifeln an der Legitimität von Lehren durch Dichtung zu begegnen. Die "Poetizität" der Lehrdichtung wird — trotz den aristotelischen Bedenken gegen bloß versifizierte Traktate, *Poetik* 1447 b — nirgends bestritten; es gab ja für jeden Typ antike Mustertexte. Die neulateinischen Gedichte sind Lektüren für Laien, denen der Absinthbecher versüßt werden soll; aber offenbar muß das nicht notwendig auf dem Weg des Erzählens oder Beschreibens geschehen. Dasselbe gilt für das genannte Moment des virtuosen Anschreibens gegen einen extrem widerständigen Stoff — etwa die Syphilis: hier werden *sämtliche* Parameter der kunstvollen Rede herangezogen.

Erzählen (episch, mythisch) und Beschreiben (als Gleichnis oder als Ekphrasis) sind Elemente des hohen Stils, aber das Lehrgedicht gehört eben nicht zum hohen Bezirk, auch wenn es sich diesem im Maße seiner Episierung nach dem Muster Vergils im Lauf der Zeit annähert — das meistbefolgte Modell bleibt das Handbuch. Es gibt kein Formproblem Lehrgedicht, es gibt nur eine Vielzahl von Varianten einiger weniger Mustertexte.

Im Gesamt *aller* neueren Lehrdichtung gesehen liegen Erzählen und Beschreiben natürlich nicht auf einer und derselben Ebene. Während das Beschreiben in ihr immer Sekundärkategorie bleiben muß, ist die Frage nach der Stellung der Erzählung, wie der Fall Dantes bzw. seine Ausblendung im neulateinischen didaktischen Epos zeigt, eine Frage nach der Grundkonzeption der Gattung überhaupt.

Bei alledem ist der diachronische Aspekt im Auge zu behalten, die — in der neulateinischen Literatur allerdings niemals dramatische — Entwicklung, das also, was vorher als Tendenz hin zur Durchgestaltung des Lehrgedichts nach den Eigengesetzen des Sprachkunstwerks bezeichnet wurde; welche Tendenz in manchen Fällen auch zu einer deutlichen Episierung geführt hat. Es gibt gerade unter den bedeutendsten Werken Beispiele für eine Massierung von Erzählung oder Beschreibung. So folgt etwa Pontano in der *Urania* zwar dem Handbuchschemata, reiht aber über weite Strecken durch ad hoc erfundene Mythen legitimierte, höchst farbige Szenen ganz unterschiedlichen Charakters aneinander. Fracastoro dagegen sucht in den zwei Redaktionen seiner *Syphilis* immer mehr die Nähe zum Epos: er verdoppelt die Mythenerzählung vom Ursprung der Heilmittel und gestaltet sie im zweiten Fall zu einer Art Epyllion von der Entdeckung Amerikas aus. In einem hochinteressanten Brief hat Bembo dieses Verfahren als unglücklich kritisiert und dabei auf das verführerische, mit einer klassizistischen Ästhetik nicht vereinbare Beispiel Pontanos verwiesen: die Multiplizierung und Ausweitung zum Formprinzip von Elementen, die nur Schmuck, Illustration oder Krönung sein sollen, ist nach ihm kein geeignetes Mittel, das Lehrgedicht für den modernen Geschmack aufzubereiten.

Palingenius wiederum ist von derartigen Erwägungen ganz unberührt. Schon seine Verwerfung des bloß Dichterischen und sein intensiver Sprich-

wortgebrauch zeigen, daß er keine übergeordneten Gesichtspunkte der Form gelten läßt. Bei ihm finden sich höchst eindrucksvolle Erzählungen und Beschreibungen, aber gerade je nach Thema und Ergiebigkeit und ohne jede gliedernde Ordnung.

Den Zweifel an den Möglichkeiten des Lehrgedichts, der dann das Ende der Gattung herbeiführt, impliziert erst das Verfahren Giordano Brunos, der in einem und demselben Werk Prosa und Vers abwechseln läßt und beiden unterschiedliche Aufgaben zuweist.

Das Lehrgedicht, das in der zweiten Jahrhunderthälfte keine großen Themen mehr aufgreift, wendet sich am Ende mehr und mehr dem Beschreiben des Kleinen, des Idyllischen zu. Damit gerät es zwischen die Mühlsteine einerseits der neuen Naturwissenschaft, für die die schöne Beschreibung kein wissenschaftliches Verfahren mehr sein kann, und andererseits der neuen literarischen Sensibilität, für die auch das lange Gedicht als autonome Form und durch ein erlebendes Ich oder durch einen souveränen Erzähler organisiert werden muß. Das Häufen von Beschreibungen bedeutet Formauflösung, Reihung statischer Einzelmomente, statt organischem Aufbau in durchgehender Bewegung. In dieser letzteren Kunst aber war das lateinische Schreiben längst vom Volgare (Ariost) überholt worden.

The *Scacchia ludus* of Marco Girolamo Vida The Didactic Poem as Fictional Text

Mario A. Di Cesare

The first of Vida's major poems, the *Scacchia ludus* was published in its orthodox version in 1527, the year of the Sack of Rome. By this time, the author was already widely respected as a poet, he had abandoned secular composition, and he was living at the priory of San Silvestro in Frascati, revising his major work, the epic *Christiad*.¹ In his riper years Vida referred to this poem as "meae adulescentiae lus . . . de ludicra," an entertainment which brought him to the attention of Pope Leo X and won him the commission to write his epic *Christiad*.² The *Scacchia ludus* became his most popular and widely read poem, described as a "prety and pleasant poem" (G.B., 1597) as well as "Ein Künstlich, Erbar, unnd lustig Spiel" to be commended to "der studierenden Jugend" (Wielius, 1606). J. H. Alstedt, printing the entire 658 hexameters in less than five pages of his redoubtable *Encyclopediæ* (1630), located the poem in the section *Mechanologia Mathematica*, subsection "Paedeutica," on the grounds that "Ludus scacchiae imprimis acuit ingenium; et proinde liberalibus convenit ingeniis."³

For these seventeenth-century editors, certainly, the poem is clearly didactic. One can assume that the didactic gloss contributed to (though it did not account for) the poem's immense popularity. It was the most frequently printed and translated of all Vida's works. The *Scacchia* was translated more often than both the more famous *Ars poetica* and *Christiad* together: seventeen times into Italian, eleven times into German, ten into English, five into French, twice into Dutch, and once each into Polish and Portuguese. Literary figures as diverse as Marino and Pope found the poem worth imitating, and the great Polish poet Jan Kochánowski made a famous adaptation-translation within thirty years after the first publication.⁴

Vida's poem was praised as much by chess devotees as by readers with little or no interest in the game. The translations by Johann David Müller (Frankfurt, 1772), J. B. Levée (Paris, 1809), Francesco Domenichelli (Jesi, 1810), and Alexander Baldi (Berlin, 1873) find the jollity in the game of chess itself.

However, the translation allegedly made by Oliver Goldsmith is spry and mocking, a good example of how highly developed mock-heroic form became in eighteenth-century England. Richard Stanton Lambert's 1921 version achieves a subtle tone of "mock-heroic strife" partly because he combines a decent detachment from the game with his affection for it.⁵

J. C. Scaliger in his brash way commented on the poem: "Inventio non inepta: juvenilis tamen, et quae interdum officiat decoro: rerum vero elocutio felicissimi ingenii est." But Francesco Flamini's laconic comment, "è uscito egregiamente!" — is more to the point, as is Giuseppe Toffanin's: "Nello *Scacchia ludus* un brivido di sorriso illumina il contrasto fra la sostenutezza del tono e la frivoltà del contenuto."⁶ Vida sings in well-tuned verse "effigiem belli," what in riper years he called "versus . . . de re ludicra, sed non parum difficili, atque involuta." The verses flow smoothly; the action, clearly marked, sparkles at times under his deft touch. If Vida insists on a large freedom, the first word warns us fairly: "Ludimus." In the end the game does count, but this is the game as played by the players Mercury and Apollo and, in their lesser way, by Venus, Mars, Vulcan, and Jupiter. The work then is both didactic and narrative; the interrelationship between these characteristics is not easily delineated.

The poem itself may be usefully summarized. The *Scacchia ludus* celebrates the invention of the game at the court of Memnon in Ethiopia during the marriage of Oceanus and Terra. After the banquet, Oceanus brings out a board and a set of boxwood figures, and explains the ground rules to his guests, describing in detail the movements of the pieces. For a first trial, Jupiter selects Apollo and Mercury. The early stages of the game are enlivened by the contrast between Apollo's wholesale assaults and Mercury's apparent clumsiness — Mercury moves at random, sometimes blundering awfully. But Mercury has been developing a broad strategy; the ensuing setbacks to Apollo make him more cautious. Then confusion over protocol regarding the Queen throws Mercury off balance; his vindictive counter-attack fails and he attempts to bluff, but that also fails. Next, he cheats, until Apollo detects him. Having angered and confused Mercury, Apollo nearly manages to corner the King with his white Queen, when the black Queen races in to the defense. At this point, Mars clumsily attempts to interfere by reactivating some of Mercury's pieces, but he is caught by Vulcan, and Mercury must retract some illegitimate moves. Shortly, Apollo's white Queen slays the black Queen; in the nick of time, maiden pawns join the regal ranks, a successful ruse by Mercury upsets Apollo's calculations and his complacency, and a series of shrewd moves gives Mercury the game. The poem concludes with the god teaching the game to the nymph Scacchis, as consolation for her lost virginity.

It must be emphasized here that this *jeu d'esprit*, as it can too easily seem, was actually the fruit of labors spanning many years. We know this from the manuscripts. Besides the authorized version published in 1527, there are ex-

tant three early versions of the poem: the Belluno fragment, the Madrid manuscript, and a penultimate version published twice in the 1520s. At least as early as 1510, and most likely several years before that, Vida had planned and drafted the poem; the 300-line fragment at Belluno⁷ begins virtually "ab ovo," in the overthrow of Saturn and the grief which Nature feels for the ending of the Saturnian age. Pitying mankind, the gods provide oxen and plough; men build cities and inevitably learn to make war. Peace is difficult; men seem to need an outlet for their fierce instincts, and so they turn to games of war, like chess. The intent of this version was explicitly didactic.

The next version, a full-blown work of 820 lines, much longer than the final version and perhaps the first complete draft of the poem, composed sometime before 1512, exists in a manuscript at the Biblioteca Nacional, Madrid.⁸ Between this version and the final is yet another version, which had wide currency, since it exists in a British Library manuscript, a pirated edition (the only known copy of which is at Wolfenbüttel), and an edition published by Simon de Colines at Paris in 1529.⁹ Both of these intermediate versions give more play to the story, less to the morals which might be conveyed.¹⁰

In what ways can the lesson-become-narrative be thought didactic? One critic likened Vida to Ben Franklin; indeed, several passages out of Franklin's charming essay, "The Morals of Chess," are very apt. For instance: chess can teach us "*Foresight*, which . . . considers the consequences that may attend an action: . . . *Circumspection*, which surveys the whole . . . *Caution*, not to make our moves too hastily . . . And lastly, . . . the habit of *hoping for a favorable change*, and that of *persevering in the search of resources*."¹¹ The Belluno draft, as we have seen, presents the game as a sublimation of human aggression, an outlet for fiercer instincts. But even Vida might have been surprised at the grim elaboration of such a view in Ernest Jones's study of Paul Morphy (which locates his chess playing in a complex of anal-sadistic fantasies) or in Karl Menninger's well-known description of chess players as individuals intent on "murderous campaigns of patricide, matricide, fratricide, regicide, and mayhem." Anecdotes from the annals of chess lore sometimes sound like life imitating art.¹²

In a practical way, too, Vida's poem has been thought didactic. According to chess historians, the game entered its modern phase in Europe around Vida's time. H. J. R. Murray and others suggest that Vida helped the process considerably. For chess historians, the most noteworthy changes made between the four versions of the poem are those in terminology. Among other things, Vida influenced nomenclature for the Bishop and the Rook. What we call the Rook was originally a Cyclops. The final version presents figures at once more recognizable and more exotic — warring towers supported by elephants. "The extraordinary thing," says Murray, "is that Vida's choice of names should have caught the popular fancy. All three terms — Archer for the Bishop, Elephant and Tower (Castle) for the Rook — were adopted by players in different parts

of Western Europe. Even the term Amazon, which he used occasionally for the Queen, was tried by the writers of chess books.¹³ It might also be noted that several elements are pointedly propaedeutic: Oceanus's opening speech provides a moderately successful exposition of pieces and rules; the opening gambit is recognizable; such processes as the winning of new queens are presented clearly; stalemate is described neatly and well (613 f.).

Nonetheless, a chess player might be dismayed by the turn of events in the latter part of the poem: at one point (494), Apollo has clear superiority, with Queen, Castle, Archer, and two pawns against Mercury's Archer, Knight, and three pawns, and Mercury's attempt to turn his "fida famula" into a Queen is totally stymied. Technically, I am told, Apollo has nineteen points to Mercury's nine, a lead which is invincible, and therefore would need a good deal of folly to lose. But that is precisely the point, or rather the joke. Mercury wins by playing a very good kind of bad chess. When Apollo unwittingly has the Queen located for a quick victory, Mercury bluffs and berates him for being so slow. But Apollo, grinning broadly, "imprudens," shows Mercury: he takes another pawn to increase his lead. Breathing easier, Mercury, with a deft series of moves, saves his King, traps the Castle, and wins a Queen. Later, when Apollo, pursuing a policy of brute strength, attacks the King with his Queen, Mercury easily fends him off and then traps him in a dilemma: lose either Queen or King. Mercury loses a Knight, but that does not matter, for he knows how to use his Queen: in a matter of moments, Apollo's remaining warriors go down—the Bishop and both pawns. The game is over.

And chess? Antonio Belloni (who called Vida's poem "il più notevole" among Renaissance "poemetti mitologici") sought "intento didascalico" and complained that he could not find it: "ma . . . non abbiamo imparato a giocare agli scacchi!"¹⁴ In the game, there are numerous vagaries; a score-keeper would find himself hard put. At line 264, Apollo loses both of his knights, then loses yet another one at 333. Mercury has one Archer remaining at the regrouping of forces (426 f.)—even though he clearly lost one in 335 and the other at 355! (Let us pass over in respectful silence the mountains of carnage on the battlefield.) Murray's remark is admirable understatement: "Vida's description of the moves and rules, and the game . . . contains nothing of material importance" (p. 793).

The manuscript evidence suggests that Vida's deliberate fiction started out as something of a versified treatise, with various embellishments somewhat mechanically used. But he perceived the incongruity of, for instance, the lengthy invocation interrupting so short a work, and later saw the formal possibilities in the myth of Scacchis dramatically rendered. The poem becomes less obviously didactic and sententious from version to version. If not always strictly chess, the fictive contrivance is quite remarkable. Much of the contrivance came, openly enough, from Vergil, some from other epic poets. The general form of the poem in its final version is a single, uncomplicated story of local derivation, with clear beginning, middle, and end.

Epic elements stand out: proposition and invocation; speeches, similes, celestial machinery; conflict; compressed erudition. Proposition and invocation are purified from version to version; the speeches are set pieces and so function neatly as parodies. (Oceanus's, for instance, follows the pattern of the canonical epic catalogue.) The celestial machinery may be seen, mockingly, in the necrophiliac simile of 397 f., which recalls some of Lucan's more grotesque effects. Homer was also present in the author's study: coquettish eye-flicking Venus, arrogant warlike Mars, and pompously self-righteous Vulcan (evoking Uncle Poseidon of *Odyssey VIII*) catching Mars redhanded and denouncing him to Jove. Impartial severe Jove parodies the *pater omnipotens* who favors neither Trojan nor Rutulian (*Aen. X. 7 f.*), while the Amazon Queen at times recalls, inevitably, Vergil's Camilla.

From version to version, Vida tightened while simplifying the organization of his poem. One could cite detailed evidence, but suffice it here to say that the final version is considerably leaner and more elegantly simple than any of the earlier versions. In the structure of the final version, Vida establishes a particular relationship between the chessboard/battlefield and the gods sitting around it. We are reminded of this framework at the end of the game, when Mercury's Queen slays Apollo's King and her act is accompanied by a divine outburst: "Ingenti superum plausu, et clamore secundo" (635). The balance is very neat.

After the fun is over, the most telling points about the poem are surely the subtle structure creating and supporting the genial mockery and the exquisite tone that informs it. The *Scacchia* indicates also a growing classical sense on Vida's part, a sense he could not always articulate. (He does exemplify the rule that poets seldom follow their own precepts.) The poem achieves its best effects without advertizing them; it shows a growing sense of the possibilities of allusion, for instance, or of parody. Even when Vida indulges mythography, the successive versions show him purifying the process, sanitizing myth so to speak.

Such revision suggests the classical purity Vida sought. He avoids stylistic bathos by regularly conducting us from the fictive battleground to the disorderly world around it; his contrivance preserves an important balance. The structure of the poem works both as a frame to define the various actions and as a controlling device to keep the actions in balance with the tone. Let me note some details. The opening lines of the proposition are paired remarkably with the closing lines:

Ludimus effigiem belli simulataque veris
Proelia, buxo acies fictas, et ludicra regna. . . .

Omnia quae puero quondam mihi ferre solebant
Seriades, patrii canerem dum ad flumina Serii. (657 f.)

That this is not coincidental is demonstrated by another pairing, the invoca-

tion of the Seriad nymphs with the reference to their famous sister Scacchis (5-13) and the story of Scacchis told in the lines preceding the last two (644-56). The echoes are many and clear in these passages, and the difference from the corresponding passages in the earlier versions is marked. There is also a parallel (albeit somewhat less important) between the setting for the game—the marriage of Oceanus and Tellus at Memnon's court—and the reward to Mercury at the end. Comparison of the four versions indicates extensive changes which were partly aimed at this parallelism.

The theatrical setting is emphasized by the extensive structural revisions. The mock battle is waged as if on a stage or perhaps on a war-games field; the frivolous gods are observers and in a lesser way judges; the reader is audience both to the game itself and to the immediate audience for the game. Critics who point to the "verisimilitude" of the battle scenes, the heroes, and the carnage, miss the omnipresence of this theatrical setting, the qualifying and shaping effect of the large metaphor which Vida contrived. The multiple frame of the poem gives the context; the game recedes as we contemplate that frame—from the boy hearing the tale on the banks of his native Serius, to the mythological tale of reward for maidenhead lost, to the setting of the marriage, to the gods about the table, and Mercury and Apollo at the chessboard. It begins to resemble a Chinese box, which is perhaps what it was meant to be.

The game becomes the supreme fiction, which is itself appropriate definition for mock-heroic.

To what extent the poem intends social or political criticism, I do not know. Perhaps Vida intended political allegory, aimed at the chaotic intrigues abounding in the world of Julius II and Leo X, or expressing heavy despair at the disintegrated but blustering condition of his country. Perhaps one reason for his complete excision of contemporary references was Vida's recognition that mock-heroic poetry worked best when not tied to immediate or passing occasions. Sometimes, he was stirred to passionate outburst—as in the ode to Leo X calling for the crusade against the Turks and in the tragic postscript to *Ars poetica* II berating the suicidal disunity of Italy ("Ipsi nos inter saevos dstringimus enses," 565). More covertly in this poem, he may be examining the bloody political history of his times.¹⁵

In the *Ars poetica*, Vida argues that the creation of artful, balanced, lucid structures is central to the poetic task. As Ralph Williams puts it, "Meaning—and the clear and effective presentation of meaning—are of the first importance to a poem; the basic means of achieving this lucidity is the significant artful deployment of one's material."¹⁶ Vida excoriates digressions and loosely organized works, and sees structure as crucial to the achievement of meaning in poetry.

Altera nempe arti tantum est obnoxia cura,
Unde solent laudem in primis optare poetae.

....

Tuque ideo nisi mente prius, nisi pectore toto
 Crebra agites quodcumque canis, tecumque premendo
 Totum opus aedifices, iterumque, iterumque retractes,
 Laudatum alterius frustra mirabere carmen.
 Nec te fors inopina regat, casusque labantem.
 Omnia consiliis provisa, animoque volenti
 Certus age, ac semper nutu rationis eant res.¹⁷

Vida fulfills well, I think, Sir Philip Sidney's injunction to the poet to "take . . . the course of his own invention."¹⁸

Harpur College
 State University of New York at Binghamton

Notes

1. *Marci Hieronymi Vidae Cremonensis De arte poetica lib. III . . . Eiusdem De ludo scachorum lib. I. . .* Rome, 1527. This was the last book published by Lodovico degli Arighi da Vicenza, better known as Vicentino, in May, 1527; he disappeared in the Sack of Rome. For a brief biography of Vida, see my *Vida's Christiad and Vergilian Epic* (New York: Columbia Univ. Press, 1964), pp. 1-39 and nn. For description of this edition, as of all editions and translations cited in this paper, see my *Bibliotheca Vidiana: A Bibliography of Marco Girolamo Vida*, Biblioteca Bibliografica Italiana, 39 (Florence: Sansoni, 1974). The poem is sometimes called *Scachorum liber* (also spelled *Scachorum*, just as *Scaccia* is on occasion spelled *Scachia* [*pace* R.T. Bruère, *Classical Philology*, 51]); the preferred title, used by Vida himself in the 1550 Cremona edition of his *Poemata* and thereafter, is *Scaccia ludus*. This essay draws on the introduction to my edition, *The Game of Chess: M. G. Vida's Scaccia ludus. With English verse translation and the texts of the three earliest versions*. Bibliotheca Reformatonica & Humanistica, 13 (Nieuwkoop, Holland: Antiquariat DeGraaf, 1975). All citations to the text are to this edition.

2. *De rei publicae dignitate in Poemata omnia quae ipse vivens agnoverat*, ed. G. and C. Volpi. Volume 2 (Padua: Cominus, 1731), part 2, p. 47.

3. See *Bibliotheca Vidiana*, entries 195, 202, 206.

4. Jan Kochánowski, *Száchy* (Cracow: Wirzbiety, n.d. [1555?]), a quarto volume consisting of 12 leaves. This greatly amplified translation-adaptation has been published or reprinted many times since the latter 16th century.

5. Nos. 227, 52, 240, 275, 267, 284.

6. Scaliger, *Hypercriticus*, cited by F. Oudin, *Poemata didascalica*, 2nd ed. (Paris: Delalain, 1813), 1:503; Francesco Flamini, *Il Cinquecento* (Milan: Vallardi, 1903), p. 113; Giuseppe Toffanin, *Il Cinquecento*, 4th ed. (Milan: Vallardi, 1945), p. 47.

7. Biblioteca Comunale di Belluno, MS 371 V.B. Entitled *Hieronymi Vidae de ludo scachorum ad Rm. Federicum Fregosum Archiepm. Salernitanum*, this fragment of 302 hexameters is part of an anthology, *Carmina auctorum multorum . . . a presb. Costantino Egregio juniore olim possessa*. . . According to Professor Cecilia Pagani of Belluno, the poems

were collected by Francesco Pelligrini in 1886. The Vida fragment, in a sixteenth-century hand, is on pp. 38-45. Fregoso was elected Archbishop of Salerno in 1507.

8. Madrid, Biblioteca Nacional, 17565, from the collection of Pascual de Gayangos: *Marci Hieronymi Vidae de Ludo scachorum Liber Ad Federicum Fregusium Archiep. Salern.* Apparently autograph, the MS consists of 22 folios and is bound with the *Pulcher visus* of Scipio Balbo, Finalensis, "Impressum Bononiae per Io. Baptistam Phaelem. MDXXIX."

9. British Library, Harleian 6518: *Marci Hieronymi Vidae Scachorum Liber*. 24 vellum folios, unnumbered, with 18 lines to a page. The Wolfenbüttel text (printed in 1525 or 1526) was prepared by Erasmus's associate, Hilarius Bertulphus. It begins "Ad Lectorem. Lector candide, libellum hunc . . . nunc primum in lucem damus"; there is no indication of editor, publisher, place of publication, or date. The title is found on Aiiii: *Marci Hieronymi Vidae Scachorum liber*. The Paris edition (1529) had the same title, *Marci Hieronymi Vidae Scachorum liber*; 15 numbered leaves in italic letter.

10. Nowhere else in Vida's work do we have such extensive examples of his detailed revisions and his efforts at developing both a style and a structure all his own. There are variant versions of the *Ars poetica* in a 19th-century copy of what was probably a 1520 manuscript, and of *De bombyce* in another British Library manuscript, but neither of these provides as much range in variation as does this "lusus . . . de re ludicra." I have explored some aspects of the four versions in my edition (see n. 2), but much more could be done. [In that edition, incidentally, the base text which I used for the third version is the Paris 1529 edition rather than, as I stated there, the Harleian MS. I am not quite sure how this confusion occurred, but I am grateful to Gregory Giesekam, who noticed what appeared to be impossible misreadings of the Harleian and thus alerted me to my error.]

11. Ralph K. Hagedorn, *Benjamin Franklin and Chess in Early America* (Philadelphia, 1958), pp. 16 f. Franklin's comments are expanded and embellished by Vincenzo Cichitelli: *Sulle opere poetiche di M. G. Vida* (Napoli: L. Pierro, 1904), pp. 174 f., 192 f. For another enthusiastic discussion of morals as fostered by Vida's chess, see the introduction by J. B. Levée to his edition and translation of several of Vida's poems, *Les Vers à Soie . . .*, (Paris: Nicolle, 1809), pp. vi-viii.

12. Harold C. Schonberg, *Grandmasters of Chess* (Philadelphia, 1973), pp. 22 f., and see also pp. 27, 30, 124, 131 f., 137.

13. H. J. R. Murray, *A History of Chess* (Oxford, 1913), p. 791.

14. *Il poema epico e mitologico* (Milan: Vallardi, 1912), pp. 354f.

15. After 1510 and at about the time he was composing the first full version of the *Scacchia*, Vida wrote a forceful allegorical poem sharply attacking enemies of the dead Pope Julius II—*Carmen pastorale, in quo deploratur mors Julii II* [n.p., n.d., but probably Rome 1513]; the work was never included in collected editions. In the dedicatory letter to the deceased Pope's brother, Cardinal Leonardo della Rovere, Vida wrote: "Leges hic quidem nonnulla simpliciter (ut a Graecis sit) dicta, quaedem vero, immo fere omnia figurate, hoc est, per allegoriam." Letter and poem are also available in Tommaso Agosto Vairani, *Cremonensium Monumenta Romae Extantia* (Rome: Salmonius, 1778), part 2, pp. 46-60.

16. Ralph Williams, *The De arte poetica of Marco Girolamo Vida* (New York: Columbia Univ. Press, 1976), pp. 148-49.

17. *De arte poetica* 2.15-16, 156-62.

18. *An Apologie for Poetrie in Elizabethan Critical Essays*, ed. G. G. Smith (Oxford Univ. Press, 1904), 1:158-59.

Zusammenfassung der Referate und Einleitung zur Diskussion

Herr Effe hat in seinem Beitrag deutlich gemacht, daß die mythologisch-narrativen Abschnitte im antiken Lehrgedicht als explizite Digressionen in den Text eingeschoben sind und von daher, je nach der Haltung des Autors seinem Stoff gegenüber, in verschiedener Weise funktionalisiert werden. Gemeinsam scheint jedoch allen ein gewisses kompensatorisches Potential zu sein, das aus dem Konflikt zwischen der aristotelischen Mimesisforderung und der nichtmimetischen Gattungsgeschichte des Lehrgedichts entstand. Im Zusammenhang mit dem neulateinischen Lehrgedicht, dessen Autoren die antiken Gattungsvorbilder selbstverständlich durch und durch kennen und ständig zitieren, ergäbe sich daher die Frage, ob Effes Typologie auch auf die neulateinischen Gattungsvertreter anwendbar ist und ob die Digressionskomponente nicht durch eine mehr integrative Sehweise abgeschwächt wurde. Zu fragen wäre vielleicht auch, ob die produktionsorientierte Kategorisierung von Effes Typologie durch eine rezeptionsorientierte zu ergänzen ist, d. h. inwieweit die neulateinischen Gattungsvertreter bei ihrer Wahl der fiktional-narrativen Themen sich durch die entsprechenden Haltungen der antiken Lehrdichter haben bestimmen lassen und inwieweit die historischen Leser der neulateinischen Lehrgedichte solche verschiedenen Funktionsmomente erkannt und die Lehrattitüde dann jeweils dementsprechend decodiert haben.

Aus dem Referat von Herrn Akkerman haben wir gesehen — und das wäre bereits eine erste Antwort auf die soeben formulierten Fragen —, daß nach Meinung der Theoretiker vom 14. bis 16. Jahrhundert das Lehrgedicht nicht Fachliches lehren will, daß es nicht Fertigkeiten und Verfahren als nachvollziehbare und wiederholbare Handlungen vorstellen will, sondern Dinge, Sachverhalte und Tätigkeiten aus der realen Lebenswelt in einer ästhetischen Perspektive beschreiben und vorführen will. Es sieht demnach so aus, als ob die sogenannten neulateinischen *Lehrgedichte* keine *Lehrgedichte* im Sinne handlungsanweisender Texte sind, sondern vielmehr der poetische Versuch, den Sach-

informationen unter Weglassung der praktischen Dimension und deren Explizierung einen ästhetischen und damit literaturfähigen Status zu verleihen. Das vermag offensichtlich zum einen zu erklären, warum das Lehrgedicht keinen besonderen Platz im poetologischen System erhielt und sich die von Herrn Akkerman vorgeführten Poetiken darüber ausschweigen, zum andern darauf hindeuten, daß das aristotelische Mimesis-Kriterium, soweit es durch die Rezeption der aristotelischen Poetik überhaupt bekannt war, in seinem normativen Status Veränderungen erfahren konnte:

a) zunächst dahingehend, daß der Bereich der *mimesis/imitatio* entschieden weiter gefaßt wurde als es die aristotelische Definition zuließ: Herr Akkerman wies darauf hin, daß Fracastoro dem Dichter eine Imitation der transzendenten Idee eines Stoffes zuerkennt, womit wir wieder bei Herrn Effes Kriterien des Transzendenten wären;

b) dann aber in die Richtung einer zunehmenden Ausweitung des Handlungsaspekts (im aristotelischen Sinn) *innerhalb* des Lehrgedichts, d. h. in dem Versuch, Lehre und Beschreibung in Handlung und Erzählung umzusetzen. Wenn ein solchermaßen strukturiertes Lehrgedicht die Lehre, d. h. die ästhetisch vermittelte Sachinformation in verschiedene Handlungssequenzen integrierte, die ihrerseits wieder narrativ vermittelt werden konnten, war die Erzählung als literarische Darbietungsform auch für diese Art von Poesie gewährleistet. Es bedurfte somit auch von daher keiner besonderen Behandlung des Lehrgedichts als einer vom herkömmlichen erzählenden Epos prinzipiell verschiedenen Textsorte oder Gattung.

Herr Roellenbleck hat in seinem Referat und an mehreren Stellen seines Buches über *Das epische Lehrgedicht Italiens im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert* (München, 1975) darauf hingewiesen, daß z. B. Fracastoro "seinen Bericht als epische Erzählung habe gestalten wollen und das Präsens des Traktats vermieden habe zugunsten eines Tempus, das es ihm erlaubte, den Ablauf als spannende Handlung zu präsentieren" (l. c. 147, A. 86). Können wir die Konsequenz der Versuche, das strikte aristotelische Mimesiskonzept zu unterlaufen und auch die Lehrdichtung für die Poesie zu retten, darin erblicken, daß über den Umweg der Umsetzung von Lehre und Beschreibung in Handlung und Erzählung eine zunehmende partielle Fiktionalisierung des Lehrgedichts erreicht wird, wie sie stellenweise z. B. in den ersten zwei Büchern der *Syphilis*, in abgerundet-geschlossener Form im dritten Buch der *Syphilis* und in *Vidas Scaccia Ludus* vorliegt? Herr Di Cesare hat in seinem Referat die Verdrängung des Didaktischen durch das Fiktionale in *Vidas Schachgedicht* deutlich herausgearbeitet.

Eine solche Konsequenz und Sicht der Dinge, wie sie die Beiträge der Referenten nahelegen, würde aber bedeuten, daß der von Herrn Effe für die antiken Lehrgedichte aufgezeigte Digressionscharakter der mythologischen und historischen erzählenden Partien, der als Basis für seine Typologie des antiken Lehrgedichts fungiert, gerade seine Funktion als Digression, als Abwei-

chung und Exkurs, verloren hat. Es ist nun nicht mehr ein Abweichen vom und wieder Zurückkehren zum Pfad von Lehre und Beschreibung, sondern eine narrative Fundierung und Einbettung der Beschreibung, die wir zunehmend in den neulateinischen Lehrgedichten antreffen. Dies scheint mir ein wesentliches Ergebnis der vier Referate zu sein, und hier könnten weitere Untersuchungen über die bei allen Übereinstimmungen doch auch divergierenden Vertextungsstrategien antiker und neulateinischer Lehrdichtungen anschließen.

Zusammenfassung der Diskussion

Die folgende Diskussion, die nicht chronologisch nachgezeichnet, sondern in ihren Hauptpunkten skizziert werden soll, thematisierte Probleme der antiken Lehrdichtung selbst als auch des Fortwirkens der antiken Tradition in der Renaissance.

Das antike Lehrgedicht betreffend, wurden Fragen der Fiktionalisierbarkeit des Stoffes selbst diskutiert und die – durchaus vorhandenen – Beziehungen zwischen Typen von Lehrdichtung (im Sinne der Effeschen Typologie) und den jeweils behandelten Stoffen, von denen manche sich mehr für eine bestimmte typologische Behandlungsweise eigneten und damit auch größere Möglichkeiten für fiktionale, d. h. narrativ-mythologische Digressionen boten (Berger/Effe). Dabei waren die Unterschiede zwischen Beschreiben im Sinne des wissensvermittelnden Lehrvortrags und Erzählen als Form der narrativen Digression bereits mit dem aristotelischen Mimesiskonzept gegeben, das, wie es von W. Rösler ("Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike," in: *Poetica* 12, 1980, 283–319) interpretiert wurde, die dichterische Fiktion als Akt spezifischer Wahrheitsstiftung poetologisch aufwertet und damit den Fiktionalitätscharakter von (erzählender) Poesie gegen den nichtfiktionalen, deskriptiven Charakter z. B. der Lehrdichtung absetzt, die als nichtmimetisch, d. h. als nichtfiktional von Aristoteles aus dem Bereich der durch Fiktionalität definierten Poesie ausgegrenzt wurde (Lausberg/Effe).

Das Fortwirken der antiken Tradition betreffend, wurde festgestellt, daß weder die platonische Kritik am Dichter und damit auch nicht das platonische Mimesiskonzept bei Fracastoro weitergewirkt hat, sondern daß Fracastoro die Mimesis ausschließlich im aristotelischen Sinn ganz positiv gewürdigt habe und sich auch in den anderen der herangezogenen Schriften keine Spur der platonischen Mimesislehre habe finden lassen (Berger/Akkerman). Ebenso wenig ist in der neulateinischen Lehrdichtung und poetischen Theorie eine Nachwirkung der Diskussion bei Macrobius *Saturnalia* 5, 15 f. feststellbar, wo Eustathius im Rahmen der Diskussion über die Kataloge bei Homer und Vergil zwischen "describere" und "narrare" unterscheidet bzw. von "digressio" und "enumeratio" spricht und den narrativen Digressionen innerhalb der deskriptiv-

aufzählenden Kataloge ein wirkungsästhetisches Potential zuspricht: "Uterque in catalogo suo post difficilium rerum vel nominum narrationem infert fabulam cum versibus amoenioribus, ut lectoris animus recreetur" (5, 16, 1). Doch weder diese Erörterung noch die unmittelbar anschließende Ausweitung derselben Beobachtung auf die *Georgica* (5, 16, 5) wurden in der Renaissance in diesem Zusammenhang rezipiert (Lausberg/Roellenbleck/Akkerman).

Ein letzter Punkt galt schließlich der Imitationspraxis hinsichtlich einzelner antiker Texte oder Textgruppen in der neulateinischen Lehrdichtung. Auszuschließen ist dabei von vornherein eine traditionsstiftende Wirkung der spätantiken Bibeldichtung, die durchaus als geglückter Fall von christlicher Lehrdichtung angesehen werden kann, auf die neulateinische Lehrdichtung, da das Biblepos als nicht zum antiken *genus didascalicum* gehörend angesehen wurde und folglich, weil nur die in der Antike als Lehrdichtung betrachteten Texte in der Renaissance als Modell dienten, nicht im Kontext der neulateinischen Lehrdichtung gepflegt wurde: *Vidas Christianas* stellt sich daher auch nicht in die Tradition des didaktischen, sondern des christianisierten mythologisch-heroischen Epos, d. h. in die Tradition der *Aeneis* und nicht der *Georgica* (Rädle/Di Cesare/Ludwig).

Mehr jedoch als die theoretischen Äußerungen der Antike und der Renaissance steht das jeweilige einzelne Werk der Antike im Vordergrund, das als Vorbild für einen neulateinischen Lehrdichter diente. Hier muß man allerdings, was den Einfluß von Lukrez betrifft, beachten, daß er unter Leo X. (1513–1521) verboten wurde, daß seine Lektüre sich aber später, wie das Lehrgedicht des Antonius Palearius zeigt, wieder durchsetzen konnte (Ijsewijn). Im Bereich der konkreten Einzelwerke wurden z. B. weder Ovids *Fasti* noch seine *Ars amatoria* in den Poetiken als Lehrgedichte gewürdigt oder überhaupt als solche erwähnt; dennoch aber dichteten der Italiener Novidius Fraccus und der Deutsche Nathan Chytraeus im 16. Jahrhundert Lehrgedichte über das Kirchenjahr, die dem Vorbild der ovidischen *Fasti* folgten. Ebenso sind von den *Fasti*, teilweise auch von den als didaktisches Epos rezipierten *Metamorphosen*, Abraham Cowleys *Plantarum libri sex* beeinflusst, die zudem in mancher Hinsicht auch ein Gedicht sui generis sind. Schließlich darf man alle die vielen kleineren neulateinischen Gedichte nicht vergessen, wie z. B. William Lilies *Carmen de moribus*, ein Mahngedicht in elegischen Distichen, das von fast allen englischen Schulkindern in der Renaissance gelesen wurde, oder die teilweise in Gedichtform abgefaßten lateinischen Grammatiken von Joannes Despauterius von Ninove (ca. 1460–1520) und dem eben genannten William Lily. Wenngleich daher die hexametrischen Lehrgedichte im hohen und kunstvollen Stil als die Meisterwerke ihrer Gattung das Bild des neulateinischen Lehrgedichts bestimmt haben mögen, ist mit dieser Form des *Lehrepos* der gesamte Bereich des neulateinischen *Lehrgedichts* noch keineswegs erfaßt (Ijsewijn/Dillon/Akkerman/Roellenbleck).

4

R H E T O R I C

A N D L I N G U I S T I C S

(Including Philology and Epistolography)

La bataille des "latiniseurs"
et des "helléniseurs" au XVII^e siècle
à propos du P. Philippe Labbe
et du *Jardin des Racines Grecques*

Jean-Claude Margolin

En me transportant aujourd'hui¹ dans la France de Louis XIV et en faisant porter ma réflexion sur deux ouvrages, le célèbre *Jardin des racines grecques*² des hellénistes de Port-Royal, au premier rang desquels il faut ranger Claude Lancelot et Isaac le Maistre, et les *Etymologies des mots français*³ du non moins célèbre Père Jésuite Philippe Labbe,⁴ je ne ferai pas apparaître un conflit de nationalités, puisque les protagonistes sont français et qu'ils vivent dans un Etat profondément centralisé. De plus, c'est la langue française qui fait l'objet de leurs quêtes respectives. Or ce sont précisément les mots français, ou plutôt leur origine ou leur étymologie, qui seront au coeur d'un débat que j'appelle aujourd'hui la bataille des "latiniseurs" contre les "helléniseurs."

Débat qui n'est pas né au XVII^e siècle parmi les érudits, même s'il a pris à cette époque, pour des raisons que nous aurons à dégager, un caractère spécifique. Je rappellerai simplement quelques titres d'ouvrages du XVI^e siècle qui témoignent d'une volonté d'"hellénisation" de la langue française par concurrence avec le latin. Qu'il nous suffise d'évoquer les noms de Jean Picard qui poussait l'audace, dans son *De prisca Celtopoedia*,⁵ jusqu'à prétendre que les Grecs avaient dû aux anciens Gaulois leur civilisation et leur langue, d'Henri Estienne et de son célèbre *Traicté de la conformité du langage français avec le grec*,⁶ celui du bénédictin tourangeau Joachim Périon, auteur du *De linguae Gallicae origine ejusque cum Graeca cognatione*,⁷ ou encore celui—moins connu—de Blasset, auteur picard d'un dictionnaire alphabétique des mots grecs, accompagnés de leur traduction en français et en latin.⁸ Mais nous devons bien reconnaître que certaines étymologies nous paraissent relever de la plus haute fantaisie, ce qui ne laisse pas de nous surprendre quand elles sont signées de l'auteur du *Thesaurus Graecae linguae*. Rappelons par ailleurs que le même Henri Estienne avait soutenu, onze ans après la *Conformité* et seulement quatre ans après le *Thesaurus*, un traité de "la conformité du français avec le latin" ou plutôt *De Latinitate falso suspecta*,⁹ dans lequel il prouvait que le français et le latin étaient au fond la même langue.

Commençons donc par ouvrir l'ouvrage du R. P. Philippe Labbe, puisqu'aussi bien c'est lui qui attaque le premier. L'épître de Philippe Labbe, "prestre de la Compagnie de Jésus" à "Messieurs de l'Académie Française" est datée du 21 mai 1661, soit quatre ans après la publication du *Jardin des racines grecques*¹⁰ dont il a fait sa cible. Lancelot, ou le porte-parole des "helléniseurs" de Port-Royal, ne mettra que trois ans pour répondre aux attaques de Labbe, dans la préface de la seconde édition des *Racines* datées de 1664.¹¹ Mais ces dates ne sont pas seulement des jalons dans une histoire qui ne serait marquée que par des polémiques d'ordre littéraire ou scientifique: comment ne pas évoquer en quelques mots le tableau des événements politiques et religieux de ces deux décennies? En 1643, trois ans après la parution, en édition posthume, de l'*Augustinus* de Saint-Cyran, et après la première dispersion des "Solitaires" de Port Royal, ordonnée par Richelieu, quatre d'entre eux se sont regroupés aux "Granges," dont Antoine Arnauld, théologien et docteur en Sorbonne. En 1646, ils seront douze.

De 1648 à 1653, c'est la Fronde. Et c'est au lendemain du siège de Paris que les ennemis de Port-Royal décident d'engager une action qui leur paraît décisive: le 1^{er} septembre 1649, la Sorbonne condamne sept propositions où se trouve résumée la doctrine de l'*Augustinus*. L'année suivante (1650), 85 évêques adressent au pape Innocent X une lettre collective dans laquelle ils lui demandent de condamner cinq des sept propositions antérieurement condamnées par la Sorbonne: c'est chose faite par la bulle du 31 mai 1653. Une nouvelle bulle d'octobre 1656 confirme cette condamnation en affirmant que les dites propositions sont bien dans l'*Augustinus*, ce que niait Arnauld. L'Assemblée du clergé exigera l'année suivante de tous ses membres qu'ils fassent entière soumission en signant un formulaire. Entre-temps, à l'invitation d'Arnauld, qui venait d'être condamné par la Sorbonne, Pascal, qui avait renoncé au monde et qui partageait toutes les conceptions jansénistes, publiait — entre le 23 janvier 1656 et le 24 mars 1657 — ses *Provinciales*. Dans le camp des Jésuites, les attaques contre l'"hérésie" janséniste faisaient rage, et le P. Philippe Labbe lui-même avait publié dès 1651 *Le Triomphe de la vérité catholique contre les novateurs, ou la condamnation de Jansenius par les conciles, les papes, les évêques, les Universités, les docteurs et les ordres religieux*.¹² Quant à cette année 1657, qui voyait apparaître dans le formulaire une machine de guerre anti-janséniste, et où Lancelot et Le Maître publiaient leur *Jardin des racines grecques*, elle était aussi celle où la répression politico-religieuse devait supprimer les Petites Ecoles, c'est-à-dire précisément ces établissements pour lesquels ce manuel était fait. On sait que, contrairement à la méthode des Jésuites qui mettaient le latin à la première place, les Jansénistes recommandaient l'emploi du français, sans pour autant détrôner le latin au profit du grec. Si les choses avaient quelque peu traîné entre 1657 et 1661, en février de cette même année, le texte du formulaire fut dûment établi, et Antoine Arnauld, les théologiens de Port-Royal et les religieuses seront contraints de se soumettre. Or 1661 est

précisément l'année où paraissent les *Etymologies* du P. Labbe avec sa préface à l'Académie. On sait que l'augustinisme avait fini par créer au sein de l'Eglise et même de la société française un foyer d'opposition, dont Louis XIV ne pourra venir à bout — tout au moins physiquement — que par ses dragons, l'expulsion des religieuses et la destruction de Port-Royal-des-Champs au début du XVIII^e siècle.¹³

Reprenons le livre du P. Labbe. Le ton de la polémique est donné dès la page de titre puisque ses *Etymologies de plusieurs mots françois* sont présentées d'entrée de jeu "contre les abus de la Secte des Hellénistes de Port-Royal." Les protagonistes sont nettement désignés: d'une part, nous avons affaire à un Jésuite linguiste — ou qui se veut tel — et qui, tout en fournissant ces étymologies (selon le titre de l'ouvrage), reste solidaire de tous les membres de sa Compagnie, ainsi que de l'Académie Française (dont il ne fait d'ailleurs pas partie), et d'autre part aux "nouveaux Hellénistes ou Gréciseurs" (comme il les nomme) qui ne peuvent désigner qu'Isaac Le Maistre et Claude Lancelot,¹⁴ même s'il ne les appelle jamais par leur nom. Il nous suffira de reproduire quelques lignes de l'Épître à "Messieurs de l'Académie Française" ou de l'Avertissement aux lecteurs, pour dégager l'esprit de cette vaste entreprise, que nous ne voulons pas encore qualifier de linguistique ou d'idéologique.

Après avoir rendu hommage aux Académiciens français, dont les jugements sont sans appel en matière de langage, le P. Labbe commence par instruire son procès "contre des personnes qui jusques à cette heure ont été estimées pleines d'esprit et fort intelligentes en nostre langue."¹⁵ L'affaire est d'importance, poursuit le Jésuite français, car, selon lui, il s'agit "du renversement général et de la ruine presque totale du langage," ce précieux héritage reçu "de nos ancêtres depuis douze ou treize siècles."¹⁶ Il rappelle cette vérité "constante entre les personnages sages," à savoir que le latin était autrefois la langue commune "dans toutes ces contrées, après qu'elle eust succédé à l'ancienne Gauloise, partie sur l'Allemande, ou Thioise, naturelle à nos premiers François glorieux conquerans des Gaules."¹⁷ Il dénonce encore la prétention de "ravir aux Romains et aux peuples de la Germanie la qualité de Pères et d'Autheurs de nos paroles vulgaires"¹⁸ et ceux qui "se donnent beaucoup de peine de passer la mer pour aller chercher des étymologies jusque dans les provinces les plus éloignées de la Grèce, et ne voyent pas qu'ils se mettent en évident danger de faire un triste naufrage en un si long et si pénible voyage."¹⁹ Le Père Jésuite use de métaphores extrêmement énergiques. La secte qu'il dénonce est décrite avec plus de précision dans le long Avertissement aux Lecteurs, qui constitue un véritable manifeste. En fait le *Jardin des racines grecques* avait eu un précédent sous la forme d'un ouvrage publié en 1645 par un gentilhomme champenois du nom de Jules César de Bernières,²⁰ sieur de la Motte Renuetz, qui soutenait la même thèse, à savoir l'affinité directe de nombreux mots français avec le grec, mais Labbe n'avait

pas jugé digne de lui de le réfuter. D'autre part, on se souvient de l'accusation de plagiat lancée contre les auteurs de Port-Royal, dont le travail ne serait qu'un tissu d'ignorances, d'erreurs, ou de conjectures que l'on fait passer pour autant de certitudes. Autrement dit, c'est au nom de la véritable connaissance du grec que le P. Labbe réfute ces "nouveaux hellénistes" comme étant des ignorants. Il n'est d'ailleurs nullement gêné, à l'occasion, de s'exprimer en termes assez peu révérencieux à l'égard de certains "anciens," tels que Guillaume Budé ou Lazare Baif qui "mirent en vogue les pantoufles, les hoquetons, les chaufferettes, les verbes couper, mocquer, trouver, entamer, et autres semblables."²¹ Il n'ose pas dire trop de mal d'auteurs aussi célèbres que Henri Estienne, Guillaume Postel, Vatable, Jacques Toussain, Pierre de la Ramée, Isaac Casaubon ou Claude Saumaise, mais il se "rattrape" par la suite: il faut reconnaître qu'il a le plus souvent raison, au regard de la science étymologique moderne.²² Mais il est surtout heureux de rendre hommage à l'humaniste franco-italien, champion du cicéronianisme et de la romanité, Jules de l'Escale (autrement dit Scaliger) et à l'Allemand Gaspard Barthius qui, nous dit-il, "se sont declarez ouvertement contre ces nouveautez etymologiques."²³ Il indique un troisième personnage, qui n'est autre que "ce brave Espagnol Louys Vivès."

Ce que le Père Jésuite reproche aux hellénistes de Port-Royal, c'est leur dessein pédagogique, leur volonté de faire passer à leurs élèves ce qu'il estime être des "absurditez et ignorances insupportables," sans compter leur méthode de versification des racines grecques. Mais comment ne pas suspecter les motivations extra-scientifiques qui animent notre étymologiste romanisant ou latinisant quand il se range respectueusement derrière le "Tres-Chrétien Monarque" Louis XIV dans sa volonté de poursuivre cette "secte," de "défendre et empêcher toutes leurs assemblées illicites," et qu'il dénonce sans ambages "les maximes dangereuses du Jansénisme . . . , l'une des plus damnables heresies qui ayt jamais attaqué l'Eglise."²⁴ On reconnaît là le ton inquisitorial ou les formules de procureur²⁵ du *Triomphe de la Vérité Catholique* de 1651. Il avoue d'ailleurs clairement qu'il s'est décidé à publier son recueil d'étymologies pour faire pièce aux Jansénistes.

Dans ces conditions il ne nous sera pas possible d'ignorer ses engagements idéologiques, en un temps de persécution des Jansénistes et d'influence grandissante des Jésuites. Nul n'ignore qu'à notre époque l'étude de la langue et de la culture latines sert souvent d'argument, dans des discussions d'ordre idéologique ou politique, même si elles recouvrent parfois des discussions d'ordre pédagogique. Comment ne pas comprendre que, pour les hellénistes de Port-Royal, les maîtres de Pascal et de Racine, la langue et la littérature grecques constituaient aussi une arme défensive contre la latinité envahissante — y compris dans une partie de la littérature relevant d'auteurs français —, dont l'Eglise du Gesù, le Collège Romain et la rhétorique "borroméenne" symbolisent quelques aspects.

Quand on aborde *Les Etymologies des mots françois*, et qu'on a lu au préalable l'Épître à l'Académie Française et l'Avertissement aux Lecteurs, on se rend compte sans peine que l'on joue avec le feu.

Examinons maintenant à l'aide de quelques exemples, fournis à la fois par les auteurs du *Jardin* et par les commentaires du P. Labbe, la nature du débat, ou du moins du débat explicite.

Voici par exemple trois longues pages²⁶ consacrées au mot *cher*. Ainsi s'exprime Labbe, prenant toujours soin de faire suivre le mot français du mot latin dont il dérive (même quand le latin provient lui-même du grec):

Cher, *carus*, cherté, *caritas annonae*, chérir quelqu'un, *carum habere*, enchérir, denrées enchéries, faire du renchery, etc. Voyez ci-dessus carresse. Nos Hellenistes écrivent *charus* et le tirent de *χαῖρε*, *salve*, R. *χαίρω*, je me réjouis. De là vient *χαρὰ*, joye, réjouissance, feste, célébrité, d'où vient nostre mot de chere, lequel se prenait anciennement pour le visage, le bon visage estant le meilleur témoignage de la joye. J'ajouteroicy l'observation que j'en ay faite il y a plus de quinze ans, dans mon Etymologyque françois non encore imprimé: chere, air du visage gay, joyeux, gracieux, amiable, est derivé par quelques-uns du mot grec *κάρα*, qui signifie la teste.

La suite de l'article prouve qu'il n'est pas entièrement opposé à cette étymologie, mais il revient à sa propre opinion, admettant d'ailleurs qu'en ce domaine il n'y a pas de vérité objective qui fasse la loi: "Pour moy, écrit-il,²⁷ j'ayme mieux dire que chere estant la disposition de celui qui desire témoigner son affection à l'amy qu'il chérit, qu'il tient cher, et en ses bonnes graces, ce mot vient de *carus*. Et une grande preuve de cette vérité est qu'en parlant simplement, nous disons faire chere à quelqu'un, qui vaut autant que faire bonne chere. . . ."²⁸

Mais il y a mieux (ou pire, si l'on préfère), car la formule "nos hellénistes" qu'il répète sans se lasser à longueur de dictionnaire n'est somme toute qu'un peu familière ou ironique. Par exemple (pp. 138-39) il s'intéresse au mot *chiche*,²⁹ qu'il rattache à *chic*³⁰ (du latin *cicum*), "chose de néant, festu," comme chez le Comique, *cicum vel ciccum non interdum*, je n'en baillerois pas un zest. Mais il fait venir ce *cicum* de *cicer*, le pois chiche,³¹ rendu si célèbre par Cicéron, sans marquer l'hésitation manifestée jadis par Bovelles en présence de ce problème étymologique, Bovelles qu'il cite très souvent et dont il dit ici que "les paroles ne sont pas à mépriser."³² Il s'explique en rapprochant les deux mots *chiche* (celui qui tient fort à son bien, qui est épargnant) et *pois chiche*. Bovelles nous apprenait, à la grande joie de ceux qui aiment les étymologies "logiques," même si l'histoire ou la philologie n'y trouvent pas leur compte, que "les hommes parcimonieux vivent de légumes pour épargner leur bourse."³³ Mais qu'en pensaient "nos hellénistes"? A la vérité c'est sur le mot

chicane ou le mot *chicaneur*³⁴ qu'il les reprend, mais ces mots selon lui sont dérivés de *chiche* (le *chicaneur* étant celui "qui vetille sur rien"):

Je ne saurois approuver, écrit-il, les hellénistes de ce temps qui font venir *chicaneur* de *δικάζειν*, *quaestionem agere*, ou par une méprise singulière mêlée d'une grande ignorance, de *κικάνειν* chez Homère, qu'ils tournent *offendere*, mais dans une signification toute opposée à celle des *chicaneurs* et querelleux: *κικάνω*, *κικάνω* et *κίχημι* ne signifiant autre chose que *invenio*, *occupo*, *corripio*. . . .³⁵

La consultation des lexicographes et étymologistes modernes nous incite à plus de tolérance envers certaines hypothèses que l'on pourrait juger incongrues à première vue. Mais je veux laisser encore la parole au coriace Labbe: "Cette bevuë gentille me remet en memoire une autre qui montre leur grand sçavoir tant en latin qu'en grec"³⁶ (un pas de plus est franchi dans l'escalade verbale, puisque "nos" hellénistes sont taxés d'incompétence en grec!), et il les engage à relire Nicandre à cause du mot *ὄλοχοι* qu'ils ont compris comme des queues de pommes, de cerises, de grenades ou d'autres fruits, alors qu'il s'agit de "petites bestes comme des poux qui s'engendrent sur les fruits."

Malgré une divergence de vues sur l'étymologie du mot *aigre*³⁷ (pp. 18-19), qu'il rapproche de *acerbus*, *acidus*, mais aussi d'*alacer* (comme *alaigne*), il n'écrase pas sous ses sarcasmes les "hellénistes" qui font venir *aigre* du grec *ἄγριος* "qui se dit d'un homme agreste ou sauvage, ou des fruits sauvages et aigres au goust."³⁸

On remarquera qu'il laisse généralement en paix, ou traite avec beaucoup plus de courtoisie les Estienne, les Périon, les Budé, les Turnèbe: il est vrai que ces grands esprits ont cessé depuis longtemps de s'intéresser à ces joutes intellectuelles! Voici par exemple la fameuse *pantoufle*,³⁹ qui continue à faire sourire les hellénistes contemporains . . . et les autres: *Pantoufle*, écrit-il (p. 372), chaussure de chambre qui a du liège pour semele, et tient le pied chaud, a donné de l'exercice à nos Greciseurs: les uns la tirent avec Budé de *παντόφελος*, qui est toute de liège, et cela est faux; les autres de *πατόφελος*, qui foule le liège, et celle-là est véritable quant au sens; les autres, avec Grapaldus⁴⁰ cité par Du Bois⁴¹ de *παντόφιλος οιν* de *παντόφελος*, qui est tres utile et tres commode, particulièrement aux gens d'estude. Turnebe aussy, quoy que tres-judicieux en toute autre chose (on aura noté la différence de traitement verbal!) s'est grandement abusé avec son étymologie latine de *pedum infulae*.

Que cette dernière remarque soit pour nous une occasion de rendre justice au P. Labbe: s'il place le latin au-dessus du grec et si je me suis permis de l'appeler, par symétrie avec les "gréciseurs" un "latiniseur," il ne se laisse pas pour autant imposer n'importe quelle étymologie, pourvu qu'elle soit latine! Quant à la solution de la *pantoufle*, les étymologistes et linguistes modernes lui donneraient sans doute raison quand il conclut, avec une pointe de scep-

ticisme: "Je croy qu'il y a quelque mystere national dans cette terminaison, comme en ecouffle, maroufle, caroufle, etc., et qu'elle a passé le Rhin pour venir en nostre France, *pantufeln* disent les Allemans."⁴²

En faisant venir le nom de Rome, *Roma* (p. 421), de son fondateur *Romulus*, et non du grec *ῥωμη*, *fortitudo*, *robur*, comme le voudraient "quelques grammairiens dans leur allusion puérule," le Père Jésuite concilie son amour du latin et de tout ce qui touche à l'histoire romaine. Quant au mot *patron*, c'est pour lui encore une occasion, non seulement d'ironiser sur la tendance de ses adversaires à helléniser à outrance, mais, comme on l'a déjà vu, de leur donner en toute assurance une leçon de grammaire et de littérature grecque:

Patron vient de *patronus*,⁴³ mot purement latin, que les jurisconsultes et auteurs recens ont grecisé, *πάτρων* chez Plutarque, Theophile, et une infinité d'autres semblables. . . . Si ces bons Messieurs avoient bien leu Hesyche, ils auroient trouvé la condamnation de leur temerité et ignorance grossiere: *πάτρωνες οἱ πρότοι τῶν ἀξιωθέντων τῆς Ρωμαίων πολιτείας ὑπὸ Ρωμύλου ἕκατον ὄντες* et ce qui suit. . . .⁴⁴

Sur ce point, on ne peut donner tort à Labbe, même s'il n'applique pas la même règle à ses adversaires: si le grec a emprunté un mot au latin, il est juste de rapprocher le mot français du latin et non du grec!

Le bénéfice de l'âge (Labbe a 54 ans en 1661, et Lancelot seulement 46; quant à Isaac Le Maistre, il en a 48) le conduit parfois à traiter "ces Messieurs" de "jeunes hellénistes." Il est vrai que l'expression est surtout ironique et blessante, quand on songe que Lancelot avait déjà écrit, au moment de cette ridicule controverse, un traité de grammaire grecque, un autre de grammaire latine, et sa *Grammaire générale* qui suffiraient à lui assurer une renommée perdurable, en dépit de quelques bévues étymologiques.

S'il s'en remet assez souvent à l'autorité d'hommes qui ont passé leur vie à des travaux de lexicographie comme Ménage ou Vossius, tout en se réservant le droit de "choisir ce qui lui semblera le plus probable,"⁴⁵ il n'hésite pas à exprimer des jugements variés à l'égard de ceux qu'il n'a pas l'intention d'agresser, quoi qu'ils aient pu écrire. C'est le cas de Bovelles, qu'il cite très souvent, mais qu'il reprend parfois de la belle façon, mais sans la grossièreté méprisante de Glaréan, voire de Hunger:⁴⁶ ainsi, à la page 263, à propos de *gogues* et de *goguettes*,⁴⁷ qui interviennent à la suite d'un article sur *gober*⁴⁸ et ses dérivés, et que le P. Labbe fait dériver de *gaudium*, "joye" ou "goye" en Picard ("et de là il te chantera goguettes, il est en ses gogues, en ses bonnes et joyeuses humeurs, un goguelu, goguelureau, goguenard, etc.,"⁴⁹ il ajoute, faisant allusion à l'article du *De origine dictionum Gallicanarum*: "Boüille dit beaucoup d'impertinences en la page 77." Ou encore, à propos de l'origine de la cloche⁵⁰ (pp. 148-49) ou *cloque* en picard: le mot, selon lui, vient du bas-latin *cloca* (comme *clocher*, de *clocarium*), et non pas de *cochlea* (escargot), comme le

voulait Bovelles, en deux passages de son livre (pp. 14-15) auxquels il se réfère expressément: "Voyez les sentimens de Boüille, bien éloignez des nostres, faisant venir sa cloque picarde de *coclea*, etc." L'explication de Bovelles, qu'il ne reproduit pas, était la suivante: "*Cloque*. Mot courant pour cloche (*campana*). Le mot est venu de *cochlea*, comme *cocle*. En effet, par un défaut de prononciation, la lettre L a été portée en avant et placée dans la première syllabe, au lieu de la seconde où elle devait se trouver. Les petites cloches, que les Latins appellent *tintinnabula*, et notre peuple *cloquettes*, sont faites, creuses et rondes, à la façon des tortues et des escargots."⁵¹

Mais voici des remarques particulièrement sévères et ironiques à l'égard des Messieurs de Port-Royal: *Irriter*⁵² venant d'ἐρέθειν est "une imagination fantasque des Hellenistes" (p. 302), ou *item*⁵³ venant de ἔτι (*adhuc*). Ce qui lui fait ajouter que ces Messieurs, sectateurs de Henri Estienne, ont oublié de faire venir *jusqu'ame* de ὑσχύαμος. *Heure, hora, ώρα*,⁵⁴ est encore une occasion de railler l'εὖρους (qui va bien, qui coule bien) des grammairiens modernes, qu'il met en parallèle avec le οὖριος (*ventus secundus et prosper*), d'Estienne, de Périon et de plusieurs autres.⁵⁵

S'il dénonce avec sarcasme les abus ridicules et les étymologies artificielles créées par le préjugé anti-scientifique de la prééminence et de l'universalité de la langue grecque, il n'a certainement pas tort. Mais ne se trompe-t-il pas de cible? A-t-il lu quelque part, dans les ouvrages de ses adversaires, et notamment dans le *Jardin des racines grecques*, pareille prétention à l'universalité du grec ou une volonté déclarée de dénoncer le magistère du latin? Et les rapprochement de mots ou de racines étaient-ils vraiment considérés par les grammairiens jansénistes comme inspirés par la nature même du langage, ou par la nature même des choses? Ils s'étaient pourtant expliqués dans leur préface de 1657.

Arrêtons-nous un moment au verbe *rêver*, qui cause encore aux linguistes et lexicologues modernes tant de soucis et les laisse finalement dans une perplexité extrême⁵⁶, où nous voyons notre auteur plein de certitude, même si à la fin de l'article il revient avec humour sur ce qu'il a affirmé, par une sorte de pirouette. C'est d'abord pour lui l'occasion de rejeter le rapport établi avec le verbe grec ῥέμβειν, errer, tourner, vaciller, tandis que rêvasser viendrait de ρεμβάζειν, et d'affirmer tout de go: "resver ou rêver vient de *revidere*, avoir plusieurs visions, fantomes et imaginations redoublées les unes sur les autres."⁵⁷ Il donne toutefois une seconde explication: le verbe français viendrait de *deviare, delirare, a via aberrare* (sans que l'on sache d'ailleurs si, dans son esprit, *delirare* est un doublet, un synonyme ou un commentaire explicatif de *deviare*), et il ajoute: "on aurait dit *dever*,⁵⁸ puis *rever*, vieux *reveur*, *reverie*, *revasser* ou *ravasser*, etc." Et voici la pointe finale: "Que si je rêve en rêvant sur rêver, je croy qu'en imitant le stile de feu M. l'Evesque du Belley, mes rêveries vaudront bien celles des rêveurs du Port-Royal." Rêver pour rêver, on pourrait le renvoyer à un passage célèbre du *Champ-fleury*⁵⁹ de Geoffroy Tory, où les

rébus sont définis comme “des manières de rêveries” et où certains linguistes ont cru y voir une origine étymologique du mot *rébus*.

Il se laisse lui-même, comme on voit, aller à quelque fantaisie, ce qui est un trait que nous ne saurions qualifier de déplaisant. Bien au contraire. Mais il veut opposer ses fantaisies conscientes à ce qu’il appelle, à la fin de son article *marmaille*⁶⁰ “les grecismes étudiés de nos adversaires,” c’est-à-dire, dans son esprit, des étymologies grecques sérieusement recherchées et pesamment infligées aux lecteurs du *Jardin*. Notons en passant qu’il les appelle “nos adversaires,” alors qu’il attaque le premier, ce qui montre bien qu’il s’agit essentiellement dans son esprit de la “secte” des Jansénistes, opposée à la Société de Jésus, auquel cas il a raison de les appeler “nos adversaires,” car la polémique, de part et d’autre, menait bon train depuis environ deux décennies.

Mais il ne faudrait pas croire que tous les articles des *Etymologies* du P. Labbe ne visent qu’à faire pièce au *Jardin des racines grecques*: très souvent aucune mention n’est faite des “hellénistes,” et les références auxquelles s’accroche l’étymologiste sont très variables: positives, quand il s’agit de Scaliger, de Barthius, de Vossius ou de Ménage, très circonspectes et même franchement négatives avec des “autorités” comme Bovelles. Dans un article sur le mot *bis* de la seconde partie de son ouvrage,⁶¹ il se livre à toute une série d’analyses de mots comportant ce préfixe, en se méfiant de ce qu’on appelle les *allusions*,⁶² c’est-à-dire des rapprochements purement formels ou extérieurs dont on s’accommode par suite d’un sens apparemment satisfaisant, mais qui ne sont en fait que des jeux de mots, comme *cercueil*,⁶³ qui ne viendrait pas de *sarceüil* ou de *sarcophagus capulus* (venant lui-même de *σαρχοφαγος*, “qui mange la chair,” mais d’un picardisme (on voit qui il vise) *chair-cœuil*, “qui cueille la chair” (*carnem colligens*). Ainsi *bis* ne signifie pas noir sous prétexte que le pain bis est du pain noir. Le *pain bis* serait donc *secundus sive secundarius panis*, un biscuit serait *biscoctus* ou deux fois cuit, *biseau* serait l’abrégié de *biciseau*, ainsi de suite: *bisque* au tripot, *bissext* au calendrier, *bigorne*, *incus bicornis*, *bigarrer* viendrait de *bis variare*, et *besicle* de *beyclium conspicillum*, “lunette a deux ronds ou cercles qui ressemblent deux petites lunes,” etc.⁶⁴

Il aime à se citer, comme à propos de l’étymologie du nom de la ville d’*Abbeville*, *Abbatis villa*⁶⁵ (ce en quoi il n’a d’ailleurs pas tort), “signifiant en sa première origine un village ou métairie dépendante de l’Abbé de S. Riquier,” où il renvoie à son “petit traité” de 1645,⁶⁶ traité dans lequel il s’acharne contre un certain Sanson, qui lui avait demandé humblement de le renseigner à ce sujet et de bien vouloir corriger ses bévues, concernant la Bretagne abbeilloise.

En dépit des aspects déplaisants de sa personnalité, de sa suffisance ou de son pédantisme,⁶⁷ les reproches que le P. Labbe adresse aux auteurs du *Jardin* sont souvent fondés. On s’étonne même que des hommes connaissant le grec comme Lancelot et Le Maistre de Sacy aient pu se laisser aller pour

l'amour du grec, à ces bévues que notre étymologiste relève sans charité, même si les raisons qu'ils invoqueront pour leur défense s'inspirent d'une sollicitude pédagogique touchante: certains rapprochements de mots ou de fragments de mots sont moins des étymologies que des allusions⁶⁸ et visent moins à l'expression de la vérité ou de l'essence du mot qu'à une tournure amusante dont les enfants se saisiront avec profit.

De ce même souci pédagogique émane le dessein de produire de petits ensembles versifiés de 8 à 12 vers mi-grecs mi-français, dont le responsable principal fut Le Maître, et à propos desquels j'avoue que je me montrerais au moins aussi sévère que le P. Labbe lui-même.⁶⁹ J'en donnerai ici deux échantillons parmi les 216 strophes de ces vers octosyllabiques dont les mots-souche sont empruntés soit au dictionnaire alphabétique des mots grecs soit au dictionnaire alphabétique des mots français (de 1300 à 1500 mots) soit-disant tirés de la langue grecque. Voici des vers formés à partir de mots grecs commençant par *καρρα*:

- | | |
|-------------|---|
| 1. Κρίος | est le nom d'un <i>belier</i> |
| 2. Κρόκη | <i>trane</i> et <i>sable</i> ou <i>gravier</i> |
| 3. Κρόκος | <i>saffran</i> jaune <i>denote</i> |
| 4. Κρόνος | <i>Saturne</i> , ou <i>qui radotte</i> |
| 5. Κροστός | <i>bord</i> ou <i>frange</i> on traduit |
| 6. Κρόταφος | <i>tempe</i> , et |
| 7. Κρότος | <i>bruit</i> |
| 8. Κρουνός | <i>fontaine d'eau saillante</i> |
| 9. Κρούω | <i>touche</i> et son <i>représente</i> |
| 10. Κρύος | <i>glace</i> ou <i>grand froid</i> , <i>horreur</i> |
| 11. Κρύπτω | <i>cache</i> , et <i>cela</i> en son <i>coeur</i> . ⁷⁰ |

Ajoutons que le genre du mot, son nominatif et son génitif sont donnés à la fin de chacun des vers, et qu'en bas de la page, des notes philologiques, historiques ou mythologiques sont fournies en français.

Voici maintenant, avec la lettre μ (mu)⁷¹ une autre série de 10 octosyllabes (mais de 11 mots grecs):

- | | |
|------------|--|
| 1. Μυδᾶν | <i>moisit</i> |
| 2. Μύδρος | <i>brulant</i> |
| 3. Μυελός | <i>pour la mouelle</i> on prend |
| 4. Μυεῖν | <i>choses saintes</i> explique |
| Μύστης | <i>aux mysteres</i> s'applique |
| 5. Μύζω | <i>se plaint</i> , <i>suce</i> et <i>gemit</i> |
| 6. Μύθος | <i>fable</i> , <i>ce que l'on dit</i> |
| 7. Μίττα | <i>la mouche</i> a tout s'attache |
| 8. Μυκάω | <i>meugle</i> en <i>boeuf</i> ou <i>vache</i> |
| 9. Μύκης | <i>λε τρομπεθρ</i> <i>champignon</i> |
| 10. Μύκτης | <i>nez</i> , aime a sentir bon. |

Disons, pour être juste, que les traductions proprement dites sont imprimées en italique et que les mots surnuméraires ou les chevilles utilisées pour obtenir, vaille que vaille un octosyllabe, se contentent du romain.

Ces racines rimées inspirent plutôt au Père Jésuite quelques réflexions plus vengeresses et violemment polémiques que simplement ironiques ou amusées et il prend même, ou feint de prendre en pitié les jeunes gens confiés aux soins des hellénistes de Port-Royal. Nous lisons en effet dans l'Avertissement aux Lecteurs: "Ils ont composé ce Recueil fameux en suite de leurs Racines rimées, et de leurs Méthodes Grecque et Latine, afin que les jeunes gens qu'ils nourrissoient (non seulement dans les trois maisons voisines de l'abbaye du Port-Royal des Champs, que nous nommerons quand il en sera besoin, et en plusieurs autres petites escholes borgnes dans quelques villages et châteaux de la campagne aux environs de cette grande ville de Paris, mais encor au loin dans des seminaires et collèges des villes et provinces plus éloignées) peussent puiser comme dans une fontaine publique et ouverte à tous ceux de leur party, les premiers principes et les origines les plus cachées de la langue françoise, apprenant par coeur avec un grand soin les mots qu'ils prétendent avoir esté pris et tirez du grec par nos ancestres. . . ."72 La suite immédiate ne fait plus place à l'ironie ou aux sarcasmes, mais à la joie triomphante et à l'esprit de justice qu'il prête à Dieu, qui a enfin mis un terme à "leurs pernicieux desseins" en inspirant au roi de France les mesures que l'on sait.

Mais pour en revenir aux vers rimés du *Jardin des racines grecques*, il faut savoir que le grec n'avait en aucune manière un privilège dans son incorporation à cette poésie purement utilitaire ou pédagogique. Nous n'avons qu'à ouvrir, à n'importe quelle page, la *Nouvelle méthode pour apprendre la langue latine*,73 pour retrouver des vers franco-latins (si on peut les appeler des vers!) destinés à favoriser la mémorisation des règles de grammaire et de syntaxe. Il n'est d'ailleurs pas certain que cette "naïveté" calculée n'ait pas produit ses effets sur de jeunes esprits amusés par ce latin ou ce grec sans larmes.

Voici deux échantillons franco-latins qui serviront de pendants aux échantillons franco-grecs du *Jardin*:

Règles XXXIX et XXXV des déclinaisons:

Les Accusatifs sont en EM
Comme Dux ducis fait ducem.
Donne IM à Tussis, Amússis,
Sitis, Secúris, Decússis,
Joins Vim, Pelvim, Ravim, Burim
*Ararim, Tigrim, Tiberim.*⁷⁴

Voici maintenant les déponents (règle LXX):

Déponent bien se nommera
Le verbe qui toujours aura

*Signification active
Et la conjugaison passive.*⁷⁵

Pour mieux comprendre les motivations nombreuses et complexes qui animent le P. Labbe contre les grammairiens jansénistes de Port-Royal et pour nous donner en quelque sorte deux autres pierres de touche, nous examinerons ses réactions à l'égard de deux linguistes et compilateurs étrangers, qu'il cite fréquemment dans ses *Etymologies* et qu'il utilise même sans toujours les citer: l'un est le Hollandais Georges Pasor, l'autre l'Allemand Caspar von Barth ou Barthius; le premier est toujours traité avec la même ironie et le même dédain que ses adversaires français, qu'il accuse d'ailleurs de s'être étroitement inspirés de son oeuvre; le second, avec respect et enthousiasme, car il voit en lui non seulement une autorité linguistique incontestable — et incontestée — mais surtout le philologue qui, dans son combat contre les abus des gréciseurs de son temps et des générations précédentes, apporte de l'eau à son propre moulin.⁷⁶ Mais il ne s'aperçoit pas — ou plutôt il feint de ne pas s'apercevoir — que le combat philologique de Barth se double d'un combat idéologique ou plus exactement patriotique, voire nationaliste, puisqu'en faisant s'évanouir dans son chapitre consacré à des mots français de pseudo-étymologies grecques, celui-ci entend surtout revendiquer pour la langue allemande la primauté parmi les langues modernes, et, à défaut d'une primauté universelle,⁷⁷ au moins l'égalité avec la langue latine dans cette fonction convoitée de nourrice des langues européennes. Ce n'est pas sans arrière-pensée de la part de Labbe qu'en bien des articles où il critique les étymologies de Port-Royal, il modère son enthousiasme envers son allié "objectif," car le combat du jésuite français et gallican n'est pas exactement celui du philologue allemand et luthérien.

Le Hollandais auquel Labbe réserve ses sarcasmes est donc ce Georges Pasor,⁷⁸ né en 1570 à Ellar, dans le pays de Nassau, et mort en 1637 à Franeker, auteur de nombreux et savants ouvrages de commentaires bibliques, et particulièrement d'index historico-philologiques des noms propres — noms de personnes et noms géographiques du Nouveau Testament. Ajoutons que la connaissance de plusieurs langues modernes, du latin, du grec, de l'hébreu et d'autres langues proche-orientales, lui était universellement reconnue. Labbe lui-même reconnaît que "ce grammairien hollandais" était "assez diligent et exact en ce qui estoit son mestier, c'est-à-dire de grammaire." Mais, ce qui gêne notre Jésuite français, c'est "qu'il a voulu ajouter à la fin de son Dictionnaire du nouveau testament, un Catalogue des mots propres, qui se trouvent dans les écrits canoniques des Apostres et des Disciples de nostre Seigneur; et poussé de son esprit grammairien s'est voulu aussi mesler de donner des étymologies grecques à la plupart de ces noms propres tirez souvent de l'hébreu, ou de la langue latine."⁷⁹ L'ouvrage auquel il fait allusion ne comporte pas d'ailleurs d'allusions au grec dans son titre latin: "*Etyma nominum propri-*

*orum, itemque analysis Hebraeorum, Syriacorum et Latinorum vocabulorum, quae in Novo Testamento uspiam occurrunt.*⁸⁰ Mais il se sert bien évidemment d'une version grecque du Nouveau Testament, ce à quoi ne veut pas songer Labbe. Toujours est-il que, selon son détracteur, "il s'est abusé si honteusement qu'il faut que Messieurs nos Hellénistes ayent esté bien aveuglez, ou prévenus puissamment de la capacité de cet estranger (on notera cette petite pointe xénophobe, qui n'est d'ailleurs utilisée qu'à bon escient, mais qui correspond à l'une des idées maîtresses de Labbe: pourquoi chercher ailleurs ce que l'on a en abondance autour de nous, la nation française s'élargissant au besoin à la latinité), pour souscrire si facilement à ses sentimens et commettre après luy des fautes si remarquables."⁸¹ Quelle est donc la nature de ses fautes? Pour l'examiner, nous nous contenterons de nous reporter dans l'ouvrage de Pasor aux mots, ou plutôt aux noms que Labbe a choisis à titre d'exemples de ses "honteuses erreurs," et qui font d'ailleurs l'objet d'articles respectifs dans ses *Etymologies des mots français*, autant d'occasions de se moquer du grammairien hollandais: *Drusille, Lois, Philadelphie, Rhege, Salamine, Tite*. Tout d'abord, quand Pasor écrit en grec Δρούσυλλα, Λωις, Φιλιάδελφεια ῥήγιον, Σαλαμεις, Τίτος, et tous les autres, il est faux de prétendre qu'il ignore que certains de ces noms peuvent avoir une origine hébraïque.

Mais comment ne partirait-il pas du grec dans ses notices rédigées en latin, puisque c'est en grec qu'il a trouvé ces noms dans la Version des Septante? Pour ce qui est de *Drusille-Drusilla*,⁸² cette "uxor Felicis praesidis Judaeae" que l'on rencontre dans les *Actes des Apôtres* (24.25), on peut se demander si son étymologie est bien, comme le prétend Pasor, ῥόσος-ον, la rosée, et ἴλλος-ου, oeil (mot rarissime, que ne donne pas le Dictionnaire moderne de Liddell-Scott,⁸³ mais que l'on peut rattacher à ἴλλωσις-εως, distorsion, ou défaut des yeux, ou à l'adjectif ἴλλωδης, qui a le même sens, ou au verbe ἴλλαινω. Mais ἴλλος est d'ailleurs donné dans le Lexique d' Hesychius). Ce n'est pas une malformation de l'oeil ou un défaut de la vue que désignerait le nom de *Drusilla*, mais — ainsi nous l'explique Pasor — des yeux baignés de larmes ou de rosée: "Unde est ἴλλω, écrit Pasor, *oculis conniveo*, q.d. *cujus oculus lachrymatur, seu rore conspersa*." "C'est une haute beveuë, se récrie Labbe, de tirer ce nom du grec, comme qui dirait celle dont les yeux pleurent et sont humides."⁸⁴ Et comme argument majeur, il indique que d'autres femmes que l'épouse de Félix, gouverneur de Syrie, se sont appelées *Drusa*, ou *Drusilla*: ces dames étaient romaines, "elles n'ont point été chercher ce nom en Grèce, mais l'ont emprunté de *Drusus* et par diminution *Drusillus*" . . . , mais il ne nous donne aucune étymologie de ce nom! Il reste fidèle à son argument, qui est une véritable pétition de principe, à savoir que, plus proches de nous (Français) les mots latins correspondant à des personnages ou à des objets, sont nos véritables "parents," même s'ils peuvent eux-mêmes revendiquer des ancêtres étrangers.

La suite de l'article mérite d'être citée, car elle est révélatrice du type par-

ticulier d'humour dont fait preuve ce Jésuite de 54 ans: "Après une si docte et admirable observation, il faut crier εὖγε, ὑπέρευγε, παγκάλως."⁸⁵ Lorsque Pasor consacre un court article (p. 172) à *Philadelphie*, qu'il écrit bien en grec Φιλάδελφεια, avec la graphie courante ς de la diphtongue *ei*, il écrit en propre: "civitas Decapolis juxta Plinium lib. 5, c. 18, ad cujus Ecclesiam Johannes Evangelista scripsit," et il donne deux références à l'*Apocalypse*: 1, 11, et 3, 7. Et il rappelle, ce à quoi nul ne saurait contredire: "vox composita ex φίλος-ου *amicus*, et ἀδελφός-ου *frater*, q. d. *amor fraternus*. Et il cite encore le terme φιλάδελφος, qu'il rend en latin par *fraterna charitate praeditus*, 1, Petr. 3-8. Or Labbe, qui ne prononce pas ici son nom, reprend "ces Messieurs" sur la transcription grecque du nom de cette cité et d'autre part sur la définition qu'ils en donnent. Les "hellénistes" auraient confondu Φιλάδελφεια et φιλάδελφια, la première graphie seule indiquant un nom de ville, la seconde correspondant à l'amitié fraternelle. Or la faute — au demeurant fort bénigne — n'est pas du tout évidente, d'après l'exemplaire que j'ai eu sous les yeux (Bibliothèque nationale, édit. de 1657, Rés. X 2729). Quant à *civitas*, qui peut désigner une cité ou la région qui l'entoure, le texte du *Jardin* ne justifie en aucune façon cette leçon péremptoire du P. Labbe: "Philadelphie n'est point nom de province dans l'*Apocalypse*, c'est une ville, comme Ephèse, Pergame, Thiatire, et autres, qui a este nommée Φιλαδελφεία de son fondateur, surnommé Φιλάδελφος, *amicus fratris, amans fratrem*. . . ." ⁸⁶ En tout cas, Pasor n'a pas confondu la *charitas fraterna* ou φιλάδελφια et le nom de la ville!

On ne donnera aucun détail sur le long article (5 pages) consacré par Labbe à Salamine, qui est destiné d'une part à se gausser de "nos" hellénistes, et de l'autre à faire étalage d'un savoir historico-géographique, au demeurant fort impersonnel, car n'importe quel dictionnaire fait la distinction entre la Salamine de la mer Eubée et la Salamine de Chypre. Et on ne s'étendra pas davantage sur la leçon d'étymologie que veut donner le Jésuite à "Messieurs nos jeunes Hellénistes."⁸⁷

Avec Barthius (Caspar von Barth, 1587-1658),⁸⁸ il en va tout autrement pour les raisons que nous avons dites. Barth est l'un des quatre auteurs (avec Scaliger "le père," Louis Vivès et même Lazare de Baif qui plaisante sur l'"hellénisme" des Français vu par les Allemands et par les Italiens) que Labbe cite en tête de son livre, ou plutôt à la fin de son Avertissement aux lecteurs. Il a choisi un extrait du chapitre 4 du Livre XIII de cet énorme in-folio de plus de 3000 colonnes (donc plus de 1500 pages), composé de 60 livres, qu'il a intitulé *Adversaria*⁸⁹ et qui constitue une mine de renseignements et de réflexions d'ordre historique et philologique, théologique et littéraire, sur la littérature latine de l'antiquité et des temps modernes, sur la littérature sacrée, et sur bien d'autres sujets, comme celui que traite ce chapitre, intitulé par son auteur: "De vocabulis Gallis non paucis perperam in Ellenismo quaesitis, quorum sedes in Germania est, Gallicismi multa explicantur, etc." Ce chapitre

(col. 716-18) est pour lui une occasion de dire son fait à Jean Picard, l'une des "bêtes noires" de Labbe, l'auteur du *De prisca Celtopaedia*⁹⁰ (Paris, 1556), et surtout de proclamer avec assurance dans sa conclusion ces mots, que Labbe reprend dans son extrait: "Teutonismum et Latinismum singulas fere voces et modos loquendi universos dedisse hodierno Gallicismo," ajoutant, pour résumer la pensée du philologue allemand:⁹¹ "faire dériver le français du grec (les termes latins employés sont *gallicismus* d'une part, et *Graecia* de l'autre), c'est, à ce qu'il pense, être privé de raison (*ratione carere*)."

Examinons donc rapidement quelques-uns de ces mots français ou "gallicismes" traités par Barth dans son in-folio de 1624, mots que l'on retrouve dans les *Etymologies* de Labbe, que celui-ci se réfère directement ou non aux *Adversaria*.

Par exemple *baston*, *baculus*, *baculum*, est "degrécisé" par Barth, suivi par Labbe,⁹² comme ne venant pas de βαστός ou de βάσταζω *fero*, *baiulo*, *porto*, comme le prétendaient les "hellénistes," mais du germanique: tout au moins Labbe cite ce passage de Barth, qui écrit: "Germanicae linguae est, *bast* enim fustem flexibilem, necdum satis firma rectitudine . . .,"⁹³ se contentant d'écrire à la suite: "Pour moy j'estime qu'il vient de battre." Mais il n'est pas plus explicite, faisant preuve ici à la fois de prudence et d'un certain esprit critique à l'égard du philologue allemand qui l'aide pourtant si bien dans sa tâche. Quant au mot *batteleur*, qui appartient à la famille du *baston*, Barth écrit: "non tam Graecum βαττολόγος principem habet quam Germanicum *bettele*, *bettele*, et ejus genera *plura*, quibus *solitus Germanismus exteras linguas locupletare*." Je souligne cette nouvelle allusion, non dépourvue de fierté patriotique, à la richesse et à la générosité de la langue allemande, qui fournit aux autres langues européennes une grande partie des éléments (ou des aliments) qui les font vivre. Nous avons évoqué plus haut le nom du pangermaniste Goropius. Mais Wolfgang Hunger le pensait déjà et le disait au milieu du XVI^e siècle dans sa *Vindicatio linguae Germanicae*,⁹⁴ Schottelius le confirmera dans la seconde partie du XVII^e siècle,⁹⁵ et dans ses considérations linguistico-étymologiques, Leibniz lui-même,⁹⁶ que l'on ne saurait taxer de "pangermanisme," exprime des réflexions qui vont dans le même sens. Quoi qu'il en soit, la tentative de "degrécisation" des mots français entreprise par Barth dans ce chapitre (et dans quelques autres passages de son ouvrage) est moins un essai de latinisation que de germanisation de ces vocables. Labbe, qui n'a pas les mêmes raisons de proclamer la supériorité et l'antériorité de la langue germanique sur d'autres vernaculaires, laisse la responsabilité de bien des affirmations de Barth à son auteur, se contentant par exemple d'écrire à propos de ce même *bateleur*, rattaché par Périon, Estienne, Picard, à βαττολόγος (*qui loquax est*): "Caspar Barthius aime mieux le dériver d'un mot allemand."⁹⁷ Comme si le problème de l'étymologie était une question de préférence (subjective ou nationale)!

Le verbe *vouloir*, dont Labbe se contente de dire⁹⁸ qu'il vient de *volo*, *velle*, plutôt que de βούλομαι, βούλεσθαι, comme *volonté* vient de *voluntas* plutôt que de βούλησις, est plus rudement encadré par le philologue allemand, qui déclare: "Ridiculum vero *vouloir*, quod mixtum e Germanico *wollen* et latino *velle* Graeco βούλευμα adscribere" (p. 717B). La *guerre*, quant à elle, n'a pas besoin d'origine grecque (*Etymologies*, pp. 274-75, et *Adversaria*, col. 718B): Labbe cite les *Capitulaires* de Charles le Chauve, tit. 23, chap. 15: *rixas et discessionones, seu disensionones, quas vulgus vuerras nominat, commovere*, et il déclare, l'ayant vraisemblablement appris dans Barthius, que *guerroyer*, *vuerrire*, vient de l'allemand. On lit en tout cas chez ce dernier: "*Guerre*, qui primis saltius labiis degustarit Germaniae quamcumque etiam dialectum, *Graeca originatione non habebit opus*." Car la *guerre*, dont il souligne le caractère défensif, "populariter quamvis defensionis aptam rem denotat, sive manibus sive telis, sive ingenio astute negocium geras. Unde *guerre* pro bello sive pugna in Itolorum Gallorumque linguas descendit." Pour en revenir à Labbe, celui-ci conteste l'origine grecque γέβρον, "un ecusson chez les Perses," et il soupire: "C'est renvoyer bien loin nos François pour aller chercher une chose qui leur estoit si ordinaire: ils devoient plutost aller en Italie et en Sicile au siege de Syracuse chercher *gerrae*, qui a esté par après rendu commun à Plaute, Terence, et autres autheurs latins."⁹⁹

Nous donnerons encore deux exemples, celui de *jardin* et celui de *vilain*, d'après Barth et, pour le second, d'après Labbe (car celui-ci n'a pas intégré *jerdin* à sa liste de mots français). Les hellénistes auxquels se heurtait le philologue allemand, une génération avant le Jésuite français, faisaient dériver (paraît-il) le mot *jardin* du verbe grec ἀρδεύειν, équivalent du latin *irrigare*, "quod hortum dicunt, quia scilicet crebro is irrigetur" (donc encore une étymologie par le sens, ou plutôt par le [trop] bon sens). At cogitandum erat vocem puram Germanicam esse, qui *I* illud consonans loco *R* Graecanici (nous voyons que Labbe n'a pas eu de peine à utiliser le terme péjoratif d'Hellénistes, sur lequel il s'étend longuement dans sa préface) solent pronuntiare aliter atque Galli, qui sibilum addunt. *Garden* vel *jardin* nulla littera minus omnibus Germaniae oris pro horto pronuntiat. Si l'on consulte un dictionnaire moderne de la langue française, comme le Grand Larousse de la Langue, on y trouve que *jardin* se disait en ancien français (vers le 11^e/12^e siècle) *gard*, et que ce mot viendrait du francique *gart* ou *gardo*. Dont acte pour Barth, mais le débat ne se joue plus entre les latiniseurs et les greciseurs!

Quant à *vilain*, il est un bon exemple de la manière de raisonner de nos linguistes, faisant intervenir avant tout dans les considérations d'étymologie des questions d'histoire et de sémantique socio-historique satisfaisantes pour l'esprit. L'Allemand, comme le Français, condamne l'étymologie grecque βλένυος, *sordidus*, qualifiée par le second de "songe creux de quelques hellénistes,"¹⁰⁰ mais, ajoute-t-il, "condamnez par H. E. (entendons Henri Estienne) et les plus sages d'entre eux." Quant à Barth, il donne l'explication de son rejet

de l'étymologie grecque: "*Blennum Graecum Francicum villem fecisse credat qui nescit in omnibus fere linguis rusticum crassi cerebri, segnem, obtusum, minusque civilem sonare,*" et il oppose *civilis* à *rusticus*, comme l'homme de la ville, le civilisé, le citadin, le bourgeois, à l'homme de la campagne, l'inculte, le grossier, bref le vilain! Et il rappelle que les chrétiens ont appelé *pagani* ces hommes grossiers des *pagi*, ceux que leur rudesse de moeurs et d'esprit n'avaient pas (encore) fait accéder à l'intelligence du Christ.¹⁰¹

Demandons-nous maintenant comment les "hellénistes" ou les "jeunes hellénistes" (jouxant la cinquantaine) ont réagi aux remarques acides du Père Jésuite soucieux de ramener dans le giron de la latinité ou dans "nos provinces" les mots français égarés dans l'Hellade. Il suffit pour cela d'ouvrir la seconde édition du *Jardin des racines grecques*, publiée, comme on l'a vu, chez le même imprimeur parisien, en 1664, et de lire la préface rédigée par ces Messieurs de Port-Royal (vraisemblablement par Lancelot). D'autres travaux, infiniment plus importants, comme la *Grammaire générale et raisonnée*, avaient entre-temps mobilisé la réflexion de Lancelot, compagnon de travail d'Arnauld et de Nicole.

Les auteurs commencent par justifier le sérieux de leur entreprise et sa destination première. Ils citent tout d'abord des "autorités," comme la *Janua linguarum* de Comenius,¹⁰² le *Grand Etymologiste* d'Eustathe, le savant commentateur de l'*Illiade* et de l'*Odyssee* du XII^e siècle, le *Cadmus Graeco-Phenix* de Matthias Martinus,¹⁰³ philologue allemand du début du XVII^e siècle. Ils ont utilisé Budé, Postel, Toussain, Vatable, Ramus, Casaubon, Saumaise, Sursin, Abstemius, Vossius, Pasor, Périon, Henri Estienne, Trippaut, et combien d'autres! Quant à la versification de ces racines grecques, jugée ridicule par "notre Censeur" (telle est la manière la plus courante dont est désigné le P. Labbe), elle avait surtout une fonction pédagogique, permettant, grâce à l'exercice de la mémoire, facilité par les octosyllabes rimés, de faire entrer dans le cerveau de jeunes élèves de nombreux et difficiles mots grecs, d'ailleurs expliqués par des notes en bas de page, et donnés dans leurs principales déterminations grammaticales. Pour ce qui est du reproche majeur d'avoir confondu étymologie et allusion, ils se récrient en disant que leur adversaire ne les a pas lus ou ne les a pas compris: la figure de rhétorique connue sous le nom d'allusion n'avait pas d'autre but que de permettre des rapprochements amusants ou insolites qui puissent, ici encore, faciliter aux élèves l'intelligence du mot grec. Le Père Labbe n'est d'ailleurs pas épargné dans sa personne, et la Préface du *Jardin* lui rend, si l'on me permet cette expression familière, la monnaie de sa pièce. C'est ainsi que les "jeunes" hellénistes pensent qu' "il y auroit lieu de l'avertir charitablement qu'il est maintenant en un age ou il seroit temps qu'il se defist de cette vanité de jeune Regent, qui paroît encore dans tout ce qu'il fait."¹⁰⁴ Mais ils vont encore beaucoup plus loin, l'accusant d'être un fieffé plagiaire, pillant sans vergogne tous les auteurs, et à la fin

de leur Avis aux lecteurs, ils font allusion à une méchante histoire qui lui était arrivée pour avoir volé le livre du Géographe du Roy en le faisant imprimer sans qu'il y eut quelque chose de lui, "sinon un nombre effroyable de fautes."¹⁰⁵

Abordons une question de linguistique que nous avons laissée volontairement de côté, mais qui est reprise ici, parce qu'elle pose un problème de fond qui dépasse de loin la querelle des latiniseurs et des gréciseurs: c'est celle des onomatopées, autrement dit des mots forgés, si l'on peut dire, naturellement, par l'expression de la nature de la voix, de la "nature des choses," en quelque sorte. Labbe y attachait beaucoup d'importance, comme on le voit dans le "Catalogue curieux de quelques expressions des sons et des voix" qu'il a fait imprimer à la fin de son ouvrage,¹⁰⁶ et dans lequel il fournit une longue liste alphabétique de mots—verbes, noms, épithètes—qui expriment des actions, des fonctions ou des émotions, dont la sonorité est manifestée par les phonèmes et les syllabes qui les constituent. Il donne aussi en latin toute la série des verbes exprimant les cris des animaux, invitant son lecteur à trouver les équivalents français. Mais il exprime surtout son point de vue à l'occasion de certains articles, comme les interjections *ah!*, *he*, *hi*, *ho*, *hu*, les verbes *aboyer*, *ahan* et *ahanner*, *coaxer*, *gober*, les noms de *papa* et de *maman*, le verbe *beeler*, formé sur le "cry naturel des brebis et moutons qui font *bee*, *bee*," ou encore, à propos de l'article *siffler*¹⁰⁷ (l'un des plus virulents à l'égard des Hellénistes qui avaient fait dériver le verbe français du grec *σφλόω*, "et qui ne l'ont écrit que pour estre siflez des sçavans"), les onomatopées *st* ("pour faire silence"), *trr* ("pour chasser les oiseaux") ou *rrr* ("pour agacer les chiens et les mettre en colère"). Il n'est plus question ici de grec et de latin, mais d'un problème fondamental concernant la nature et l'origine du langage et des langues, et dont les philosophes et les linguistes du XVII^e siècle ont eu parfaitement conscience, même s'il leur manquait l'appareillage conceptuel pour le préciser: Y a-t-il un langage naturel? C'est le problème du *Cratyle*, c'est aussi celui de Descartes et de Malebranche, surtout lorsque la théorie des jugements dits naturels les contraindra à modifier quelque peu les rapports de la *ratio* et de l'*oratio*.

C'est avec le mot *ah*, "voix d'estonnement, de douleur ou d'admiration"¹⁰⁸ que se nouera par exemple le débat. En faisant venir ce mot très particulier de l'interjection grecque *ᾄ* et s'intéressant tout spécialement à ces petits mots indéclinables (dont ils avaient établi une longue liste dans une partie de leur *Jardin*), les linguistes de Port-Royal mettaient l'accent sur le fait culturel du langage: même dans ses manifestations les plus élémentaires, comme l'expression d'un cri de douleur et d'admiration, ils ne croient pas à la spontanéité toute naturelle, toute animale. Ce en quoi ils sont cartésiens, mais aussi les héritiers de la *Lingua* d'Erasmus:¹⁰⁹ ce qui caractérise en effet le langage humain, ou même la voix humaine, c'est son infinie expressivité; même une

interjection peut individualiser, alors que le cri de l'animal est générique. De plus, en poussant un cri de douleur, l'animal ne sait pas qu'il souffre. A la différence de l'homme qui, dans les multiples manifestations de ses sensations ou de ses émotions — le rire en est le meilleur exemple — s'exprime comme il a appris à le faire par imitation, par acculturation. A condition, bien entendu, qu'il ne soit pas inconscient! Le P. Labbe n'a peut-être pas tort de dire que les Romains disaient *ah!* comme les Grecs, mais il ne pousse pas ses avantages jusqu'à affirmer que le *ah* français provient du *ah* latin, et non du *ah* grec! Mais pour lui le langage peut être un phénomène naturel: pour les philosophes de Port-Royal et pour les cartésiens, pour Mersenne et pour Pascal, il ne peut être que culturel. Les psychologues et les ethnologues modernes savent bien que ni le sourire ni les larmes ni même les cris de joie ou de douleur, ni sans doute la manière d'agacer un chien et de le mettre en colère (encore faut-il vouloir le mettre en colère) ou celle par laquelle on impose le silence (car le silence n'a pas toujours besoin d'être imposé) n'ont une valeur universelle, et encore moins naturelle. Le langage s'apprend, dans ses manifestations les plus humbles. Il semble donc que la réflexion linguistique des maîtres de Port-Royal soit nettement supérieure à celle du Père Jésuite, même si certaines de leurs étymologies grecques sont abusives. Labbe a tort d'écrire: "Les façons d'exprimer les divers tons et accens de nostre langue, viennent aussi du grec, de l'hébreu, de l'arabe, du breton, du basque ou de quelques autres langues estrangeres."¹⁰

On pourrait faire les mêmes remarques à propos de l'exemple qu'il donne de *ahan* ou *ahanner*, exprimant l'effort physique de quelqu'un à qui manque le souffle. Ici encore, il se met en retrait de ceux qui font venir ces mots, non de la nature, mais du latin *anhelitus* ou *anhelare*. Et l'anecdote qu'il conte à ce sujet¹¹ est, dans un autre genre, aussi naïve que les bouts-rimés de Port-Royal.

En rattachant *maman* au grec μάμη et *papa* également à son équivalent grec, je ne sais pas si Lancelot a tort ou raison, mais Labbe a certainement tort quand il parle, ici encore, de langage naturel à tous les petits enfants, sous prétexte que dans toutes les langues, ou du moins dans celles qu'il dit connaître — le grec, le latin, le français, l'italien, l'espagnol — ce sont des mots très proches les uns des autres qui expriment la même réalité affective: c'est, écrit Labbe, la nature qui l'a appris à tous ces enfants, de quelque nationalité qu'ils soient. Ainsi le *papin* serait une bouillie, "nourriture ordinaire de ceux qui disent papa en commençant à bégayer."¹²

Un autre exemple sera pris avec le verbe *coaxer*, que les maîtres de Port-Royal rattachent (*Jardin*, p. 104) au *χάαξ* de la comédie des *Grenouilles* d'Aristophane, mais que Labbe rattache encore au cri naturel des grenouilles, sans passer par l'intermédiaire d'un auteur, d'un texte ou d'un dictionnaire:

"*Coaxer*, écrit-il, mot naturel à toutes les langues qui voudront imiter le *coax* des grenouilles. Il n'est nullement particulier aux Grecs, quoy qu'Aristophane en bouffonnant s'en soit servy en une de ses comédies, non plus que le *κοῖ κοῖ* des petits gorrins etc. Le moindre paysan qui n'a jamais appris ny grec ny latin, en dira bien autant. *κοῖζειν τὰ χοιρίδια μιμητικῶς λέγεται* dit Hesyche fort a propos."

Le débat, on l'a vu, s'est déplacé: il ne s'agit plus de rapprocher le français du latin plutôt que du grec, mais d'exprimer un naturalisme ou un empirisme naïf ou non théorisé, par opposition à une conception rationnelle du langage, dans toutes les manifestations où il a l'occasion de s'exprimer, même les moins littéraires. Sans avoir encore produit de linguistique comparée, les maîtres de Port-Royal, en élaborant une grammaire raisonnée et générale et un traité de Logique, étaient certainement mieux préparés que le Père Jésuite pour réfléchir au problème de l'origine ou de l'essence du langage, et réintégrer les onomatopées dans un système général de la fonction linguistique, comme on dirait depuis Saussure, dans une théorie des rapports entre le signifié et le signifiant. L'article *besler* du *Jardin* II (p. 326) — que l'on pourra comparer à celui de Labbe¹¹⁴ — est intéressant à cet égard et résume bien l'attitude des grammairiens de Port-Royal: "*Besler*, pris du son des brebis, a rapport à *balare* (notons cette expression prudente), fait de *βλάχειν* dorien, pour *βλήχειν*, car les Romains en beaucoup de choses ont imité les Doriens. Or il faut prendre garde que les mots faits par imitation du son, quelquefois les peuples les ont formés immédiatement, de ce son même, et quelquefois par l'imitation de la voix déjà usitée chez leurs voisins. Ce que je supplie le lecteur de remarquer, parce que souvent nostre censeur nous reprend de n'avoir pas eu recours à cette figure qu'on nomme *onomatopée*, comme si elle empeschoit qu'on n'eût formé les mots à l'imitation de ceux mesmes qui estoient déjà usitez chez les autres peuples." Et il cite l'*Etymologique latin* de Vossius,¹¹⁵ autorité également respectée par Labbe, comme on l'a vu, qui écrit au sujet de ce même verbe, ou plutôt du latin *balare*: "a sono vocis factum, ut bene scribit Charisius, l. IV et Festus, in *barrire*." Et il ajoute en latin ce que Lancelot a exprimé en français: "Aliis placet id verbum factum esse a Dorico *βλάχειν* pro *βλήχειν*, Romani enim in multis imitati sunt Dores."

Ironisant à l'égard de celui qu'il appelle presque toujours "notre censeur" ou le "censeur universel," Lancelot s'indigne également auprès de son lecteur, qu'il prend à témoin, de l'audace de son accusateur, qui s'adresse à l'Académie Française pour instruire le procès de son ouvrage. Il faut se souvenir que Labbe avait parlé du "renversement général et de la ruine presque totale du langage, que nous avons reçu de nos ancêtres depuis douze ou treize siècles!"¹¹⁶ "C'est une affaire, disait-il encore dans son épître aux Académiciens, de la plus haute importance." Pour montrer le ridicule qu'il y a à reprocher aux auteurs du *Jardin* d'être allés chercher des mots grecs dans leur pays d'ori-

gine, en semblant oublier "qu'ils ne sont pas venus en France sans passer par le pays latin," il se sert d'une comparaison: les cabinets de la Chine passent par la Hollande avant de venir en France: n'en demeurent-ils pas pour autant de véritables cabinets de Chine?

De plus, dans sa méthode d'amalgame, Labbe n'a pas tenu compte des trois catégories de mots français examinés dans cet ouvrage: ceux qui sont entièrement grecs, ceux qui ont leur véritable étymologie dans le grec, et enfin ceux qui, dans leur comparaison, ne mettent en jeu que des allusions.

Nous ne passerons certes pas en revue les différents articles du *Jardin I* qui avaient été raillés par Labbe dans ses *Etymologies*, et que reprend le *Jardin II*, sans en modifier la teneur mais en ripostant à son censeur. Nous nous contenterons, pour caractériser le type d'argumentation de Lancelot, d'un ou deux articles dans lesquels le Jésuite s'était montré particulièrement sévère, ou même odieux. Par exemple, l'article *siffler*, que nous avons déjà noté. Lancelot renvoie à Estienne, que ne citait pas le P. Labbe: argument d'autorité qui ne nous satisfait évidemment pas.¹¹⁷ Deuxième argument, lui aussi d'autorité (et qui ne peut pas nous satisfaire davantage): "si l'on aime passer par le latin," Vossius lui-même, dans son Dictionnaire étymologique fait venir *sibilo* de *σιφλόω*. Quant à l'allusion *Rosne* ou *Rhosne*, *Ῥοδανός*, *Rhodanus*, de *Ῥοδανύζω agito* (avec référence, pour le verbe grec, au commentaire d'Eustathe), qui avait suscité force railleries de la part d'un homme qui avait écrit — ou pillé, disent ses adversaires — des ouvrages de géographie linguistique, l'argument est celui de la vraisemblance ou de l'analogie: le verbe grec signifie agiter, et les flots du fleuve Rhône sont évidemment agités.¹¹⁸ Nous aimerions, pour notre part, plus de considérations d'ordre historique de la part des grammairiens de Port-Royal.

J'ai intitulé ma conférence "La bataille des latiniseurs et des helléniseurs au XVII^e siècle," et j'ai essayé, chemin faisant, d'en justifier le titre, non seulement à cause des expressions d'"hellénistes" ou de "jeunes hellénistes" dont le P. Labbe se sert continuellement pour discréditer, pense-t-il, ses adversaires, mais aussi à cause de sa conception de la proximité dans le temps, l'espace et la morphologie, des mots français par rapport aux mots latins.¹¹⁹ Des expressions qui reviennent aussi constamment sous sa plume sont celles de "nos provinces," "nos régions," par opposition aux lointaines contrées de la Grèce. Ne parlait-il pas, à propos de l'étymologie du mot *coin* qu'il fait venir (à juste titre) du latin *cuneus*, d'un vocable d'au-delà des mers (il utilise l'adjectif *transmarinum*), le grec *γωνία*? Le latin serait donc le vivier ou la nourrice des langues romanes, en particulier du français, de l'italien et de l'espagnol, et s'il est vrai que la langue de Cicéron a beaucoup emprunté à celle de Platon, il ne saurait admettre que les Messieurs de Port-Royal rapprochent physiquement (si l'on peut dire) dans leur livre imprimé le mot français du mot grec,

car le fils doit être rapproché de la mère plutôt que de l'aïeule!

Mais quels sont les enjeux véritables de cette escarmouche dont les premières salves ont été tirées par le Père Labbe, la riposte venant trois ans plus tard? Reconnaissons que les objections de Labbe, qu'elles lui soient propres ou qu'il les ait empruntées à d'autres, sont souvent fort exactes. Admettons aussi que l'amour du grec et la familiarité avec une langue qui n'était encore connue que par un petit nombre d'érudits ont fait commettre bien des bévues aux plus grands savants du XVI^e et du XVII^e siècle. Labbe, apparemment, ne fait pas qu'étaler sa connaissance du grec quand il renvoie avec ironie et de façon péremptoire les auteurs du *Jardin* à ces bons lexicographes qui s'appellent Hesychius ou Suidas: ses notices et certains de ses ouvrages montrent qu'il n'avait aucune allergie à l'égard de cette langue. Quant à Lancelot, il s'est suffisamment intéressé au latin pour écrire une *Nouvelle méthode pour apprendre la langue latine*. Alors, me dira-t-on, ne faut-il voir dans ce débat d'un "latiniseur" contre des "gréciseurs" qu'un faux débat, qui en cache un autre? Dès le début j'ai rappelé la situation politico-religieuse des années 1645-1665, et les périls qu'en cette année précise 1661 l'Assemblée du clergé et le gouvernement du roi faisaient courir à la communauté janséniste tout entière, et à tous les esprits qui s'inspiraient de sa doctrine ou de ses méthodes. Quand on lit des phrases comme celles-ci sous la plume du Père Jésuite, dans son Avertissement aux lecteurs:

Mais Dieu s'est opposé à leurs pernicieux desseins (il s'agit des Jansénistes), ayant inspiré à notre Très-Chrestien Monarque, Louis XIV, la résolution de défendre et empêcher toutes les assemblées illicites de cette Secte, où la jeunesse était instruite dans les maximes dangereuses du jansénisme, et suçoit dès le berceau, pour ainsi dire, le lait d'une des plus damnables hérésies, qui ait jamais attaqué l'Eglise,

on ne peut vraiment plus s'essayer à mesurer les dires des uns ou de l'autre à l'aune de la linguistique ou de l'étymologie. Il serait encore plus vain, quel qu'ait pu être le talent de polémiste de Lancelot, d'Isaac Le Maistre, ou de Philippe Labbe, de voir en ces débats lexicographiques l'expression exacerbée d'une érudition pédantesque.

Il faut, je crois, pénétrer plus avant, si l'on veut essayer de trouver les motivations réelles de ce débat qui prête à sourire, à un premier degré, mais dont le sens nous apparaît sans doute plus clairement aujourd'hui qu'à l'époque même où il avait lieu. Que représente en effet l'inspiration des Jansénistes dans le débat pédagogique et culturel que soulève la querelle des "latiniseurs" et des "gréciseurs"? Pour essayer de la comprendre, il n'est pas mauvais d'évoquer un autre débat, une autre querelle, née à l'aube de la Renaissance, marquée par la controverse de Politien et de Paolo Cortese, culminant avec Erasme, Alberto Pio, prince de Carpi, Scaliger et Dolet, irriguant et irritant

d'autres controverses, tout au long du XVI^e siècle, et loin d'être apaisée à l'époque qui nous occupe: la querelle du *Ciceronianus*. On sait bien désormais que ce débat linguistique est en réalité un débat d'ordre culturel, d'ordre religieux, d'ordre philosophique au sens le plus profond du terme. Pauvreté, et en même temps polysémie des mots, dont la richesse de connotations les vide de toute dénotation conceptuelle: faut-il choisir entre être cicéronien ou être chrétien?¹²⁰ Le cicéronien-cicérolâtre n'est-il pas à l'opposé du "vrai" cicéronien de style érasmien? Y a-t-il pour un chrétien un bon usage du paganisme, quand des païens s'appellent Platon, Aristote, Cicéron ou Sénèque? La naissance et le développement de la Réforme ne faciliteront pas la réponse à cette question.

Si cette problématique, à laquelle aucune réponse théorique n'a jamais pu ni ne pourra jamais convenir, est transposée au niveau et dans le contexte socio-historique où nous avons décidé de nous situer, nous serons obligés de nous demander à notre tour: que représente le grec, que représente le latin dans l'univers culturel du milieu du siècle dit de Louis XIV? Mieux encore, puisqu'à la vérité, il s'agit de la langue française, à laquelle tous sont passionnément attachés, que représente-t-elle, notamment pour les maîtres de Port-Royal, que représente-t-elle en dehors d'eux? Comment voient-ils dans la formation de la jeunesse dont ils se disputent la clientèle, l'articulation de cette langue dont ils sont fiers et que certains d'entre eux porteront à son éclat suprême, avec ces langues anciennes qui formaient, et qui forment encore la base de toute éducation humaniste?

Voici les hypothèses que je proposerai en forme de réponses et de conclusion générale: Si en France les Jésuites constituent toujours une puissance politique, religieuse et culturelle dont les effets se manifestent partout, leur pédagogie, quoi qu'ait pu en dire le Père de Dainville dans les excellents travaux qu'il leur a consacrés,¹²¹ n'a plus le dynamisme de la nouveauté ou le jaillissement créateur de la seconde moitié du XVI^e siècle, et de la première partie du XVII^e. Ils poursuivent une tradition humaniste et érasmienne où le latin continue d'être considéré et pratiqué en fait comme le foyer réverbérateur de toutes les disciplines enseignées. C'est toujours par rapport au latin et à sa grammaire que sont conceptualisées les règles de la grammaire française ou que sont énoncées ses catégories: Scaliger et Sanchez le grammairien sont toujours les maîtres de la science grammaticale. La modernité est incontestablement du côté du jansénisme. Ce n'est pas l'effet du hasard si la première grammaire générale ou grammaire comparée de l'histoire de l'Occident ait été conçue par les maîtres de Port-Royal, et si cette grammaire a fait passer l'*imperium* de Rome à Paris, du latin au français. Désormais, c'est à partir du français et d'une grammaire écrite en français que les autres langues, y compris le grec et le latin, seront *raisonnées*, c'est-à-dire rationnellement pensées. N'oublions pas que le *Discours de la Méthode* avait été

écrit en français par un certain Descartes, plus proche de l'esprit janséniste que de la tradition jésuite, qui l'avait pourtant "nourri aux lettres dès son enfance," mais dont il avait par la suite rejeté le joug pour ne pas se laisser envahir par l'empirisme de la répétition et une rhétorique stérilisante. Pour les pionniers d'une grammaire nouvelle, le grec, le latin, l'italien, l'espagnol — pour nous limiter aux langues qu'ils maîtrisaient et auxquelles ils avaient consacré une méthode *nouvelle* d'apprentissage — constituent autant d'échantillons ou d'illustrations d'une méthode générale de pensée et de dire. On comprend alors que, sans vouloir établir de hiérarchie ontologique, logique ou historique entre les langues, tout en reconnaissant des familles et des filiations linguistiques, ils aient eu tendance à favoriser, voire à majorer abusivement le rapprochement du grec et du français d'un point de vue rationaliste et expérimental à la fois au détriment du latin. Car ces rapprochements, même insolites, et — disons-le — objectivement faux et téméraires, leur permettaient de réfléchir à neuf sur la structure des mots, et notamment des mots français. Le latin, par son usage constant, et par son impérialisme séculaire, comme, à un moindre degré, l'italien au XVI^e siècle par rapport aux autres langues vernaculaires, ne permettait sans doute pas — ou plus — l'expérimentation à vif du français. Il y a même, dans des étymologies qui faisaient ricaner le P. Labbe et qui nous font sourire aujourd'hui, des essais expérimentaux qui ressemblent, toutes proportions gardées à la méthode des essais et des erreurs pratiquée par les physiciens. En refusant au latin un statut d'universalité et d'omnipotence que rien d'ailleurs ne justifiait, et que les philologues germaniques avaient beau jeu de dénoncer en montrant la fécondité et la générosité de la langue allemande, les maîtres de Port-Royal ont permis un réveil de la philologie française, un essor de la philologie comparée, profitable même à la langue latine. Mais leurs rapprochements, parfois hasardeux, leur utilisation abusive de la méthode des allusions, même animée des meilleures intentions pédagogiques, avaient leurs dangers: leurs erreurs ont été sans doute le prix qu'il fallait payer à l'audace en tournant le dos à la routine.

Les choses sont évidemment moins simples que les formules par lesquelles on essaie de les exprimer. On sait en particulier que la *Ratio studiorum*, destinée aux collèges de la Compagnie de Jésus, participait elle aussi de la conscience intellectuelle moderne, et que l'esprit cartésien ne hantait pas seulement les allées de Port-Royal. Nombre de Jésuites étaient animés par une exigence de méthode qui ne le cédait en rien aux maîtres Jansénistes. Il n'empêche: le latin, puisque c'est de lui qu'il s'agit, symbolisait, par l'unité, l'universalité de sa langue, et par ses règles canoniques, l'unité de la foi et l'unité des esprits. Mais n'était-ce pas le but, plus ou moins clairement avoué, de tous ceux qui s'étaient assignés pour tâche principale la formation de la jeunesse? En un pareil domaine et pour un tel combat, les solitaires de Port-Royal et les disciples de Loyola ne le cédaient en rien aux Oratoriens, aux

Minimes ou aux instituteurs de l'Europe réformée. Même esprit de rationalisation, même volonté de formalisation et d'unification pédagogique que celui ou celle qui préside à la rédaction des Nouvelles méthodes pour apprendre les langues grecque, latine, italienne ou espagnole, ou à celle de la *Grammaire générale et raisonnée* de 1660. Pour citer deux grands pédagogues, l'un Allemand et appartenant à la génération précédente, l'autre Tchèque et contemporain de nos protagonistes, à savoir Wolfgang Ratichius¹²² et Amos Comenius,¹²³ on reconnaîtra sans peine que leurs *Didactique*, *Pampédie* ou *Pansophie* procèdent de cet *ars discendi et docendi*, à la recherche des voies les plus courtes et les plus commodes pour mettre les enfants, hommes de demain, en possession du capital culturel de l'humanité.

Cela étant dit, des différences subsistent, et même des orientations opposées entre la méthode de Port-Royal et celle des Jésuites, dont le P. Labbe n'est sans doute pas le représentant le moins contestable intellectuellement. A l'empirisme naturaliste ou pragmatiste de l'un s'oppose la rationalisation culturelle de l'autre, comme au naturalisme animiste de certains de ses adversaires, Descartes oppose une nature mécanisée et rationalisée, une nature mathématisée. Il était naturel qu'en composant leur grammaire ou "art de parler" et en rendant hommage aux "caractères de l'écriture, que les Grecs appellent *grammata*," Arnauld et Lancelot aient été amenés à mettre le latin en retrait. Il était normal qu'il perdît son monopole culturel. Il ne saurait y avoir qu'une grammaire, comme il n'y a qu'une logique: dans cette entreprise de relativisation des grammaires des langues particulières, il était naturel que le grec, qui n'avait jamais eu le monopole du latin dans notre civilisation humaniste et occidentale, ait été, même abusivement, exhaussé. Or ce sont pourtant les plus grands humanistes qui, par leur amour du grec, ont contribué à cette relative déchéance du monopole culturel du latin. L'association de Lancelot et d'Arnauld est significative: le premier est avant tout littéraire et helléniste, le second philosophe et théologien. La connaissance et l'amour du grec permet au premier d'approfondir, même témérement, la connaissance du français. Mais, comme il l'écrit dans sa préface: "L'engagement où je me suis trouvé de travailler aux grammaires de diverses langues m'a souvent porté à rechercher les raisons de plusieurs choses qui sont communes à toutes les langues, ou particulières à quelques-unes; mais y ayant quelquefois trouvé des difficultés qui m'arrêtaient, je les ai communiquées à un de mes amis." Cet ami était évidemment Arnauld, dont la tâche sera de mener à bien une épistémologie philosophique et comparative, une méta-linguistique, comme nous dirions aujourd'hui. Et la *Logique ou l'art de penser* devait compléter la *Grammaire générale*.

Je pense donc, en définitive, que le grec constituait pour les maîtres de Port-Royal, une sorte de propédeutique ascétique à leurs réflexions linguistiques et philosophiques sur une grammaire générale et raisonnée. Le latin,

qu'ils connaissaient pourtant fort bien, ne pouvait en aucune façon leur servir au même titre de modèle instrumental. En effet, nourris du latin avant de l'être du grec, pratiquant journellement une langue romane dont les attardés d'un humanisme frileux auraient dit qu'elle n'était qu'un latin corrompu ou abâtardi, ils étaient trop immergés dans un univers culturel où le latin jouait un rôle de discriminateur social, pour ne pas prendre quelque distance avec lui. A la proximité, à la familiarité ou à l'usage du latin, ils opposaient l'éloignement, l'étrangeté et la rationalité des racines grecques et de leur acclimation en sol français. Une telle volonté rationnelle ne va pas sans péril, et cette aventure intellectuelle, tempérée par des considérations pratiques d'ordre éducatif, a pu rencontrer les échecs auxquels de tout temps se sont volontairement exposés tous les inventeurs, tous les créateurs de méthodes nouvelles dans quelque domaine que ce fût. Malgré les bévues réelles du *Jardin des racines grecques* et ses naïvetés pédagogiques qui ne justifiaient en rien les attaques personnelles et humiliantes du Père Labbe, cette oeuvre, mise dans la perspective que j'ai essayé de tracer, a plus de poids et de densité historique que les *Etymologies des mots françois*, et la plupart des ouvrages de compilation du Jésuite français! Il est vrai que l'auteur du *Triumphus veritatis catholicae* et de la *Bibliotheca anti-janseniana*, applaudissant à la fermeture des Petites Ecoles, était plus préoccupé par la cause politico-religieuse qu'il soutenait, que par la défense du latin, soi-disant malmené par les "helléniseurs" nouveaux. La linguistique et la théorie des langues modernes resteront encore longtemps sous la dépendance du latin, et la *Grammaire générale* elle-même trouve dans la grammaire latine son application la meilleure. Le nationalisme gallican de la *Grammaire générale*, écrite en français et reconnaissant à cette langue, plus d'un siècle avant Rivarol, une prépondérance européenne, n'est en aucune façon parti en guerre contre le latin: les faits historiques, comme la raison, s'opposent à une telle hypothèse. Mais l'autorité du latin et du grec poussera les grammairiens et les linguistes nouveaux à analyser en profondeur des langues, comme le français, l'italien ou l'espagnol — d'autres le feront pour l'anglais, l'allemand, etc. — qui s'en écartent sur certains points. Si au lieu de rencontrer sur leur chemin un Père Labbe, les maîtres de Port-Royal avaient pu "disputer" avec un Père Bouhours ou un Père Caussin, il n'y aurait certainement pas eu de bataille des "latiniseurs" contre les "helléniseurs."

Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance
Tours

Notes

1. J'avais présenté en décembre 1983 à Los Angeles une conférence intitulée: "Science et nationalisme linguistiques, ou la bataille pour l'étymologie" (*The Fairest Flower*, Firenze, 1985) pp. 139-65. Voir aussi mon article sur "Glaréan, commentateur du *De bello Gallico*," dans *Présence de César*, "Caesarodunum XXbis," ed. R. Chevallier (Paris: Belles-Lettres, 1985) pp. 183-212.

2. *Le Jardin des Racines grecques mises en français*, Paris, Le Petit, 1657, in-12°.

3. *Etymologies de plusieurs mots français . . .*, (Paris: Guillaume et Simon Benard, 1661) in-12°.

4. Voir C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 1295-1328: 83 titres y sont recensés. L'ouvrage que nous évoquons est le n° 64. Né à Bourges le 10 juillet 1607, le Père Labbe enseigna la rhétorique, la philosophie et la théologie au Collège de Clermont.

5. Paris, M. David, 1556.

6. Genève, 1565.

7. Paris, P. Nivellius, 1554.

8. Voir "Un helléniste du XVI^e siècle. Excellence de l'affinité de la langue grecque avec la française," édité, avec une introduction, par H. Omont, *Revue des Etudes grecques* 9 (1917).

9. Genève, 1576.

10. Une erreur typographique fait dire à Labbe (5^e page de son Avertissement aux lecteurs) que "*Le Jardin des Racines grecques mises en François, avec un Traitté des Prépositions . . .*" a été "imprimé l'an 1647, par le soin, à ce qu'on disoit, de quelques partisans du Jansénisme. . . ." Outre que cette date est fautive (toutes les biographies consultées donnent bien la date de 1657), l'allusion du P. Labbe à son livre de 1648 et surtout les remarques qui suivent n'auraient plus aucun sens: ". . . Je m'enquis s'il y avoit quelqu'un qui eust travaillé depuis moy sur le mesme sujet. On me fit voir en mesme temps un petit livre. . . ."

11. Paris, Le Petit, 1664, in-12, 388 pages (au lieu des 370 de la première édition, puisqu'il doit répondre à son adversaire en le contre-attaquant).

12. *Triumphus Catholicae Veritatis . . .*, Paris, Seb. et Gabr. Cramoisy, Via Iacobaea, cum privilegio Regis Christianissimi.

13. Pour l'histoire de Port-Royal, voir le classique *Port-Royal* de Sainte-Beuve (éd. R.-L. Doyon et Ch. Marchesné, 9 vols. (Paris, 1926-1928), mais aussi les ouvrages de L. Cognet, *La Mère Angélique et son temps*, 2 vols. (Sulliver, 1950-1952) et *Claude Lancelot, solitaire de Port-Royal* (Sulliver, 1950). Sur la théologie de Port-Royal, voir Jean Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, 2 vols. (Paris: PUF, 1951-1952). Sur le jansénisme, voir les travaux de Jean Orcibal réunis sous le titre collectif, *Les origines du Jansénisme* (Paris: Vrin, 1954).

14. Ce dernier n'avait rejoint le groupe des Solitaires qu'en 1649. Raison de plus pour infirmer la date de 1647, précédemment critiquée.

15. *Epistre*, a4r.

16. *Ibid.*, a4v.

17. *Ibid.*, a5r.

18. *Ibid.*, a5r.

19. *Ibid.*, a5v.

20. *Ibid.*, a7v. Voir *Etymologie des mots français qui tirent leur origine de la langue grecque*

. . . (Paris: C. Le Beau, 1643) (BN, X.13658, et Rés.X.1994).

21. Ibid., e2r-v.

22. Nous nous servirons essentiellement, à titre de contre-épreuve, du *Grand Larousse de la Langue française* (GLLF).

23. Voir plus loin, p. 455 et n. 105.

24. *Advertisement*, e5r-v.

25. Par exemple, à propos de Jansenius: "CORNELIUS JANSENIUS, qui gente Hollandus, patria Leerdamensis, inter haereticos educatus a puero, tum Lovanii in Jansonii Baianarum partium antistitis disciplinam traditus, atque in Gallia frequenti Joannis Vergerii, nondum Sancti Sigyranni Abbatis, consortio corruptus, adversum Catholicos Theologiae Scholasticae Professores, livore suffusus atque odio implacabili, ac tandem non bonis, ut Belgae norunt, artibus ad Ipreensem episcopatum promotus, grande volumen viginti duobus annis parturivit, quo sub Augustini Hipponensis episcopi sanctissimi speciosâ larvâ auxiliariâ Calvino Lutheroque copias adversus Romanam Ecclesiam comparare ac submittere non erubuit . . ." ([a2]v).

26. *Etymologies*, pp. 135-37.

27. Ibid., p. 137.

28. Autant Labbe a raison en faisant venir *cher* de *carus* (voir GLLF), autant il se trompe en confondant *cher* et *chère* dans l'expression "faire bonne chère," qui signifie "faire bon visage," du grec *χάρα*.

29. "Radical expressif" *tchitch*, évoquant la petitesse" (GLLF) avec une référence à Chrétien de Troyes (v. 1175). L'expression "être chiche de" se trouve chez Rob. Estienne (1538).

30. De l'allemand *Schick*, adresse, talent, de *schicken*, préparer, arranger (GLLF). Donc apparemment aucun rapport étymologique entre *chiche* et *chic*.

31. "Altération de l'ancien fr. *cice*, du latin *cicer*, pois chiche" (GLLF), v. 1244.

32. Op. cit., p. 139.

33. "Suae rei tenax, vox dubiae originis nisi forte pendeat a cicere genere leguminis quia viri tenaces parcentes crumenae leguminibus vivunt" (Bovelles, *De origine dict. Gall.*, éd. Demaizière, p. 87).

34. GLLF s'accorde avec Labbe quand il remarque dans chicaner un *suffixe* ajouté au radical *chic*, "terme de valeur expressive, désignant quelque chose de petit": v. 1460, Villon. Pascal a contribué à répandre ce verbe au sens de: soulever une contestation sur des vétilles, dans ses *Provinciales* de 1657.

35. Op. cit., p. 140.

36. Ibid., p. 140.

37. Lat. pop. *acrus*, du lat. clas. *acer-acris* (pointu), d'après GLLF (v. 1120).

38. Op. cit., p. 19.

39. Origine inconnue, se contente de dire avec prudence GLLF, sans faire la moindre allusion à quelque hypothèse que ce soit.

40. Il s'agit de l'*Onomasticon, variarum rerum propria nomina* . . . (Dordrecht: J. Berewout, 1618).

41. Le grammairien Jacques Du Bois ou Sylvius, d'origine picarde. Voir G. Huth, "Jacques Dubois, Verfasser der ersten latein-französischen Grammatik (1531)," in: *Programm des Königl. Marienstifts-Gymnasiums zu Stettin* (Stettin, 1899) pp. 3-24.

42. Op. cit., p. 372.

43. Sans le moindre doute (voir GLLF).

44. Op. cit., pp. 380-81.

45. Op. cit., p. 363.

46. Voir n. 1.

47. *De origine dictionum Gallicanarum*, p. 77 (dans le *Liber de differentia vulgarium linguarum*, Paris, Rob. Estienne, 1533).—De l'anc. fr. *gogue*, réjouissance, liesse (12^e siècle, Isopet I), radical onomatopéique *gog*, à rapprocher de *gag* et de *kok* qui évoquent la joie, un événement plaisant" (*GLLF*). Vers 1462, dans les *Cent nouvelles nouvelles*, "faire goguette de" signifie "se régaler de."

48. Alors que Labbe dit que "gober a été tiré du son," *GLLF* fait venir ce mot d'un radical gaulois *gobbo*, bec, bouche. Employé par R. Estienne (1549) au sens propre ou physique (avaler rapidement en aspirant et sans mâcher), et par Retz (1650) au sens dérivé (accepter naïvement n'importe quoi).

49. Op. cit., p. 263.

50. *GLLF*: *cloche*, rapporté également au bas-latin *clocca*, mot apporté par les moines irlandais. Aucun rapport avec *cochlea*.

51. Cf. *De origine* . . . éd. C. Demaizière, p. 55, et p. 134. Le texte cité provient du *De vitis vulg. ling.*, p. 14 (et p. 88).

52. *GLLF*: *irriter-irritare* (1356, Bersuire; 1536, C. Chrestien).

53. Labbe, op. cit., p. 302.

54. Op. cit., p. 285.

55. Mais lui-même commet la bévue de confondre *heure* et *heur*, ou de faire dériver celui-ci de celui-là, alors que le second mot vient de *ugurium* (lat. pop.), dérivé lui-même de *augurium*.

56. Ce n'est apparemment pas le cas de *GLLF*, qui propose comme (seule) étymologie: *réver*, de r[e]-et du v. non attesté *esver*, vagabonder, dérivé du gallo-roman *esvo*, vagabond; lat. pop. *exvagus*, même sens que le lat. clas. *vagus*, qui erre (*ex* étant un préfixe à valeur intensive).

57. Op. cit., p. 418.

58. Ne peut-on pas rapprocher ce *dever* de l'*esver* de *GLLF*?

59. Ed. G. Cohen (Paris: Ch. Bosse, 1931), fol. XLLb (fac-similé de l'édition originale de 1529).

60. Op. cit., p. 331. Voir *GLLF*, qui rapproche *marmaille* de *marmot*, et fait de *marmot* un mot d'origine onomatopéique (mouvements continuels des babines de certains singes (anc. fr. *marmote*, guenon, v. 1180) donnant l'impression qu'ils marmotent). Labbe pense que *marmaille*, ou d'autres mots, comme marmots, marmousis, marmelade ou maroufle, sont "faits à plaisir." Mais il se moque surtout de ceux qui font venir *marmaille* du grec.

61. Il s'agit en fait d'un complément à son ouvrage.

62. Voir n. 68.

63. *Etymologies*, p. 119.

64. Seconde partie, p. 14.

65. Ibid., p. 5.

66. *Les véritables Antiquitez d'Abbeville, opposées à la fausse Bretagne* . . . (Sommervogel, n° 13). Il cite Strabon pour étayer ses arguments contre le "Sieur Danson."

67. Ses adversaires l'accuseront même de plagiat.

68. *L'allusion* est une figure de rhétorique qui consiste en un mot, une expression, une phrase, qui éveillent l'idée d'une personne ou d'une chose sans les nommer expressément.

69. Dans son *Port-Royal* (l. v., p. 50), Sainte-Beuve n'exprime pas de jugement plus favorable malgré ses excellentes dispositions à l'égard des Jansénistes.

70. *Jardin*, éd. de 1657, p. 106.

71. Ibid., p. 111.

72. Op. cit., e4v-e5r.

73. Elle date de 1644 (Paris: Vitry). Mes citations sont faites d'après l'édition de

1655 (Paris: P. Le Petit, exempl. X7574 de la Bibliothèque Nationale).

74. Ibid., pp. 131-32.

75. Ibid., p. 357.

76. En fait il ne s'agit que de quelques paragraphes ou de quelques pages dans un volume énorme de 1500 folios.

77. Comme Goropins, dans ses *Origines Antverpienses*.

78. Voir *Nouvelle Biog. génér.*, t. 39, col. 293-94, et *Biog. nat. belge*, t.8, col. 119-23.

79. Avertissement aux Lecteurs [g3]v-[g4]r.

80. Exemple de la Bibl. nationale.

81. Avertissement [g4]r.

82. Op. cit., pp. 18-19.

83. Nous nous appuyons, pour contrôler les étymologies de Pasor, essentiellement sur le *Greek-English Lexicon* de ces auteurs (Oxford, Clarendon, 1977, nouv. ed.), et sur H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg: C. Winter, 1960).

84. *Etymologies*, p. 192.

85. Que l'on pourrait traduire par: "Bravo! bravissimo! excellent!"

86. *Etymologies*, pp. 388-89.

87. Ibid., pp. 425-29. Voir *Etyma* . . . , p. 61. Pasor avait écrit: "*Salamin*, vel *Salamis*, insula Cyprî in mari Euboica . . ." faisant référence à un passage des *Actes des Apôtres* (13,5). Labbe s'en prenait à "ces petits grammairiens qui n'ont jamais rien leu que leurs grammaires, et veulent pedantizer partout." Lancelot avait proposé comme étymologie possible de *Salamine*, soit ἀμῖς τοῦ Σάλου, c'est-à-dire *matula Sali* (déjections de la mer), soit μῖνθη τοῦ Σάλου, c'est-à-dire *sordes maris* (les dépôts ou les alluvions de la mer).

88. Voir *Nouv. Biogr. génér.*, t.4, col. 614-15, et *Neue Deutsche Biographie*, I, p. 605. Voir aussi J. Hoffmeister, "K.v.B. als dt. Poet," in *Ztsch.f.dt. Philol.* 54 (1929) p. 395-400.

89. Ou *Commentaria adversaria*, Francfort, 1624 (ex. Bibl. Nat. Z. 438). L'adjectif substantivé *adversaria* est employé notamment par les philologues du XVI^e et du XVII^e siècle dans le sens de "commentaires" (auquel cas nous aurions ici une sorte de redoublement sémantique, voir de pléonasme). C'est le terme dont se sert Turnèbe dans ses propres commentaires philologiques: *Adriani Turnebi Regii philosophiae Graecae professoris Adversaria*, 2 tomes et 24 livres, Paris. Il semble que le terme (d'après son emploi ancien: voir notamment Cic. *Q. Rosc.* 5) signifie plus précisément: des commentaires ou des annotations faites au jour le jour, sans un plan parfaitement rigoureux et déterminé à l'avance. Mais dans le *De oratore* (35,22), il s'agit bien d'arguments opposés par un *adversaire*.

90. Voir p. 2 et p. 5.

91. Voir le texte complet de Barth (lib. XIII, cap. 4, col. 717).

92. *Etymologies*, 13v.

93. *Adversaria*, col. 717 (XIII, c. 4).

94. Voir nos deux articles cités à la note 1.

95. Dans ses ouvrages écrits en latin et surtout en allemand sur la langue allemande. Voir *Justus Georg Schottelius 1612-1676. Ein Teutscher Gelehrter am Wolfenbütteler Hof*, Ausstellungskataloge der Herzog August Bibliothek, n° 18, 1976.

96. Voir notamment sa *Dissertatio de variis linguis*, et plusieurs considérations sur l'étymologie dans ses *Opera philologica*.

97. *Etymologies*, p. 73.

98. Ibid., p. 182.

99. Ibid., pp. 274-75.

100. Ibid., p. 481.

101. *Adversaria*, lib. XIII, cap. 4, col. 717.

102. *Janua linguarum reserata* (la préface est datée du 4 mars 1631).
103. *Cadmus Graecophoenix, id est Etymologicum*, Brême, 1625.
104. Préface, e4r.
105. *Ibid.*, e4r. Il s'agit des *Tableaux méthodiques de la Géographie Royale presentez au Roy Très-Chrestien Louis XIV . . .*, (Paris: M. et J. Henault, 1646). Voir Sommervogel, op. cit., n° 13. L'ouvrage en question est le *Pharus Galliae antiquae*. Nous n'insisterons pas sur ce passage de la préface du *Jardin* de 1664 par respect pour les auteurs de la *Grammaire* de Port-Royal. Il est plus difficile de se forger aujourd'hui un jugement personnel sur l'oeuvre du P. Labbe.
106. Deuxième partie, pp. 182-92.
107. *Etymologies*, pp. 443-44.
108. *Ibid.*, p. 17.
109. Voir le texte dans l'édition des *Opera omnia* d'Amsterdam (*ASD* IV-1, 1974), pp. 260-770.
110. Art. *Siffler*, p. 444.
111. *Etymologies*, p. 18: "Je rapporte à cela la gentille rencontre du petit garçon qui disoit à son père qui estoit filetoupier ou batteur de chanvre de son mestier: battez mon père, et je feray ahan pour vous, pensant soulager son père d'une partie de son travail." N'est-ce pas la preuve que l'enfant attachait à ce mot une valeur intentionnelle? C'est, dirion-nous, parce que ce mot était de l'ordre de la culture et non de la nature. Labbe ne serait-il pas pris à son propre piège?
112. *Ibid.*, p. 373 (et p. 326 pour *maman*).
113. *Ibid.*, p. 150.
114. *Ibid.*, p. 74.
115. L'allusion à Vossius est "tactique", car Labbe s'inclinait, comme les maîtres de Port-Royal, devant l'auteur de l'*Etymologicon linguae Latinae* (1662). Même quand il n'est pas d'accord avec lui, il se contente d'écrire: "Nous considèrerons ce qu'en auront dit Vossius et les autres Etymologistes latins, puis nous choisirons ce qui nous semblera le plus probable" (p. 406). Voir encore l'article *titre* des *Etymologies* (p. 469). Malgré sa violente opposition à l'étymologie proposée par Vossius, il se garde de prononcer son nom.
116. *Epistre à l'Académie*, a4v.
117. Car on a vu qu'Estienne lui-même avait commis bien des erreurs.
118. Voir *Etymologies*, p. 422.
119. Par delà cette querelle apparemment subalterne, se profilent des motivations non exprimées, voire deux attitudes philosophiques divergentes: Labbe et les Jésuites "latiniseurs" ou "romanistes" sont sensibles à la cause seconde, voyant dans le latin la langue qui a en grande partie engendré le français (continuité historique et linguistique). Les grammairiens de Port-Royal sont des philosophes cartésiens, sensibles à la cause première ou à la source: l'histoire les intéresse moins que les questions fondamentales et philosophiques de structure (du langage et de la pensée). Cette question a fait l'objet d'une discussion avec M. Alain Michel.
120. Voir notre article "Alberto Pio et les cicéroniens italiens," dans *Società, politica e cultura ai tempi di Alberto Pio*, Padoue, Ed. Antenore, 1981, t. I, pp. 225-59.
121. En particulier dans *La naissance de l'humanisme moderne* (Paris: Beauchesne, 1940).
122. Voir Georges Rioux, *L'oeuvre pédagogique de Wolfgang Ratichius* (Paris: Vrin, 1963).
123. La bibliographie du pédagogue tchèque est très riche: voir notamment M. Denis, thèse (inédite) sur Comenius (Univ. de Tours).



Thomas More on the Double Portrait
of Erasmus and Pierre Gillis:
Humanist Rhetoric or Renaissance Art Theory?

Lise Bek

The following pages will be dedicated, in a certain sense, to the double portrait that the two Flemish humanists, Erasmus of Rotterdam and Pierre Gillis, had the Antwerp master, Quintin Metsys, paint of them in order to present it to their common friend and fellow humanist, Thomas More. The panel, however, is merely the object, so to speak, of the paper, its subject being the considerations on it as well as on the art of painting in general made by More in the two letters written, presumably, on October the 7th, 1517, to thank each of the friends for the reception of their present.¹

Alois Gerló, in his booklet on the portraiture of Erasmus from 1969, praises the letter to Gillis for its elegance of style and affectionate tone. The letter to Erasmus, however, the one written first, he finds pompous and florid.² I would award the prize, nonetheless, to this latter letter, the content of which is, as I hope to show, by far the more substantial and the more personal from an art historian's point of view.³

But before we turn to the letters, let us have a glance at the picture that occasioned them in order to outline its pictorial idea and source of inspiration.

I

The picture, idea, and source of inspiration

For the discussion of the authenticity and whereabouts of the double portrait, known in two versions, each of them divided now into single portraits and located separately, I refer to the thorough investigations of the paintings made in connection with the More exhibition at the National Portrait Gallery in London 1978.⁴

Through the abrupt cutting of figures, table, and the stored book-shelves narrowly closing the background, the artist has invited the beholder into the

study of his two sitters, bringing him on terms of conspatiality with them, so to speak. Such open-form compositions are typical in sixteenth-century mannerism.⁵ By means of gestures, facial expressions, and the non-fixation of the directions of the looks, Metsys has, at the same time, brought about a situation of suspension midway between the momentaneous action and static representation. Distracted, one from writing, the other from reading their names, the two persons are but half aware of one another and of the beholder.

Metsys's main source of inspiration was the work of Jan van Eyck, the artist of the Netherlands most celebrated by the Italian humanists of the fifteenth century for his truth to nature in the illusionistic rendering of the surface texture in every detail.⁶ His was the first double portrait to depict a situation, the wedding of the Arnolfini couple, 1434. But because of the frontality of the full-length figures and the solemn gesture of the groom, it tends to become more static than momentaneous. Similarly, the composition is well closed within its frame, the spatial depth of the picture being further accentuated through the contracted image of the room reflected in the convex mirror on its back wall. In addition, the beholder is effectively excluded from this room, the mirror showing only the painter and his companion entering through its door, as testified by the signature "Johannes de Eyck fuit hic." Or else we are to look at the picture in the guise of the painter, a joke, certainly, worthy of any humanist.⁷

Jan van Eyck, moreover, made the representation of the humanists' favourite saint, the learned church father Jerome, in his study, the pictorial motif most favoured by them. In the version of 1441 he has, in the letter on the saint's desk addressed to the Cardinal of S. Pietro in Vincoli in Rome, made a compliment, probably to the commissioner of the panel, as shown by Erwin Panofsky, since it was the titular church, not of the saint, but of one of the painter's Italian customers, the equally learned Nicolo Albergati.⁸

But it was for Metsys to take the full step using the motif coined by his predecessor as the lay-out for his Erasmus portrait, handing over the letter, written as it were in More's hand, to Gillis. And More, as he tells us in his letters to his friends, fully appreciated the double portrait both for the air of immediate presence it induced upon him and for its sophisticated puns of script.

II

The letters

In the letters, More mostly devotes himself to an exaltation of the mutual friendship of the three men, of which the portraits are testimony for him. And, furthermore, they have in his view been able to bring the absent friends close,

recalling them constantly to his memory, not only in spirit but corporeally. It was exactly this capacity of the portrait that served as an argument used by the leading figure among the art theoreticians of the previous century, the all-embracing Florentine Leon Battista Alberti, in the apology for the art of painting beginning the second book of his *De Pictura*, written in the 1430s.⁹ Thence, it became a common topos in the literature on art.¹⁰

But there are also to be found, in each of the letters, some remarks on the pictures of a more specific kind. The question is now, how far do they reflect More's view on art and, if so, what was his frame of reference for verbalizing it?

In one of the two Latin verses accompanying the letter to Gillis, More gives a description of the panel, in which the qualities pointed out are the truth to nature of the portraits in their lifelikeness and recognizability and the cunning use of hand-writing and book titles to further identify the persons. Addressing his words directly to the beholder, he exclaims:

Tu quos aspicias, agnitos opinor
Ex vultu tibi, si prius vel vnquam
Visos; sin minus, indicabit altrum
Ipsi littera scripta: nomen alter,
Ne sis nescius, ecce scribit ipse.¹¹

Then follows a praise of the painter in the general humanistic manner, entitling him an innovator of ancient art and comparing him to Apelles. It is said here, too, that through his handling of the colours he manages to instill an illusion of life into the dead representation:

Mire composito potens colore
Vitam adfingere mortuis figuris.¹²

In the postscript, finally, on the exact rendering of his own hand in the letter held by Gillis, More exhausts himself in admiration for Metsys's imitative skill tending almost to veritable falsification.

Without going into further detail it should be stated that in his insistence on the value of painting as lying in its meticulous imitation of nature and its skillful rendering of the minutest detail, More joins a solid humanist tradition of picture description, reaching back to the *ekphrasis* genre of ancient rhetoric and revived by Dante in his passage on the marble reliefs in Song 10 of the *Purgatory* as well as by Petrarch in his sonnets on Simone Martini's portrait of Laura.¹³

An obvious example in our case should be mentioned—without postulating, however, a direct linkage between the two texts—the *De Pictoribus* written in 1456 by Bartolommeo Fazio. Fazio is, here, as evidenced by Michael Baxandall, leaning heavily on Philostratos the Younger.¹⁴ In his life of Jan van Eyck, the author describes an altar piece now lost, but containing a Saint Jerome in his Study as well as a pair of donors' portraits. In these lines, the ren-



Figs. 1-2. The two portraits of Erasmus and Pierre Gillis painted by Quintin Metsys as a double portrait: one showing the replica in the Barberini Collection in Rome once regarded as the original; the other being the original now at Longford Castle, England.





Fig. 3. The Arnolfini Double Portrait executed in 1434 by Jan van Eyck: The National Gallery in London.



Fig. 4. Saint Jerome in his Study, unfinished by the death of Jan van Eyck 1441 and completed in 1442 by Petrus Christus: Institute of Art in Detroit.

dering's happy concurrence with real life and nature is repeatedly stressed in that the figures seem alive but for their lack of voice: the books rise from the plane surface, their titles standing out clearly, and the sunbeam sparkles like the sun itself.

In his letter to Erasmus, More has but a few lines on the picture as such, eloquent, however, in all their awkwardness. Expressing his joy for having received, at last, the double portrait so impatiently waited for, he continues:

Nam quis vel explicet verbis vel cogitatione non sentiat, quorum hominum vel creta modo vel carbone vultus adumbrati capere etiam quemlibet poterant qui non ad omnem litterarum virtutisque sensum prorsus obstupuerat, me vero singulariter etiam permouere talium amicorum qualitercunque representata memoria, eorum nunc mirifice rami me tanto artificio deliniatis atque expressis imaginibus ut quae veteres facile pictores omnes prouocauerint? quas quisquis intuetur, is nimirum fusiles eas potius aut sculptiles arbitretur quam pictas: ita porro eminere atque extare videntur iusta virilis corporis crassicie.¹⁵

It means in a somewhat simplified paraphrase that to everybody, even to those having acquired some sensibility of art and virtue, the heads of these men lighted as in chalk and shadowed in coal will appeal for their artistry as images perfect in drawing and relief. It is no wonder, then, that he, More, is ravished by them, since they recall to his memory his dear friends. In fact, one would imagine them to be fused or sculpted rather than painted, so clearly do they stand out and protrude showing the manly body in its full volume.

Here we are no longer in the backwaters of humanist rhetoric, but at the main spring of Renaissance art theory. For More has chosen to express himself by paraphrasing a passage from the *De Pictura*, and a very crucial one, indeed. Alberti is here summing up his rules on the last of the three parts in which, in his second book, he divides painting, that of colouring. He does so by telling the painter that the most important thing to know is how to use white and black to make light and shadow in order to obtain an effect of relief on the plane surface.¹⁶

In my opinion, More, in his "vel creta modo vel carbone vultus adumbrati" refers to this passage and not to the respective drawing techniques, which would be slightly out of place in talking about painting.¹⁷

Alberti further states:

Pictos ego vultus, et doctis et indoctis consentientibus, laudabo eos qui veluti exsculpti extare a tabulis videantur, eosque contra vituperabo quibus nihil artis nisi fortassis in lineamentis eluceat.¹⁸

He believes that both the learned and unlearned will agree with him that the painted figure should stand out as if sculptured, whereas those in which no art but that of drawing can be glimpsed must be rejected. This phrase is widely

drawn on by More. It makes up, in fact, the basic structure of his first long sentence, and its allusion to sculpture is ornamentally enriched to form his last sentence.

Alberti's remarks on the pictures he dislikes are taken by More to credit Metsys's work with both drawing and relief, and correctly so, since Alberti's continuation runs:

Bene conscriptam, optime coloratam compositionem esse velim.¹⁹

Here it must be borne in mind that colouring in Alberti's vocabulary means reception of light or the making of relief. By the way, I interpret the term "expressis imaginibus" in analogy to that of "expressis verbis," and not referring to expression in the psychological sense, which would imply the use of the form "exprimmentibus" common in other art literary texts.²⁰ The "composito colore" through which, in the Gillis letter, Metsys is said to bring to life dead drawing, may be understood in the same, Albertian, way.

To me, then, there is no doubt that More was closely acquainted with Alberti's theory on painting. Thus he was able not only to grasp one of the most important moments of his text but also to use it freely to present his own views. The true pictorial qualities of the double portrait are subjected, consequently, to analysis in terms of the plastic-spatial values claimed by Alberti to be the means of recreating visual reality in painting.

In the Gillis letter, on the contrary, the representation lends its picturesque appearance to rhetoric being, as it were, a mere pretext for its exercise in the *ekphrasis* description.

In conclusion one may ask why More should change his views on the same work of art so radically — on one and the same day. A plausible answer might be that far from changing his mind, he merely varied his style of writing in the two letters, a possibility which finds support in the reoccurrence of certain details in both. We may now ask what his purpose was for doing so. Probably, he was consciously tuning the two letters to suit the diverse personalities of his two friends. He would be, thereby, in perfect accordance with the Erasmian ideas of letter writing.

Gillis, then, would be but an average humanist, well versed in his classics and therefore capable of duly appreciating a good piece of rhetoric in all its verbal and mental equilibrium. Erasmus, on the other hand, was estimated by his admiring friend to be sufficiently superior to follow him in his primary steps, stumbling though they were, into the virgin fields of art criticism. And More was right, I suppose.²¹

The fact that precisely in the passage mentioned, Alberti displays his classic erudition alluding to Cicero's discussion of memory, would, if it had come to their minds, doubtlessly have increased the charm of the Albertian text to both the writer and the reader of the Erasmus-letter. Actually, Alberti's insistence on the effect of relief in the painted figure is an assimilation of the Roman

author's words on the clarity with which images of the memory present themselves to the mind.²²

As for the two Flemish humanists, at any rate, it must be admitted that they succeeded in finding in their fellow countryman a painter who was able to respond to their humanistic demands. By re-using the style of antecedent, he reactualized the taste *par excellence* of their Italian predecessors.

In a way, More, for his part, found in the same tradition the tone with which to tint the *elocutio* of his praise of the double portrait. But when it came to his personal experience of the picture, he turned to Italian Renaissance art theory for a practical instrument to handle his observations as well as for a literary model on which to base the formulation of his judgment upon it as a work of art.

In this part as an art critic, More is, in my opinion, precocious for his time, forecasting, thus, the rise of scholarly art criticism in the eighteenth century with a Diderot, a Winckelmann, and a Lessing.

Aarhus Universitet

Notes

1. The letters are edited in the Allen edition of the Erasmian correspondence, P. S. Allen, H. M. Allen, and H. W. Garrod, *Erasmus Roterodamus. La correspondance d'Erasmus*, 12 vols. (Bruxelles: Presses Académiques Européennes, 1967-84), and included, too, in the series of letters by Erasmus and his circle relating to the portraiture of the great Flemish humanist given in French translation by Alois Gerló, *Erasmus et ses portraitistes* (Nieuwkoop: B. de Graaf, 1969), pp. 12-16.

2. Gerló, pp. 12-13.

3. The letter to Erasmus has not, to my knowledge, been previously taken into consideration as a text of interest for art history.

4. The results are published by Lorne Campbell, Margaret Mann Phillips, Hubertus Schulte Herbrüggen, and J. B. Trapp in "Quentyn Matsys, Desiderius Erasmus, Pieter Gillis, and Thomas More," *The Burlington Magazine* 120 (1978): 716-24, and "A Postscript to Matsys," *The Burlington Magazine* 121 (1979): 435-37. See further the exhibition catalogue *The King's Good Servant Sir Thomas More 1477/8-1535*, (London: The National Portrait Gallery, 1978) by J. B. Trapp and Hubertus Schulte Herbrüggen.

5. Doubtlessly, its most notorious aspect is to be found in the nonfinito concept of Italian cinquecento. But even in the art of the Netherlands it is noticeable, especially in certain compositorial principles such as fragmentation.

6. For the Italian interest in the Netherlands, cf. the introduction to Erwin Panofsky, *Early Netherlandish Painting*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1958), vol. 1. Metsys, also in others of his works, is representative of the trend of revival of the tradition from the previous century to be noted at his time, not only in the Netherlands but elsewhere.

7. For the interpretation of the content of the painting as expressed through the so-

called "disguised symbolism," cf. Panofsky, *Early Netherlandish Painting*, pp. 140-44. Obviously, this was an aspect of the Eyckian art which interested the Italian humanists less than the naturalistic form used by the painter to convey the symbolism.

8. Panofsky, pp. 58, 189.

9. Leon Battista Alberti, *On Painting and On Sculpture*, ed. Cecil Grayson (London, 1972), Lib. 2, § 25, p. 61.

10. Cf., for instance, the dialogue by Pier Candido Decembrio published by Michael Baxandall in "A Dialogue on Art from the Court of Leonello d'Este," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 26 (1963): 304-26, and the passage on painting in the Rimed Chronicle on Federico da Montefeltro edited by me in "Giovanni Santi's 'Disputa de la pictura'—a Polemical Treatise," *Analecta Romana Instituti Danici*, 5 (1969).

11. Allen, vol. 3, no. 684, pp. 106 f.

12. Ibid.

13. Characteristic in these as well as in other cases is the reference to the effect of visual representation on other senses than that of the eye, notably the ear in the manner of Dante's "visibile parlare" as well as to an instantaneousness and movement creating the illusion of life.

14. Cf. Michael Baxandall, *Giotto and the Orators: Humanist Observation of Painting in Italy and the Discovery of Pictorial Composition*, (London, 1971), pp. 98 ff. and p. 165 giving the Latin text.

15. Allen, vol. 3, no. 683, pp. 103 f.

16. Alberti, Lib. 2, § 46, p. 89.

17. I question, in other words, the translation given by Gerló, *Erasmus et ses portraitistes*, pp. 12-13.

18. Alberti, Lib. 2, § 46, p. 86.

19. Ibid.

20. In the text mentioned, Fazio uses the term "expressa" to characterise one of the donors' portraits, and in the introduction to the *De Pictoribus* he takes the verb "exprimere" to designate the painting's obligation to render both the physical and the psychological character of the figure. In both cases Baxandall, *Giotto and the Orators*, pp. 194 ff., in his translation of the text, associates it with the likeness in representation. Gerló, *Erasmus et ses portraitistes*, p. 12, tends to the expressional interpretation.

21. For Erasmus' taste and view on art, cf. Erwin Panofsky in "Erasmus and Visual Arts," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 32 (1969): 200-28.

22. Cf. M. Tulli Ciceronis, *Rhetorica. De Oratore, I*, ed. A. C. Wilkins, (London: Oxford University Press, 1935), Lib. 2, pp. 85-87.



Rhetorik und Leserlenkung in der *Aithiopika*-Epitome des Martin Crusius

Günter Berger

Die *Epitome* des Tübinger Gelehrten ist nicht die erste, die das Werk Heliodors erfahren hat: Schon 700 Jahre vor ihm fertigte Photios ein Extrakt der *Aithiopika* für seinen Bruder Tarasios an. Der Byzantiner interessierte sich kaum für die Komposition des Romans, ließ sich statt dessen, wie der Platz zeigt, den er der Hexenspuk-Episode einräumt, von Exotik und Phantastik fesseln, betonte aber andererseits den erbaulichen Charakter der Liebesabenteuer der Protagonisten und rühmte nicht zuletzt die stilistischen Vorzüge Heliodors, die er in der Süße seiner Diktion, seiner Wortwahl, Reinheit der Sprache und in der angemessenen Verwendung von Figuren zu erkennen glaubte.¹

Trotz der Autorität des Photios und der Wertschätzung, die Heliodor auch bei anderen byzantinischen Gelehrten genießt,² gelangen die *Aithiopika* in der Epoche des Buchdrucks erst relativ spät in die Hände der Republik der Gelehrten: 1534 gibt Vincentius Opsopoeus die *ed. princ.* bei Hervagen in Basel heraus.³ In seiner Widmungsepistel an den Nürnberger Rat streicht der Editor als besondere Qualitäten des Werkes seinen moralischen Wert als Spiegel menschlicher Leidenschaften heraus, die allerdings in der "constantia" des Liebespaares Theagenes und Charikleia beispielhaft gebändigt erscheinen, lobt in eher allgemeinen Worten Komposition und Stil als kunstvoll und insistiert vor allem auf seinem Nutzen in der Vermittlung von historischem, geographischem, ethnographischem und philosophisch-religiösem Wissen. Erwähnt Opsopoeus eher beiläufig auch den Unterhaltungswert des Romans, so rückt Stanislas Warschewicki in der Vorrede zu seiner lateinischen Übersetzung aus dem Jahre 1551 diesen Gesichtspunkt ins Zentrum seiner Überlegungen, ohne allerdings die notwendige Verknüpfung mit dem moralischen Nutzwert zu vergessen.

Vier Jahre, bevor die *Aithiopika* mit dieser Übersetzung in die Sphäre des humanistisch gebildeten, aber des Griechischen nicht mächtigen Publikums vordringen konnten, hatte jedoch Jacques Amyot durch seine überaus erfolg-

reiche französische Version das Werk schon breiteren Leserschichten bekanntgemacht.⁴ Ihm ist hauptsächlich die Verbreitung der in der byzantinischen Epoche entstandenen Legende zu verdanken, Heliodor habe, als Bischof von Trikke vor die Wahl gestellt, sich für sein Amt oder seinen Roman zu entscheiden, dem literarischen Werk den Vorzug gegeben.⁵ Insgesamt spielen die romanpoetologischen Überlegungen Amyots eine nicht zu unterschätzende Rolle für den Modellcharakter, den die *Aithiopika* bei der Herausbildung von Theorie und Praxis des heroisch-galanten Romantyps erlangen werden.⁶

Nicht nur die Rezeptionsgeschichte der *Aithiopika*, sondern die des griechischen Romans überhaupt, verläuft somit in völlig anderen Bahnen, als dies für die Rezeption antiker Literatur im allgemeinen üblich ist. So wird der Hirtenroman des Longos schon 1537 von A. Caro ins Italienische und von Amyot 1559 ins Französische übersetzt, wohingegen das Original erst 1598 ediert wird, während die *ed. princ.* des Romans des Achilles Tatios, *Leukippe und Kleitophon*, gar erst 1601 erscheint, über ein halbes Jahrhundert nach der fragmentarischen lateinischen Übersetzung des Annibale della Croce (1544), die Ludovico Dolce 1546 ins Italienische überträgt. 1551 folgt die erste italienische Gesamtübersetzung von Angelo de Coccio, 1554 die erste französischsprachige Version durch Jacques Vincent. Dieses Phänomen wird man wohl nur mit der engen Bindung der griechischen Romanliteratur an vornehmlich vulgärsprachige Leserkreise in der Frühen Neuzeit erklären können.

II. Der Tübinger Philologe Martin Crusius, heute allenfalls durch seinen Streit mit Nicodemus Frischlin⁷ und dem Spezialisten als der erste Kenner und Liebhaber neugriechischer Sprache und Literatur in Erinnerung, war zu seiner Zeit ein recht bekannter Philologe. Geboren als Pfarrerssohn in Grebern nahe Bamberg im Jahre 1526, besucht er 1540–45 das Gymnasium in Ulm und studiert danach bei Johannes Sturm in Straßburg. Nach einigen Jahren Tätigkeit als Rektor der Lateinschule in Memmingen (1554–59) wird er Griechisch- und Lateinprofessor in Tübingen, wo er mit großem Erfolg bis zu seinem Tode im Jahre 1607 unterrichtet.⁸ Er unterhält vielfältige Kontakte vor allem mit Gelehrten aus Basel wie dem Drucker Oporinus, bei dem etliche seiner zahlreichen Werke erscheinen, dem Theologen Coelius Secundus Curio und Johann Jakob Grynaeus,⁹ oder aus Wien, wie Johannes Sambucus und Hugo Blotius,¹⁰ insbesondere aber mit Griechen, die er oft gastfreundlich in Tübingen bei sich aufnimmt.¹¹

Von den über 50 publizierten und unveröffentlichten Werken des unermüden Vielschreibers seien hier nur die wichtigsten genannt: die umfangliche *Turcograecia* (1584), worin Crusius in acht Büchern die politische und religiöse Geschichte Konstantinopels vom Ende des 14. Jahrhunderts bis auf seine Zeit schreibt,¹² die weitschweifigen *Annales Suevici* (1595/96), besonders aber die Tagebücher (*Diarium*),¹³ die in neun (!) Bänden die Jahre 1573–1605 umfassen, eine reiche kulturhistorische aber auch rezeptionsgeschichtliche Quelle, die u. a. Einblicke in die tägliche Arbeitsweise ihres Verfassers erlaubt. Aus

den Tagebüchern erfährt man auch, daß Crusius einen Kommentar zu allen damals Homer zugeschriebenen Werken verfaßt hat, von dem allerdings allein der Kommentar zum 1. Buch der *Ilias* erschienen ist (Heidelberg, 1612).¹⁴

III. Der Beginn seiner Arbeit an der *Aithiopika-Epitome* fällt noch in die Zeit seines Studiums in Straßburg: Schon 1551 schickt er das Werk in einer ersten Fassung an seinen Vater.¹⁵ Im August 1583 wird es überarbeitet und erweitert.¹⁶ Während der *Epitome* selbst kein Erfolg beschieden war — es blieb bei der einzigen von Wechel in Frankfurt im Jahre 1584 publizierten Ausgabe —,¹⁷ wurde aus seinem Widmungsbrief der Heliodors Leben und Werk im engeren Sinne betreffende Teil unter dem Titel "Martini Crusii de Heliodoro iudicium" wie auch sein Argument in zahlreichen späteren lateinisch-griechischen Ausgaben immer wieder abgedruckt und konnte so die Rezeption des Romans durch das lateinisch lesende Publikum mitprägen.¹⁸ Seine ursprüngliche Motivation zur Beschäftigung mit Heliodor bestimmt der Tübinger Gelehrte zum einen als Entspannung ("ut animum iucundissima lectione a laboribus reficerem," p. 3), zum anderen als rhetorische Stilübung ("ut rursus meam modicam Graecae linguae facultatem ex eloquentissimo Scriptore alerem," *ibid.*). Taucht hier schon die charakteristische Verbindung von *prodesse* und *delectare* in ihrer gelehrtspezifischen Variante auf, so läßt Crusius die entsprechende Leserlenkung noch früher, und zwar auf der Titelseite, beginnen, wo er das horazische Motto "Omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci" plaziert, das damit die Aufmerksamkeit und den Blick des Rezipienten während seiner gesamten Lektüre leiten soll. In der *Dedicatio* selbst lenkt Crusius zwar die Aufmerksamkeit seiner Leser zunächst auf die in-medias-res-Erzähltechnik Heliodors, bringt aber auch diese mit dem Prinzip der Korrelation von angenehm und nützlich in Zusammenhang ("propter varietatem in eis admirabilem rerum iucundarum et utilium," p. 3). Bezeichnenderweise sieht er darin nicht allein einen produktionsästhetischen Kunstgriff seines Autors, sondern hebt vor allem auf das spannungsfördernde Moment ab, das den Leser andauernd in Atem halte. ("Quae methodus, non modo artis est: sed lectorem etiam in legendo constantem et avidum retinet," p. 4). Poetische Dignität verleiht Crusius dieser Erzählweise, indem er als große epische Vorbilder Homer und Vergil nennt (*ebd.*). Doch damit nicht genug: Er gewährt dem Roman weiteren moralisch-religiösen Flankenschutz, wenn er die Zurückhaltung des Protagonisten Theagenes gegenüber den liebestollen Angriffen der Arsake mit dem Verhalten Josephs in Ägypten vergleicht (*ebd.*). Ganz auf dieser Linie liegt auch die Christianisierung Heliodors als Bischof von Triikka, die bei Crusius so weit geht, daß er bedauernd feststellt, der Autor habe seine Darstellungskunst und geistigen Kräfte leider nicht an einem christlichen Sujet versucht (p. 5).

Die schon 30 Jahre zuvor unternommene Aufwertung des Romans durch den erzähltechnischen Bezug zu epischen Modellen verstärkt der nunmehr offensichtlich poetologisch und dichtungstheoretisch versierte Crusius, wenn

er in Anlehnung an die aristotelische Poetik betont, Fiktionalität, nicht Versform konstituierende zuallererst Dichtung (p. 5).

Im einzelnen manifestiert sich nach Crusius der moralische Nutzen, den der Rezipient aus der *Aithiopika*-Lektüre gewinnen kann, u.a. in folgenden vier Punkten:

1. Im Geschick der Protagonisten Charikleia und Theagenes offenbart sich das Wirken göttlicher Providenz und Güte.
2. Dagegen ereilt die Ehebrecherinnen Demänete und Arsake die straffende Gerechtigkeit.
3. Im äthiopischen Herrscher Hydaspes ist das Idealbild eines perfekten Königs exemplifiziert.
4. Häufig eingestreute Sentenzen sind unmittelbar lebenspraktisch anwendbar.

Hohen Unterhaltungswert, der bezeichnenderweise nachgeordnet wird, verleihen Heliodors Roman die schon erwähnte Erzähltechnik, die häufigen Peripetien und unerwarteten Zusammentreffen, die beim Leser vielfältige *πάθη* hervorrufen, nicht zuletzt auch Furcht und Hoffnung. Derart vorbereitet, wundert man sich nicht, wenn Crusius das Werk als eine Art Tragikomödie bezeichnet (p. 8). Diesen Versuch einer Gattungszuweisung kann er zusätzlich mit dem Verweis auf einige der zahlreichen Theatermetaphern der *Aithiopika* untermauern. Erstaunen allerdings muß die Interpretation der aristotelischen *Katharsis* durch Crusius, der sie im Gegensatz zur Mehrzahl seiner Zeitgenossen offensichtlich als ästhetische Kategorie faßt: "hinc denique multiplicia & dulcissima *πάθη*: ἐπιτίδες καὶ φόβοι, λῦπαι καὶ χαραὶ: condimenta Poëmatum excellentium insignia" (p. 8).

Auf den Herausgeber der *ed. princ.*, Opsopoeus, beruft er sich explizit, wenn er den wissensvermittelnden Charakter der Beschreibungen Heliodors unterstreicht, die er, ebenso ungewöhnlich, gleichfalls dem *delectare* zuschlägt. Möglicherweise unterliegt er hier ganz einfach dem selbstaufgelegten Zwang zur Systematisierung unter die horazischen Kategorien. Dagegen bleibt seine Subsumierung der stilistischen Vorzüge Heliodors unter das *delectare* ("Eloquentiam in toto opere copiosam, elegantem, dulcem, et omnino mirandam, videmus," p. 8) ganz im Rahmen der Tradition.

Abschließend empfiehlt Crusius seinen Autor aus sprachlichen wie aus inhaltlichen Gründen geradezu als Jugend- und implizit gar als Schullektüre, wenn er ihn im Blick auf die keusche Liebesdarstellung dem traditionellen Schulautor Terenz vorzieht: "Castissimus enim hic Theagenis et Charicleae amor describitur: non impurus, sicut in Terentii comoediis" (p. 9 s.).

So beredt sich der Tübinger Gelehrte über die Vorzüge des von ihm epitomierten Werkes äußert, so schweigsam bleibt er zum Verfahren der Epitomierung selbst, beschränkt er sich doch auf wenige Worte zum Kommentar ("Observationes"), den er zusätzlich jedem Erzählkapitel anhängt. In seinem

Kommentar werde er aus den *Aithiopika* selbst moralische Sentenzen, besonders geglückte Formulierungen und Wendungen sowie beschreibende Episoden auswählen und Parallelstellen aus Autoren verschiedener Literaturen beibringen (p. 12).

Ohne daß er, wie gesagt, darauf einging, steht Crusius freilich in einer langen, ins 4. vorchristliche Jahrhundert zurückverfolgbaren Tradition der Epitome als spezifischer Rezeptions- und Tradierungsform von Texten, die im folgenden kurz vorgestellt werden soll.¹⁹ Ursprünglich entstanden und auchf später vorwiegend praktiziert in historiographischen und fachliterarischen Gattungen, hat die Epitome mit anderen sekundären Textsorten wie Argument (Hypothese), Florileg, Katene, Perioche, Paraphrase usw. den Charakter der Verkürzung gemein, unterscheidet sich aber von jenen durch größere Eigenständigkeit in der Textverarbeitung. Neben der schon erwähnten Kürze verweisen "die Ausrichtung auf Inhalt, nicht Form der Vorlage, die Beschränkung auf erzählende und darlegende Prosa" auf die vorwiegend informierende Funktion der Epitome.²⁰ Die Bandbreite der Kürzungen variiert stark, bewegt sich aber zumeist im Rahmen von einem Drittel bis einem Fünftel der Vorlage. Dem Verfahren der Zusammenfassung und Kürzung fallen insbesondere direkte Rede und "erläuternde oder beispielhafte Details und schmückende Einlagen der Darstellung" zum Opfer.²¹ Dieses Verfahren ist oft mit stilistischen Änderungen verbunden, deren Varianzbreite "von der absoluten Worttreue bis zum Streben nach stilistischer Emanzipation" reicht.²²

Bevor wir uns der spezifischen Methode der Epitomierung in unserem Text zuwenden, ist noch vor auszuschicken, daß Crusius im Unterschied zu den Epitomatoren historiographischer oder Sachtexte mit dem besonderen Problem der Textkohärenz konfrontiert ist, die einen erzählenden fiktionalen Text wie die *Aithiopika* im Gegensatz zu jenen auszeichnet.

Ganz im Sinne der Tradition kürzt der Tübinger Gelehrte die überaus zahlreichen Dialoge der *Aithiopika*, meist in Form des Redeberichts oder der Transformation von direkter in indirekte Rede, wobei er sich jedoch bemüht, die besonders pathetischen Momente der Dialoge in wörtlicher Übersetzung zu erhalten. Insbesondere gilt dies für einen speziellen Typ direkter Rede des heliodorschen Werks, die Orakel, die er grundsätzlich weitestgehend wörtlich und in Versen überträgt. Gelegentlich geht er gar wirkungsästhetisch noch über das Original hinaus, indem er indirekte in direkte Rede transponiert, z.B. im Falle des Schuldbekenntnisses der ionischen Zofe (*Aith.* VIII, 9,3 = *Epitome*, 246) oder wenig später, als Charikleia selbst ihre Schuld bekennt (*Aith.* VIII, 9,7 = *Epitome*, 249). Offensichtlich gelten dem Übersetzer derartige Passagen als rhetorische Kabinettsstücke, die er dem Leser auch als solche präsentieren will, sei es als Modelle zur Einübung in die rhetorische Praxis der Abfassung von Reden oder lediglich zur Erregung von Pathos.

Nächst den Dialogen fallen insbesondere die beschreibenden Partien dem Verfahren der Epitomierung zum Opfer, wenn entweder szenische Vorfüh-

rung in statisches Tableau verwandelt wird – etwa Charikleia in der Eingangsszene des Romans (*Aith.* I,1 = *Epitome*, 21) – oder detaillierte Schilderungen sich zu kahlen Aufzählungen reduzieren – etwa im Falle der Kämpfe zwischen Persern und Äthiopiern (*Aith.* IX,13 ff. = *Epitome*, 277 ff.). Immerhin zitiert Crusius hier, wie schon im Widmungsbrief angekündigt, einige besonders herausragende beschreibende Passagen in den "Observationes" im Original (p. 281). Etliche dieser beschreibenden Partien, die schon bei Heliodor offenbar wissensvermittelnde Funktion haben, geben Crusius Anlaß zu Erläuterungen und Erklärungen in den "Observationes," wo er in Hülle und Fülle gelehrte Autoritäten von der Antike bis zur Frühen Neuzeit zitiert oder Parallelstellen aus Autoren antiker und nachantiker Tradition beibringt. So belegt er die von Heliodor als "unermeßlich" bezeichnete Tiefe des Nildeltas (*Aith.* I,5,2) mit einem Verweis auf Athenäus und vergleicht die Beschreibung der dort wohnenden räuberischen Hirten mit der entsprechenden Schilderung bei Achilles Tatios (p. 28) oder zieht anlässlich einer Gerichtsrede des Aristipp, der seinen Sohn Knemon des Mordversuches bezichtigt, zur Erläuterung des athenischen Gerichtsverfahrens Demosthenes und Lysias heran und notiert am Rand dazu das Prinzip: "Audiatur et altera pars" (*Aith.* I,13 = *Epitome*, 34). Schließlich – um ein letztes derartiges Beispiel anzuführen – liefert er zu der detaillierten Beschreibung der Geschenke der Troglodyten und Blemmyer an den äthiopischen Herrscher Hydaspes ausführliche Erklärungen und belehrt den Leser über eine besonders befremdlich anmutende Gabe, das "Kamelpardel," mit Hinweisen auf Georgios Pachymeres und Plinius (*Aith.* X,27 = *Epitome*, 316–20).

Wir hatten schon gesehen, wie ein typisches Verfahren der Erzählfiktion, die szenische Darstellung, im Zuge der Epitomierung zum Tableau erstarrt. Als ein weiteres Mittel der Verkürzung dient Crusius die Beschränkung auf das Resultat derartiger Szenen. Wo z.B. Heliodor ein ganzes Kapitel benötigt, (II,15), Charikleias, Knemons und Theagenes' Verzweiflung und Lähmung zu schildern, die sie schließlich nach langen Kämpfen in den Schlaf zwingen, bilanziert der Epitomator kurz angebunden mit einem "somnus ex lassitudine et curis obrepit" (p. 67), zitiert dann allerdings die gesamte Szene in den "Observationes," um sie mit der Randnotiz "somnus ex defatigatione et curis" endgültig auf den Begriff zu bringen (p. 68). Begrifflichkeit statt szenischer Darstellung setzt Crusius generell als probates Mittel der Abbrüviatur ein: Während Heliodor plastisch schildert, wie die Einwohner von Delphi in ihrem Eifer, den Charikleia-Entführer Theagenes zu verfolgen, sich gegenseitig zu übertrumpfen suchen (IV, 21,2), bekommt der Leser der *Epitome* allein die nackten Begriffe vorgesetzt: "homines omnis generis, aetatis, sexus Charicleae dolore ad persequendum se effundere" (p. 136). Dieses Verfahren gerät beinahe zur Karikatur, wenn Heliodors Beschreibung der Opfer und Prozession in Delphi zu Ehren Apolls (III, 1–4), vom antiken Autor offensichtlich als besonderes Prunkstück angesehen und daher auch entsprechend be-

tont eingeführt (III, 1,2), derart begrifflich gefaßt wird, daß die Einzelpartien der Beschreibung in Form von Überschriften geboten werden: ("de Hecatombe" . . . "de duobus pulchris Thessalarum puellarum choris" . . . "de quinquaginta Thessalorum iuvenum . . .") (p. 93).

Zu allem Überfluß fällt Crusius am Ende dieser Episode völlig aus dem Erzählen heraus und landet unversehens auf der Ebene der Metasprache, indem er die detaillierte Schilderung des Äußeren Charikleias wie folgt kommentiert: "cuius tunica, zona, coma, arcus et fax, particulatim (ut et priora omnia) prolixèque describuntur, ut res ornatissimae" (p. 93 s.). Dieses Herausfallen aus der Erzählerrolle unterläuft dem Epitomator aus dem Bemühen heraus, dem Leser nichts unerklärt zu lassen, noch häufiger. So setzt er einmal verdeutlichend hinzu: "Sed ne quis quaerat, qui nam fuerint illi hostes: sciat fuisse superiores latrones qui apud Heracleotium ostium Thyamidem fugerant" (p. 54, vgl. *Aith.* I,32). Ein anderes Mal ruft er dem Leser auf diese Weise die Identität einer Nebenfigur des Romans, Charikleias ionischer Zofe, in Erinnerung: "Concedunt ergo, puellae illi Ionicae, quam supra ad Charicleam ab Arsaca missam docuimus" (p. 245, vgl. *Aith.* VIII,5).

Andererseits entspringt die Tendenz zur Umsetzung von Beschreibung und Handlung in Begrifflichkeit bei Crusius nicht allein dem Zwang zur Kürzung, sondern zumindest ebenso sehr dem Bedürfnis zum lehrhaften Moralisieren, das sich zumal in den "Observationes" manifestiert. Gleich zu Anfang des Romans etwa vergleicht er die Zurückhaltung des Thyamis mit dem entsprechenden Verhalten Alexanders des Großen und lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers auf solch vorbildliche Handlungsweise mit der Randbemerkung "Continentia principis" (p. 28). In solchen Fällen pflegt er dann auch nicht selten die Originalpassagen aus den *Aithiopika* zu zitieren, sozusagen als Belege für die moralisch exemplarische Handlungsweise, etwa die Großzügigkeit des äthiopischen Königs Hydaspes, der einem Untertanen eine eigentlich ihm selbst zustehende Kriegsbeute überläßt (*Aith.* IX,23,5). Crusius bringt dieses Verhalten auf den Begriff "Munificentia regis" (p. 286). Umgekehrt dienen negativ gezeichnete Charaktere wie die mannstolle Stiefmutter des Knemon, Demänete, oder die Kupplerin Kybele als warnende und abschreckende Exempel. Zu einer Passage, in der Kybele ihre Erfahrungheit in Liebeshändeln unter Beweis stellt (*Aith.* VII,20,5), bemerkt Crusius mit warnend erhobenem Zeigefinger: "Ein schändliche lose alte Kupplerin. Caveat sibi omnis iuventus a talibus" (p. 219).

Die zahlreichen in den Erzählgemeinschaften eingestreuten Reflexionen, Sentenzen und Sprichwörter läßt Crusius prinzipiell im erzählenden Teil seiner *Epitome* weg, um sie erst in die sich jeweils anschließenden "Observationes" als Originalzitate einzubringen und ihnen deutsche Entsprechungen oder solche aus anderen Nationalliteraturen folgen zu lassen. Damit werden diese statischen Textelemente, die bei Heliodor zugleich Abschluß und Höhepunkt erzählender oder beschreibender Passagen bilden, völlig aus dem

Handlungs- und Erzählzusammenhang isoliert und gewinnen an Selbständigkeit und Eigengewicht, indem sie den Blick des Lesers stärker und konzentrierter an sich ziehen. Freilich geht mit diesem Gewinn zugleich notwendig ein Verlust an erzähltechnischer Kontinuität und Kohärenz einher. Einige Beispiele mögen dieses Verfahren illustrieren: So zitiert er in den "Observationes" (p. 39 s.) eine in die *Aithiopika* eingestreute (I,14,4) Hesiod-Sentenz über die oft erst spät strafende göttliche Gerechtigkeit, übersetzt sie ins Lateinische und vergleicht damit Ariost, *Orlando furioso*, XXXVII,105

La qual (sc. vendetta, G.B.) se ben tarda a venir, compensa
l'indugio poi, con punizione immensa.

An einer anderen Stelle zitiert er die von Charikleia geäußerte Lebensweisheit, daß die Zeit oft unverhoffte Rettung bringe (*Aith.* I,26,4) und bestärkt sie mit dem deutschen Sprichwort "Ein nacht ist oft Golds wert" (p. 49). Am häufigsten legt Heliodor dem altersweisen Priester Kalasiris sprichwörtliche Redensarten in den Mund; so läßt er ihn einmal klagen "κῦμα, φαισιν, ἐπὶ κῦμα προίεβαλλον ὁ δαίμων" (*Aith.* V,20,1). Crusius begnügt sich nicht allein damit, diese Redensart zu zitieren, sondern zieht auch Entsprechungen aus Aischylos' *Hiketiden* und dem *Amadis* heran (p. 156 f.).

Wenngleich Crusius gleichsam vorbeugend die keusche Liebesdarstellung der *Aithiopika* schon im Widmungsbrief preist, so bleibt dennoch die Empfehlung eines antiken Liebesromans als Jugendlektüre ein nicht unproblematisches Unterfangen, wie etliche Warnungen und distanzierende Bemerkungen des Epitomators in seinen "Observationes" beweisen. So kann er nicht umhin, Charikleias Lob des Jungfrauenstandes (*Aith.* II,33,5) einschränkend aus christlich-protestantischer Perspektive zu kommentieren: "sed matrimonium reiici non debet" (p. 88). Ein andermal verweist er explizit auf die historische Differenz des Textes zur aktuellen Situation des Lesers, wenn er zur Entführung Charikleias durch Theagenes (*Aith.* IV,17,5) bemerkt: "Apud Christianos, capitale hoc fuisset" (p. 137).

Noch manifester wird die Problematik der historischen Differenz des antiken Textes im ideologischen Bereich. Daß sich Crusius dieser Problematik völlig bewußt ist, kann eine Art "Gebrauchsanweisung" in den "Observationes" lehren, die auf den heutigen Interpreten in ihrer Naivität beinahe belustigend wirkt: Auf ein Zitat einer Passage der *Aithiopika* (VI,7,1), wo der Priester Kalasiris dem Kaufmann Nausikles gute Wünsche für Reise und geschäftlichen Erfolg mit auf den Weg gibt, läßt Crusius einen längeren Kommentar folgen, aus dem hier lediglich die Kernsätze zitiert seien: "Est elegans bene precandi Mercatori navigaturo forma, sed Ethnica: ideoque nobis, qui Christo nomen dedimus, hoc modo non adhibenda. Quare igitur eam, et huiusmodi alia inter observationes pono? Tanquam formulam ad imitandum, sed pie mutatis mutandis" (p. 182). Nicht immer allerdings reichen derartige Umdeutungen und Distanzierungen aus, um die pragmatische Dimension des antiken

Werkes auch für den Leser der Frühen Neuzeit zu erhalten: So sieht sich der Kommentator offensichtlich gezwungen, die zentralen Ausführungen des Erzählers der *Aithiopika* über die Deutung von Mysterien (*Aith.* IX,9,5) sowohl im Text als auch in den "Observationes" zu unterschlagen. Andererseits aber scheut er sich auch wiederum nicht, anlässlich der Feuerprobe Charikleias (*Aith.* VIII,9) auf die aktuelle Praxis der Hexenprozesse ausführlich einzugehen und ihre Form der Rechtsfindung aus einer beinahe frühaufklärerischen Position heraus zu kritisieren (pp. 250-254). Gerade die zahlreichen historischen Belege, mit denen er seine Kritik an den Hexenprozessen untermauert, lassen die *Aithiopika* eine in diesem Bereich völlig unerwartete und überraschende pragmatische Dimension gewinnen, deren pointierte Herausarbeitung man dem sonst doch recht vorsichtig-orthodox operierenden Tübinger Philologen nicht ohne weiteres zugetraut hätte.

Fassen wir zusammen! Martin Crusius ist es ohne Zweifel gelungen, seinen Zeitgenossen zu zeigen, daß auch ein griechischer Liebesroman Gegenstand ernsthafter Lektüre mit lebenspraktischer Anwendung sein kann. Er erreicht dies durch die äußere Anlage seiner *Epitome*, insbesondere die Trennung von erzählendem und kommentierendem Teil, der sowohl quantitativ als auch drucktechnisch die Aufmerksamkeit des Lesers stärker beansprucht, durch die Betonung der pragmatischen Dimension des Textes und nicht zuletzt durch die Verbindung von profunder humanistischer Gelehrsamkeit mit weitgefächerter Kenntnis der vulgärsprachlichen Literatur, die sich in Sacherklärungen und im Aufweis von Parallelstellen niederschlagen. Daß bei einem solchen Verfahren der Textverarbeitung allerdings das ästhetische Vergnügen an Heliodors kunstvoller Erzähltechnik und stilistischer Eleganz, ja an der Textkohärenz überhaupt, weitgehend auf der Strecke bleibt, steht auf einem anderen Blatt. Ob die geringe Resonanz der *Epitome* bei dem von Crusius avisierten Publikum u.a. auch darauf zurückzuführen ist, läßt sich angesichts des Mangels an Rezeptionszeugnissen nicht beantworten.

Anmerkungen

1. Nach H. Gärtner, "Charikleia in Byzanz," in: *Antike und Abendland* 15, 1969, 47-69, hier besonders 47-54.

2. Auch dazu Gärtner (wie Anm. 1) 54 ff.

3. Zur Editions-geschichte vgl. O. Mazal, "Die Textausgaben der 'Aithiopika' Heliodors von Emesa," in: *Gutenberg-Jahrbuch* 41, 1966, 182-91.

4. Vgl. Verf., "Legitimation und Modell: Die 'Aithiopika' als Prototyp des französischen heroisch-galanten Romans," in: *Antike und Abendland* 30, 1984, 177-89, hier 178-82.

5. Vgl. Amyots Vorwort zur überarbeiteten Version seiner Übersetzung von 1559; auch dazu Verf. (wie Anm. 4) 182 f.

6. Ebd. und D. Stone Jr., "Amyot, The Classical Tradition, and Early French Fiction," in: *Res publica litterarum* 2, 1979, 319-25 sowie G. N. Sandy, "Classical Forerunners of the Theory and Practice of Prose Romance in France. Studies in the Narrative Form of Minor French Romances of the Sixteenth and Seventeenth Centuries," in: *Antike und Abendland* 28, 1982, 169-91.

7. Nachgezeichnet bei R. Stahlecker, "Martin Crusius und Nicodemus Frischlin," in: *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte* 7, 1943, 323-66.

8. Zu seiner Lehrtätigkeit vgl. N. Hofmann, *Die Artistenfakultät an der Universität Tübingen 1534-1601*, Tübingen 1982, passim.

9. Vgl. T. Wilhelmi, "Martin Crusius als Benützer griechischer Handschriften der Universitätsbibliothek Basel," in: *Codices manuscripti* 6, 1980, 25-40.

10. Zu ihrer Korrespondenz H. Gerstinger, "Martin Crusius' Briefwechsel mit den Wiener Gelehrten Hugo Blotius und Johannes Sambucus (1581-1599)," in: *Byzantinische Zeitschrift* 30, 1929/30, 202-11.

11. Darüber informiert B. A. Mystakides in mehreren Veröffentlichungen, u. a. "Excerpta Crusiana," in: *Forschungen und Versuche zur Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Festschrift D. Schäfer*, Jena 1915, 500-27; "Notes sur Martin Crusius. Ses livres, ses ouvrages et ses manuscrits," in: *Revue des études grecques* 11, 1898, 279-306. Aufschlußreiches Material mit gründlichem Kommentar bei O. Kresten, "Ein Empfehlungsschreiben des Erzbischofs Gabriel von Achrida für Leontios Eustratios Philoponos an Martin Crusius (Vind. Suppl. Gr. 142)," in: *Rivista di Studi bizantini e neoellenici*, N.S. 6-7, 1969-1970, 93-125.

12. Dazu Ch. de Clercq, "La Turcograecia de Martin Crusius et les patriarches de Constantinople de 1453 à 1583," in: *Orientalia christiana periodica* 33, 1967, 210-20.

13. Publiziert ist leider nur der die Jahre 1596-1605 betreffende Teil: *Diarium Martini Crusii*, Bd. I 1596-1597. Bd. II 1598-1599, hg. von W. Göz und E. Conrad. Bd. III 1600-1605, unter Mitwirkung von R. Rau u. H. Widmann, hg. von R. Stahlecker u. E. Staiger, Tübingen 1927-1961.

14. Nach R. Stahlecker, "Martin Crusius, der erste deutsche Verfasser eines Kommentars zum gesamten Homer," in: *Philologische Wochenschrift* 45-48, 1939, Sp. 1196-1207.

15. Vgl. V. Myllerus, *De vita et obitu . . . Martini Crusii*, Tubingae (Ph. Gruppenbach) 1608, 13.

16. Ebd., 26.

17. Der genaue Titel lautet: *Martini Crusii Aethiopiae Heliodori Historiae Epitome. Cum observationibus eiusdem*, Francofurti (J. Wechelus) 1584.

18. Heidelberg (H. Commelinus) 1596; Lyon (A. de Harsy) 1611, im Grunde ein Nachdruck der Commelinus-Ausgabe; Frankfurt (G. Fitzer) 1631, vgl. Mazal (wie Anm. 3) 185-87.

19. Vgl. I. Opelt, "Epitome," in: *RAC*, Bd. V Sp. 944-73.

20. Ebd., 945.

21. Ebd., 961.

22. Ebd., 962.

Un Vrai Dialogue: Le *De Philologia* de Guillaume Budé

Marie-Madeleine de la Garanderie

Nous proposons ci-dessous une étude littéraire du *De philologia* de Guillaume Budé. Rappelons que ce petit livre, dédié aux “enfants de France,” Henri d’Orléans et Charles d’Anjou, et présenté en deux livres sous la forme de dialogues entre François I^{er} et l’auteur, est sorti des presses parisiennes de Josse Bade en novembre 1532, conjointement avec le *De studio literarum recte & comode instituendo*. Dans cet “ensemble” qui célèbre sur des modes différents l’humanisme alors en expansion et en faveur, le *De studio* représente le volet philosophique et religieux, le *De philologia* le volet politique.

Parler du *De philologia* comme d’un “vrai dialogue” appelle une brève explication. En effet, comme les contemporains l’ont maintes fois rapporté, et comme on peut le lire en plusieurs endroits du *De philologia*, le roi François I^{er} aimait, lorsqu’il était à table, écouter une lecture, à propos de laquelle éventuellement, s’il se trouvait autour de lui quelques hommes d’esprit et de science, il lui arrivait de poser des questions, et de susciter des discussions. Propos de table. Propos de cour. Ces dialogues se déroulaient évidemment en français. Aussi bien le roi n’avait-il du latin qu’une connaissance très moyenne, et les assistants souvent moins encore. Or le *De philologia* se présente comme le compte-rendu de conversations entre le roi et Budé, et rapporte celles-ci en latin. Il ne s’agit donc pas, c’est trop évident, de “vrais dialogues” au sens de: dialogues réels, tels que seraient de nos jours des interviews ou des débats enregistrés. Certes des conversations sur la conception de la culture, les rapports de la culture et de la politique, — sujets du *De philologia* —, eurent réellement lieu, sans doute possible, entre le roi et Budé, depuis que l’attention du roi avait été attirée sur Budé, et que celui-ci s’était fait auprès du roi le porte-parole et l’avocat de l’humanisme. Mais le *De philologia*, précisément, transpose ces conversations dans un texte hautement littéraire, puisque néo-latin. Il est certain en effet que le changement de code linguistique fa-

vorise la transmutation de l'échange oral et vécu en *texte*, en oeuvre d'art. La vérité du *De philologia* est donc vérité d'art: c'est le pouvoir de produire l'illusion.

Or ce pouvoir que détiennent si fortement, selon leurs modes propres, le roman, et — plus proche de la forme qui nous intéresse — le théâtre, le dialogue se l'arroe rarement. S'il se rapproche du théâtre dans la mesure où il fait parler des personnages, il se prête plus particulièrement au débat d'idées. On y dispute *pro et contra* comme dans la vieille *disputatio* scolastique. Ou bien une seule voix, celle du maître, l'emporte, ne laissant au disciple que le soin de répondre "assurément": on reconnaît ici la caricature du procédé maïeutique platonicien. Ou bien le dialogue oppose un sage à quelque naïf ou à quelque fou, en qui subsiste juste assez de raison pour maintenir une utile ambiguïté, ce qui correspond au schéma érasmien. De toutes manières le dialogue apparaît comme un genre statique, où la vérité s'est réfugiée dans l'abstraction, et où les personnages ne sont guère autre chose que les vêtements de l'idéologie.

En revanche, quand nous disons que le *De philologia* est un "vrai dialogue," nous entendons qu'il met face-à-face deux personnages à part entière l'un et l'autre (le second n'étant pas réduit comme d'ordinaire à la fonction de simple "utilité" ou "faire-valoir"), et qu'il les fait parler non seulement selon la cohérence du sujet, mais selon celle de *caractères*. Bref nous parlons théâtre.

Théâtre sans spectacle, mais où celui-ci est fort bien suggéré par des indications concernant l'orientation du corps et de la parole (*conversus, reflexus, ore deducto, aversa facie*, etc.), le regard (*perlustrans*), les marques d'intérêt et d'attente (*suspensus*), l'approbation (*cum annuissem*), les rires et sourires (*arridens, subridens*), etc. Toutefois l'éclairage projeté sur chacun des deux personnages n'est pas le même. Ceux-ci en effet n'ont pas le même statut. Puisque Budé est à la fois personnage et auteur,

- il a, en tant qu'auteur, une connaissance *du dedans* de son propre personnage et peut en évoquer de manière précise et suggestive les divers sentiments (*perculsus, obstrictus, aestuans, haesitus, recreatus, plausum expectans*, etc.).
- il observe, épie littéralement le visage royal, déchiffrant pour ainsi dire l'*augurium ex genio frontis*. On notera la fréquence de mots comme *ore, vultu, facie*. Les expressions du roi, — s'il est permis d'imaginer de tout cela une adaptation cinématographique —, seraient les images dont le déroulement accompagnerait, et refléterait, le discours de Budé.

Le décor

Le lieu de la scène est la maison du roi, lors d'un repas, ou après un repas (il est question à deux reprises, f°22 v° et f°68 v°,¹ de la *corona mensae*). Les deux interlocuteurs ne sont pas seuls. Des assistants (*circumstantes*) sont là, qui participent avec intérêt (*aurēs pronas*) ou amusement (*circumfusam turbam ridibundam*), quelquefois malicieusement, guettant un faux-pas de l'orateur imprudent (cf. f° 68 v°). Eventuellement c'est à eux que le parleur s'adresse (f° 29, 39). Au f° 22 v° il est question d'un lecteur qui fait une lecture historique: un texte de Flavius Josèphe qui appelle une remarque du roi.

Ce décor est ouvert. Ainsi, à la fin du livre I, la conversation est interrompue par l'arrivée d'un importun. Dans le deuxième dialogue, un troisième personnage intervient inopinément (f°70) et accapare quelque temps l'attention. Au f° 75 enfin, une foule bruyante entre brusquement et met définitivement fin au dialogue (*strepitum ingredientis undae procerum clientiumque eorum*).

L'action se passe entre 1530 et 1532, c'est-à-dire au lendemain de l'Institution des Lecteurs Royaux. Précisons que c'est un moment particulièrement favorable à la cause de l'humanisme. Or c'est bien de l'humanisme qu'il s'agit ici. C'est lui qui est désigné sous le nom de *Philologie*, ou encore sous celui de *bonnes lettres*.

L'argument:

Le *De philologia* est à la fois louange de la Philologie et plaidoyer en faveur de la Philologie. Il va de soi que ces deux aspects sont liés: on plaide la cause de la Philologie parce qu'elle en vaut la peine. . . . Le mot "philologie" doit s'entendre selon l'étymologie: amour du *logos*, lequel est à la fois

- science: culture générale, ou plutôt, pour prendre le mot cher à Budé, culture encyclopédique. Budé s'élève violemment contre le cloisonnement des disciplines, le morcellement de *Forbis disciplinarum*.
- beauté: c'est-à-dire éloquence, comme manifestation de cette culture dans la parole et dans l'écrit.

Budé se fonde, pour plaider la cause de la Philologie sur une promesse du roi déjà ancienne. Certes il reconnaît les progrès accomplis: la culture s'est quelque peu répandue, le roi vient de nommer des "lecteurs royaux," et Budé, quant à lui, qui cumule désormais les charges de maître de la Librairie et de maître des Requêtes, a été bien pourvu. Mais, précisément parce qu'il a été "servi," il estime devoir désormais se consacrer, de manière désintéressée, à servir la cause de la "nation des lettrés." Il se veut l'avocat de l'humanisme, le *patronus in universum ordinis literarum* (préface, f° 3). Il réclame à ce titre:

- que le roi fasse construire (en veillant peut-être même personnellement à son architecture) un *museum*,² le collège de pierre qu'il convient d'édifier pour la gloire des lettres, et pour la gloire perpétuelle du règne.
- qu'il use de son autorité royale pour donner l'impulsion décisive à une véritable révolution des mentalités. Car il en a le pouvoir, pourvu qu'il veuille bien manifester, en dépit de la résistance des gens en place et de la pesanteur des institutions, sa faveur pour les hommes de science et d'étude. Bref, en France un humaniste n'a aucun poids: c'est un gratte-papier, un pauvre fou, tout au plus peut-il prétendre à devenir secrétaire d'un grand. Or il doit au contraire parvenir de plein droit aux plus hautes charges.

Tel est l'argument qui se développe en deux actes, ou plutôt en deux "journées."

* * *

Quant à l'argumentation, elle se fonde

- A. sur des analyses sociologiques: structure du système universitaire, mécanisme des nominations aux charges et offices, rapports d'autorité, disproportions économiques, etc.
- B. sur la référence au modèle antique:
 - de la science totale, la *paideia* (Cicéron, Quintilien)
 - de la philosophie comme science universelle (Platon, Aristote, Cicéron)
 - de l'union de l'éthique et de l'esthétique (*vir bonus dicendi peritus*)
- C. sur le "vécu" de Guillaume Budé, qui constitue un cas exemplaire et est devenu un double symbole, et comme pionnier de l'humanisme en France, et comme dépositaire de la promesse royale. Deux raisons pour évoquer le passé, soit pour prendre conscience du chemin parcouru et du chemin à parcourir, soit pour incessamment rappeler au roi ses engagements. Voilà qui va affecter, et très heureusement, la structure du dialogue.

Les effets de perspective

Le dialogue se trouve varié par la projection dans le tissu du discours premier d'une sorte de discours second constitué de scènes du passé, qui elles-mêmes revêtent souvent la forme dialoguée. Ainsi, au bas du f° 6 v°, on peut lire: *Memini vero quum ante aliquot annos...* Un récit commence et la scène s'anime. Budé venait tout juste d'arriver à la cour. Voilà que quelqu'un, à la table du roi, se met à parler de lui et à le présenter comme un *phénomène*: "jamais ne se reposant, ne regardant jamais passer les gens, jamais ne se promenant, etc." Bref une sorte de forçat heureux des lettres! Le roi étonné se

tourne alors vers Budé lui-même et quête une réponse. Budé confirme, et complète même le portrait, racontant son histoire depuis son adolescence, rappelant les efforts de son père pour le détourner d'études que celui-ci estimait nocives et pour sa fortune et pour sa santé. Pour avoir persévéré malgré tout peut-être a-t-il été *sapiens*, mais il n'a certes pas été *prudens*! . . .

—“Vous souvenez-vous de ce que j'ai dit *alors*?” dit le roi.

—“Oui,” répond Budé, “je me souviens . . .” etc. Et Budé rappelle la promesse que le roi lui avait fait *alors* de corriger les fâcheux effets de cette imprudence, sinon en ce qui concerne sa santé, qui est l'affaire des médecins, du moins en ce qui concerne sa fortune.³

Cet exemple fait bien voir comment fonctionne le dialogue passé dans le dialogue présent: comme un rideau qui s'ouvrirait au fond de la scène. Il ne serait pas vraisemblable qu'au premier niveau du discours Budé fasse d'aussi longs récits. Mais à plusieurs reprises on ouvre le livre du temps. De sorte qu'un “Budé par lui-même” se trouve offert, de manière variée et discontinue, tantôt en style direct (comme dans l'exemple précédent), tantôt en style mixte—les tournures indirectes permettant de résumer et d'écourter le propos—tantôt enfin par brèves allusions (f° 13, 41 v°, 51 v°, 60). Après ce qu'on pourrait appeler la “séquence de la vocation,” f° 6 v°-8 (qui se situe vraisemblablement en 1519, et renvoie aussi aux années 1492-1500), on rencontre, dans l'ordre du texte:

- Budé aux armées (et pas très belliqueux!). En Belgique (Tournai), octobre 1521: f° 8 v°.
- Budé nommé maître des Requêtes, et qui précisément au moment où le diplôme lui est adressé a quitté la cour sans autorisation pour rentrer chez lui. Mais il rejoint alors la cour à Blois, août 1522: f° 9 et v°.
- Le souvenir tout récent d'une conversation née du commentaire d'une lecture d'histoire à la table royale: f° 22 v°.
- Lors de l'entrevue du Camp du Drap d'Or (juin 1520) Budé fait une bévue en se mêlant étourdiment de cosmographie. Simple anecdote, au reste fort plaisante: f° 29.
- Budé à la chasse avec le roi: f° 45.

Comme on le voit, le discours ne se déroule pas sur un seul fil. C'est un discours chargé de souvenirs (où le mot *memini* revient constamment). Par là il a ses assises, son relief. Il ouvre tout un champ de conscience, tout un champ d'histoire. Par quoi les personnages trouvent consistance, et cette illusion de vie que l'on appelle la vérité de l'art.

Les parleurs: BUDÉ

Que Budé soit son propre personnage n'est pas étonnant. Budé est un auteur qui dit "je." On le voit dans le *De asse* interpellé son lecteur, le prendre à témoin des difficultés qu'il rencontre. A la fin du même ouvrage il s'essaie au genre du dialogue en se mettant en scène, conversant avec son ami François Deloynes. Dans le *De contemptu rerum fortuitarum*, il médite devant son frère Dreux, interlocuteur silencieux. Bref Budé aime à se raconter. Mais ce n'est pas de l'auteur qu'il est question ici, mais de Budé-personnage cette sorte d'"auto-portrait" de l'auteur. Portrait multiple en réalité. Le personnage est connu à la fois par son comportement dans le dialogue, et par les scènes qui constituent le niveau second du discours.

Ce qui avant toute chose le caractérise, c'est une passion indéfectible pour les études. Il se présente (f° 25) comme l'époux de la Philologie (l'image de l'autre épouse n'est évoquée que rapidement). C'est un travailleur forcené mais dont le travail s'accomplit dans l'enthousiasme et la joie. Il a un sentiment aigu de la noblesse de la cause à laquelle il s'est donné; il se sent investi d'une mission nationale. Ajoutons qu'il est bavard, ou tout au moins abondant, avec une tendance certaine au lyrisme (tendance dont ses auditeurs semblent parfois sourire, quand il se laisse emporter intarissablement dans quelque hymne à l'éloquence, ou l'éloge de son roi, ou la description de scènes de chasse). C'est un esprit mobile, observateur aigu, voire aux aguets. Il a de la gaieté, de la jovialité. Le roi l'aime beaucoup, l'estime beaucoup, l'admire parfois jusqu'à l'émerveillement. Entre les deux personnages il y a une évidente connivence.

LE ROI

n'est pas seulement connu à travers ses dires et ses comportements, mais à travers plusieurs portraits⁴ dont se trouve émaillé le discours de Budé. On retiendra ici pour faire bref, que sa culture est limitée, mais qu'il a une grande ouverture d'esprit, de grands dons naturels, en particulier une merveilleuse facilité de parole (*facundia*), et un jugement sûr. Il se fait aimer par sa franchise, et la tolérance avec laquelle il sait accueillir la franchise d'autrui. On vante sa clémence, et surtout on ne cesse de vanter (et c'est de bonne politique en pareil sujet) sa fidélité à toute épreuve à la parole donnée. Il est en société un convive aimable, gai, à l'ironie toujours bienveillante.

Le personnage du roi, il va de soi, ne pouvait être que brillant et sympathique. Ce qui s'accordait bien en somme à la réalité, et surtout à la sympathie personnelle de Budé. Toutefois — ce qui est plus remarquable — Budé réussit à faire l'éloge du roi en échappant aux topos de la littérature encomiastique. Et ceci grâce à ce que j'appellerais un procédé de *diffraction*, c'est-à-

dire la fragmentation des aspects, présentés eux-mêmes sous des éclairages différents au gré du dialogue. On passe ainsi comme devant une galerie de portraits royaux: en brillant autodidacte (f° 28 v°), en aimable causeur (f° 23 v°, 30), en magnifique orateur, particulièrement doué pour les grands discours officiels (f°60 v°); et aussi, au livre II, en cavalier, en chasseur, etc. Enfin ces portraits (par une sorte de phénomène de *réfraction*) subissent le regard, souvent sceptique et ironique, du roi-personnage. Comme dans un tableau où l'on pourrait voir à la fois (et l'on sait combien l'époque se plaisait à ces sortes de virtuosité!) le peintre, ses tableaux, son modèle, et le regard du modèle sur ses propres portraits. Grâce à ces effets de diffraction et de réfraction le portrait qui se fixera finalement dans l'esprit du lecteur aura mesure et élégance. Il sera en quelque sorte "grandeur nature."

Les inter-actions

Enfin dans — et par — le dialogue où ils sont engagés les deux personnages subissent une influence réciproque:

- Parlant avec le roi, Budé est amené à donner à sa réflexion un *axe politique*, profane (nous dirions laïque), alors que l'axe de sa pensée est plus généralement religieux (il se rattrape tout à loisir dans le *De studio*). Par exemple, c'est pour leur utilité dans la vie civile que sont vantées (f° 14 v°) la philosophie antique et les *bonae literae*; la Philologie est dite (f° 34) *sanguis et succus civilis corporis*; et l'on insiste longuement (pour regretter amèrement que la France en soit dépourvue⁵) sur l'importance de l'Histoire pour perpétuer la mémoire des exploits et des nobles institutions (f° 22-24).
- L'influence de Budé sur le roi conduit ce dernier à tenir à plusieurs reprises un discours tout budéien. Ainsi apparaît-il convaincu de l'enjeu politique du combat humaniste. Et c'est lui-même qui présente à Budé l'argument humaniste par excellence: que ce sont les écrivains qui consacrent la gloire des princes et de leurs hauts faits (f° 22 et v°); et qu'ils ont le pouvoir d'édifier pour les rois "des statues d'or et d'argent" (f° 26 et v°). Un Budé tout politique, un roi humaniste: ce n'est pas une controverse, mais c'est un duo. Ou plutôt c'est un jeu.

* * *

LE DIALOGUE COMME JEU DE COUR

Le *De philologia* dépeint plusieurs aspects de la vie de cour: tournoi, chasse à courre, chasse au faucon, battue de sanglier. Tous sports virils. Mais il place au premier plan de celle-ci le *colloquium*, où l'on traite de *sujets sérieux, mais avec amabilité et gaieté*.

Et ce jeu a ses règles. Un arbitre: le roi. Un parleur: Budé.

- Le roi promet d'être attentif et même bienveillant, mais se réserve le droit d'interrompre et d'interroger (f°17 v°).
- Le parleur, Budé, doit réussir son discours, c'est-à-dire ne pas broncher en chemin ou à la fin. Il dispose d'un temps limité: distribué généreusement parce que l'arbitre se plaît au jeu, mais limité tout de même (et l'allusion à la clepsydre revient constamment). C'est dire que notre Budé, pour parler autant qu'il veut, est contraint de demander un supplément de temps, de s'excuser, et de ruser. Dans ces conditions rien de plus important pour lui que d'observer les réactions du roi-arbitre, de guetter les signes d'impatience ou d'approbation. Le roi, de son côté, s'amuse à tenir un peu, — et souplement —, la bride à l'orateur prolix. Mais aussi il joue avec lui. Faisons maintenant brièvement l'inventaire de ces jeux.

Jeux juridiques:

- a) Imaginons que la Philologie vienne se plaindre d'être injustement traitée dans l'Etat. Que pourrait en sa faveur arguer l'avocat?
- b) Imaginons maintenant que la Philologie soit une fille à doter, et que le roi de France accepte d'être son parrain.
 - 1° quel nom va-t-on lui donner?
 - 2° quelqu'un d'autre ne risque-t-il pas de se présenter pour contester ce patronage?
 - 3° Le roi de France a déjà des filles. Celles-ci ne risquent-elles pas de protester?
 - 4° Et combien cette adoption va-t-elle coûter?
- c) Guillaume Budé, lors de sa nomination comme maître de Requêtes, avait quitté la cour sans demander l'autorisation royale, et était retourné chez lui et à ses chères études. A strictement parler, il a déserté. Quels arguments peut-il (dix ans après!) invoquer pour sa défense?

Jeux sur l'emblématique et la mythologie:

où l'on déploie des prodiges d'arguties pour l'interprétation de mythes ou de symboles:

- a) Budé vient de célébrer Minerve comme déesse de l'éloquence. Un troisième personnage qui vient d'entrer en scène se plaît alors à le taquiner: Minerve est-elle une déesse guerrière ou une déesse pacifique? Ne file-t-elle pas la laine au foyer comme Pénélope. On s'empêtre alors plaisamment dans l'interprétation des mythes de Pénélope, Ulysse, etc. (f° 68 ss).
- b) Les empereurs romains portaient toujours avec eux une statue, en or, de

la fortune (*fortuna aurea*).⁶ Les rois de France en faisaient autant; cette statue symbolisait leur pouvoir de conférer la fortune, mais la représentation populaire est celle d'une déesse aveugle. Etait-elle aveugle ou non, la "fortune" des rois? (f° 26)

Le jeu de construction, ou l'explosion du discours

Tous les jeux que nous venons d'énumérer sont jeux de langage mais fonctionnent sur une thématique. Mais il arrive que le langage prenne totalement l'initiative. La merveille à cet égard est le IIème Livre, où des fleuves d'éloquence sortent de l'emploi inattendu d'un mot, le mot *fera*. C'est au f° 41 v°. Budé vient d'évoquer, en des termes analogues à ceux de Rabelais dans la célèbre lettre de Gargantua à Pantagruel,⁷ l'immense différence entre les conditions de l'étude en son temps (celui des "pionniers") et celles qui s'offrent désormais aux jeunes gens. Dans son élan, il termine ainsi, parlant des progrès de la connaissance du grec:

(. . .) tant il est vrai qu'il n'y a rien d'aussi sauvage qui ne vienne à s'adoucir quand on s'y attache longtemps (*adeo tam nihil ferum est, quin diu tractando discat mansuescere*).

Ce *ferum* est aussitôt relevé par le roi:

Vous n'appellez tout de même pas 'sauvage' la science du grec!

Et Budé se corrige (*id verbum temere mihi ore occidit*). Mais le jeu est parti. Cette *fera*, cette sauvage (cette bête sauvage?), cette sauvageonne, "fuyante, trompeuse, glissante sous mes prises (*fera fugax, fallax, lubrica*)," dit-il (f° 42 v°), s'est dérobée aussi longuement à moi que les cerfs qui vous entraînent et embarrassent en de longs détours quand vous les pourchassez à la chasse."

C'est ainsi que l'on se met à parler de la *chasse*, et de manière si étendue que Louis Le Roy, le biographe de Guillaume Budé traduira en français ces pages en les présentant comme un *Traité de Vénérerie*.⁸

Parler de la chasse plaît évidemment au roi. Mais la langue latine sera-t-elle capable d'exprimer ces réalités typiquement contemporaines et françaises? Essayons toutefois! Parlons d'abord de la chasse à courre (f° 43-48). Quand Budé achève la description, et que le cerf est cerné par "toute la meute de Diane, ce qui est la fin de la partie" (f° 48), le roi se désole d'une fin si brusque:

C'est ici, c'est ici qu'il faut poursuivre. Vous avez laissé trop rapidement la bête comme épuisée et sans vie! Mais il lui reste peut-être encore beaucoup de vie pour reprendre sa course. Continuez donc à la presser avant qu'elle ne reprenne tout à fait ses forces et ne nous donne de nouvelles peines!

Comme on le voit, le roi est pris au jeu. Il ne veut pas voir trop vite la fin . . . du feuilleton.

Ce sont alors, de la part de Budé, des exercices de haute virtuosité. Il se lance dans la description de la chasse, explorant successivement les différents aspects de ce sport à la mode, sport royal et français par excellence. Sa réussite ne consiste pas seulement dans le rythme, le mouvement, la variété de ces tableaux (ou, pourrait-on dire, de ces films). Elle est plus encore dans le fait d'avoir accompli cette prouesse *en latin*, et d'avoir ainsi fait la preuve que la langue latine est une langue vivante, pourvu que l'écrivain veuille la "forcer" comme le chasseur force la bête (la *fera*), cerf ou sanglier.

Car l'humanisme aussi est une chasse, une *investigatio*. Ce qui permet à Budé d'"allégoriser," et de jouer à la fois sur les deux registres. A propos de la battue de sanglier (f° 45), il écrit: *in aprorum lustra pedem omnino non inferam, ne altius in luto haeream*. Ce qui revient à dire qu'il craint de s'engager dans une telle description, de crainte de s'embourber . . . faute de vocabulaire. Mais, hors cette réserve passagère, c'est l'optimisme et l'audace qui l'emportent. C'est ainsi que le *De philologia* contient une véritable "défense et illustration de la langue latine."⁹ Budé poursuit métaphoriquement sa chasse du langage dans l'allégresse des chasses royales, et sans doute le souvenir de celles de sa jeunesse. Quand, dans la dernière partie du second dialogue (f° 62 ss), il revient sur le thème central de son livre et entonne l'hymne à l'éloquence, c'est avec ce vocabulaire de la chasse, qu'il vient tout juste de "roder" (*venator, indagator, investigator, indices*, etc.), qu'il traite des parties de l'art oratoire, et en particulier de l'invention.

* * *

En fin de compte Budé l'orateur aura parlé de la chasse.

Le roi, chasseur aura parlé des lettres. L'échange des rôles apparaît ainsi comme la forme suprême du jeu.

Cet échange de rôles est évidemment le fruit de la connivence entre les deux personnages. On a l'impression en lisant ces dialogues que les interlocuteurs se sont élevés à un niveau d'intelligence tel qu'il autorise entre eux la plus grande liberté de pensée et de propos.¹⁰ Au f° 28 v°, le roi, parlant du plaisir qu'il éprouve à se mêler aux conversations des savants déclare:

Quand il m'arrive de le faire, c'est comme lorsque des gens de passage, amateurs de musique, mais sans formation, se présentent avec respect (. . .) au milieu des concerts et se mêlent aux chants. C'est ainsi que je me joins parfois (je ne sais si je le fais bien) à ceux qui parlent des sciences (. . .). Il me plaît aussi bien souvent de servir de pierre à aiguiser ou de diapason, et d'exciter, en les harcelant, ceux qui discutent.

La pierre à aiguiser, la *cotis*, c'est en fait le genre même du dialogue avec ses stratégies et ses jeux. Dans ces dialogues brillants—hymnes au langage, jeux de langage, fêtes du langage—s'aiguise une parole créatrice, et s'aiguise aussi

une langue latine éclatante et neuve. Il n'est pas excessif de conclure que le *De philologia* est un joyau du néo-latin.

Notes

1. La foliotation renvoie à l'édition de 1532. Reprint Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1964.

2. Cette demande avait été expressément formulée dans la préface grecque (traduite évidemment en français à l'intention du roi) des *Commentarii linguae graecae* (1529). Cf. M-M. de La Garanderie, "Rabelais et Budé," in *Mélanges à la mémoire de Franco Simone*, Genève, Slatkine, 1983, t.IV, p. 163. L'institution des Lecteurs Royaux ne représentait pour Budé qu'un premier pas vers la fondation d'un véritable collège: cf. f^o 13, 31 v^o - 34 v^o, 65.

3. Promesse que réalisera la double nomination aux fonctions de maître de la Librairie, et de maître des Requêtes de l'Hôtel, en 1522.

4. Le premeir de ces portraits est celui qu'esquisse Budé—auteur dans sa préface, au f^o 2 v^o: *uberrima naturae dote praeditum ipsum esse noveram, atque beatissima, simul eruditionis germanae et antiquae admiratione non vulgari, quasi naturae sponte magistroque imbutum.*

5. On ne peut qu'être frappé du mépris radical dont témoigne Budé à l'égard des historiens *Gallici nominis*. Leurs récits sont à ses yeux (mais il ne nomme personne) *nugae, mythistoriae, fabulae* qui ne sauraient retenir l'attention des lettrés: f^o 22 v^o - 23 v^o.

6. La source du passage est l'*Histoire Auguste*, notamment dans les vies d'Antonin, XII, 5-6; de Marc Aurèle, VII, 3; Sulp. Sévère, XXIII, 5, et Elagabal, XXIV, 4. Je dois ces précisions à M. James Hirstein (l'éditeur de la Préface d'Erasmus à Suétone et à l'H.A.), et le prie de trouver ici mes remerciements.

7. Cf. *art. cité supra* p. 162 et notes 31 et 32.

8. La traduction aurait été faite à la demande de Charles IX en 1572. Elle ne fut publiée qu'en 1861, par Henry Chevreul (Paris, Sté des Bibliophiles français, n^o 16). Dans ce découpage du livre la cohérence disparaît et les développements sur l'éloquence semblent des digressions.

9. Cf. f^o 45 v^o, 48 v^o, 51 v^o. Budé s'inscrit si fortement dans la latinité qu'il peut, au f^o 15 v^o parler de Cicéron comme d'un "compatriote": *Marcus ille Tullius eloquentiae non tam parens ut appellatur, quam filius et alumnus, ac pene Graecorum gloriae haeres apud nos solus relictus.* De même, dans le *De studio*, f^o 24 v^o, il appelle Virgile *Homerus noster*.

10. Dans cette sphère privilégiée, sorte de paradis de l'élégance d'esprit et de l'intelligence, on est bien loin de la machine redoutable qui broie les Berquin et les Dolet.

Artes dictandi und erasmische Theorie in More's lateinischen Briefen

Hubertus Schulte Herbrüggen

Mores Korrespondenz

Unter den Briefsammlungen der Renaissance-Humanisten nimmt die Korrespondenz Sir Thomas Mores nach ihrem erhaltenen Umfang einen bescheidenen, ihrem Gewicht nach jedoch einen bedeutenden Platz ein.

Was ist uns erhalten? Die kritische Ausgabe von Elizabeth Frances Rogers, *The Correspondence of Sir Thomas More*,¹ präsentiert 219 Briefe, 138 von More und 70 an ihn. 10 Briefe von und an andere Familienangehörige (und einen irrtümlich aufgenommenen Brief des Erasmus an Desiderius Morellus, R. 190). Einen zusätzlichen Brief (R. 195) legte Miss Rogers in *Selected Letters* vor.² Hinzu kommen vier Briefe von und 18 Briefe an More, die ich in *Sir Thomas More: Neue Briefe*³ und in der Zeitschrift *Moreana* 1967 und 1983 ediert habe.⁴ Weitere 36 von mir gefundene Briefe (3 von More und 33 an ihn) liegen fertig ediert bereit und bringen die Gesamtzahl auf etwa⁵ 270, etwa 147 Briefe von ihm und 111 an ihn gerichtete.⁶ Nach derzeitigem Stand ist das Korpus der Mores-Korrespondenz somit um knapp ein Drittel größer als in der Rogers-Edition.

Dennoch nimmt sich im Vergleich zu seinen Zeitgenossen Mores Korrespondenz mit 270 Briefen bescheiden aus.⁷ Der Hauptgrund dafür, daß uns nur so wenig verblieben ist, liegt in der Konfiskation seines Gesamtvermögens nach Mores Ehrloserklärung (*Attainder*).⁸ Heinrichs und Cromwells Häscher werden es besonders auf Mores Korrespondenz abgesehen haben, hoffend, darin für den bevorstehenden "Hochverratsprozeß" belastendes Material gegen ihn aufzustöbern. Sie fanden offensichtlich nichts, denn im Prozeß ist kein derartiger Brief vorgelegt worden.⁹

Mores Korrespondenz enthält fast alle Briefgattungen: Familien- und Freundschaftsbriefe wie amtliche Schreiben, Bitt-, Empfehlungs- und Trostbriefe ebenso wie solche der darstellenden oder erörternden Gattung, Glückwünsche und Danksagungen wie Aufträge, Forderungen und Vorwürfe, persönlichste Privatbriefe wie Schreiben in direktem Auftrag des Königs. Die

Zeitspanne der uns erhaltenen Stücke geht von etwa 1501 bis 1535, deckt somit praktisch sein gesamtes Erwachsenenleben und reicht von den frühen Tagen seiner humanistischen Zeit bis zum Vorabend seines Martyriums. Von den rund 147 erhaltenen Briefen Mores sind knapp zwei Drittel in lateinischer, ein Drittel in englischer und einer in französischer Sprache geschrieben.

Die moderne Spontaneität des Briefschreibens darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß das literarische Erzeugnis Brief per se von ungewöhnlich festen Formalstrukturen getragen wird, die erst relativ spät in den Blickkreis literarischer Forschung getreten sind. Schon die ältesten überlieferten Briefzeugnisse der Menschheitsgeschichte, mesopotamische Tontäfelchen in Keilschrift der Hammurabi-Zeit (um 2000 v. Chr.), verraten mit ihren Formalteilen von Anrede, Gruß mit Segensformel und Briefkorpus bereits eine feste, von Herrscherkanzleien geprägte Form.¹⁰ Solch feste Kanzleiregeln fanden Eingang in die Briefpraxis des Römischen Reiches. Für die wiederkehrenden politischen, rechtlichen und sachlichen Situationen der Verwaltungspraxis wurden feste *Formulae* entworfen, in die nur die jeweiligen Spezifika einzufügen waren. Vom römischen Kaiserhof gelangte diese Praxis an die päpstliche Kurie, deren Muster die bischöflichen "Kapellen"¹¹ und die weltlichen Staatskanzleien adaptierten.¹² Dies erklärt, wenn etwa die mehr als 50 Schreiben Heinrichs VIII. an More durchweg so festen lateinischen Kanzleimustern folgen, daß sie bisweilen gar die Rekonstruktion des Wortlauts verlorener Brieftexte erlauben.

Artes dictandi¹³

Angesichts solcher Formkonstanz des Briefes ist auch Mores Korrespondenz im Lichte der Gattungstradition zu sehen. Sprachlich wie literarisch steht More in der lateinischen Tradition der römischen Kirche, die als eigentliche Nachfolgerin des universalen römischen Reiches die unterschiedlichen Nationen der westlichen Christenheit durch das Band der lateinischen Sprache (der *lingua franca* der Gebildeten Europas) liturgisch, administrativ, judizial wie in allgemeiner Bildung zu einen verstand und in Wort, vor allem aber in lateinischer Schrift kulturell miteinander verband. Nach spätantikem Vorbild hielten die mittelalterlichen Fürsten sich einen des (lateinischen) Briefschreibens kundigen "Pfaffen" für ihre Hofkapelle, und der geistliche *clericus* war als *dictator* der Vater des Laien-Schreibers, des *clerk*.¹⁴ Dieser kulturpolitisch bedeutsame Übergang, Teil eines noch über Jahrhunderte anwährenden Säkularisierungsprozesses, vollzog sich mit Anbruch der Moderne, d.h. zu Mores Zeiten, und More selbst übernahm darin eine gewichtige Rolle, da er als Laie immer wieder geistlichen Amtsvorgängern folgte: als königlicher Sekretär (Pace, Ruthall), als Delegationsleiter (Tunstall, Wolsey) wie später als Lordkanzler (Morton, Warham, Wolsey).

In ihrer rhetorisierten Sprache fügen sich Mores Briefe auch literarhistorisch jener gelehrten lateinisch-mittelalterlichen Tradition ein, die in den *Artes dictandi* oder *dictaminis* ihren international verbreiteten und über die Jahrhunderte hinweg gepflegten Ausdruck fand. Kern dieser *ars* ist seit Alberich von Montecassino (um 1075)¹⁵ die Lehre von den fünf (oder sieben) *partes epistolarum*. Danach hatte der Brief, wie seit alters, mit der *salutatio* zu beginnen, die in der dritten Person die Namen des Absenders und des Empfängers miteinander verband und deren Form durch das gesellschaftliche Rangverhältnis des Korrespondenten zueinander bestimmte. Unter sozial Gleichgestellten heißt es schlicht: "Thomas Morus Johanni Holto salutem" (R.2). Der noch relativ junge More beginnt den Gruß in seiner Widmung der *Dialoge* Lukians¹⁶ an den königlichen Sekretär Heinrichs VII. mit einer Verbeugung: "Ornatissimo doctissimoque viro Thomae Ruthalo, regio apud Anglos secretario, Thomas Morus S.P.D." (R.5). An Heinrich VIII. lautet Mores devote Anrede: "Thomas Morus potentissimo Britanniae Galliaeque regi Henrico VIII^o foelicissimo, S.D." (R.6). Im internationalen diplomatischen Verkehr schließlich ist der Gruß zur festen Floskel erstarrt:

Vniuersis et singulis ad quorum noticias presentes litere peruenerint Nos NN serenissimi principis Henrici octauī Dei gratia Angliae et Franciae regis, Fidei Defensoris, et domini Hiberniae, consiliarij oratores, ambassatores, nuntii, procuratores et comissarij Salutem (NB 172^A).

Der *salutatio* folgt als zweites die oft schon im Hinblick auf den eigentlichen Briefzweck gestaltete *captatio benevolentiae*. Ein Absender und Empfänger kunstvoll miteinander verknüpfendes Beispiel findet sich Mores Brief an Dorp:

Si mihi ad te venire tam esset liberum, quam vehementer, mi Dorpi, cupio, tum ista quae nunc parum commode committo litteris, commodius tecum coram ipse tractarem, tum quo mihi iucundius potuisset accidere, teipso interea praesens praesente perfruerer, cuius videndi, cognoscendi, complectendique, mirum pectori meo desiderium insequit Erasmus, nostrum amantissimus, tum utrique (vti spero) ex aequo charus. (R. 15)

Zum Hauptteil des Briefes zählen *narratio* und *petitio*, beide können sich auf eine Sache oder auf zwei oder mehrere Gegenstände beziehen. Für die *narratio multiplex* liefert Mores Brief an einen ungenannten Mönch¹⁷ umfassende Beispiele, in dem More eingangs den an ihn gerichteten Brief des Mönchs so genau referiert, daß wir zugleich in dessen verlorenem Schreiben noch die Folge von *captatio benevolentiae*, *narratio* und *petitio* erkennen können. Ist dieser vierzig Seiten lange Brief (R.83) ein Beispiel für die *narratio multiplex*, so mag der Brief, mit dem More Heinrich VIII. zur Thronbesteigung gratuliert, als Beispiel für eine *narratio simplex* dienen, die zugleich elegant *narratio* (Begrün-

derung für verspätetes Überreichen) und *petitio* (Bitte um günstige Aufnahme seiner Verse) miteinander verbindet:

Meum vero ab hoc vitio vindicat immensa illa de celebri coronatione tua letitia: quae quum pectoribus omnium tam efficacem sui vim atque praesentiam impresserit, ut senescere vel integra aetate non possit, effecit nimirum, ut hoc meum officium non sero re peracta atque euanida, sed praesens in rem praesentem pervenisse videatur. (R. 6)

Die *conclusio* schließlich enthielt die eschatokollarischen Schlußformeln. Hierzu gehören: die *corroboratio* (Siegel- und Unterzeichnungsvermerk), etwa: "In quorum omnium et singulorum fidem et testimonium Nos prefati procuratores praesentes literas nostras magnis sigillis nostris sigillavimus / et manibus nostris subscripsimus" (NB 172^A); ferner die rhetorische Abschiedsformel oder *apprecatio*, die More gelegentlich in knappster möglicher Weise in einem Wort zusammenfaßt: "Vale" (R. 80 an Goclenius); ferner die *adjectio loci et temporis*, von More zum Leidwesen seiner Editoren oftmals ganz fortgelassen oder nur in kryptischer Kurzform angegeben, wie etwa: "Raptim Londini 3^a Septembris" (R. 20/A.461); und schließlich die *subscriptio*, zu der außer der eigentlichen Unterschrift auch die vorausgehende *significatio affectus* gehört: "Vale, Erasme dulcissime mihi que oculis charior." (R. 26/A.481), oder in seinem Abschiedsbrief aus dem Tower an Bonvisi: "Thomas Morus, frustra fecero si adiiciam Tuus . . ." (R. 217).

Antike Einflüsse

More wäre kein Kind der Renaissance, kein Humanist von Weltrang, vollzöge sich sein literarisches Schaffen allein in den Geleisen des Mittelalters. In seiner Dissertation¹⁸ hat Uwe Baumann unlängst mit Recht darauf hingewiesen, daß neben der mittelalterlichen Tradition die Einflüsse der Antike nicht übersehen werden dürfen, wenngleich die Antike selbst keine festen, obligatorischen Regeln für das Verfassen von Briefen festgelegt hat und die antike Praxis sich mehr an der *imitatio* von Musterbriefen schulte. Vereinzelt steigern antike Briefsteller ihre Reflexionen zu theoretisierenden Beobachtungen.¹⁹ In wesentlichen Punkten stimmen sie überein: so im Ideal von *brevitas* und *luciditas*, in der Forderung nach einer Stillage zwischen gehobener Rede und Konversation, nach sprachlicher Eleganz ohne syntaktische Langperioden, gekünstelte Figuren, hergesuchte Wörter und unangemessene Gelehrtheit. Empfohlen wird das Einflechten von Sprichwörtern und, im Sich-Äußern der eigenen Persönlichkeit des Schreibers wie im Eingehen auf die Eigenart des Empfängers, ein Anpassen des Briefes an die jeweils gegebene Situation.

Als Hauptcharakteristika für die Antike darf dabei gelten, den Brief als Ausdruck freundschaftlicher Verbundenheit zwischen Getrennten,²⁰ als "Seelen-

bild" (εἰκὼν ψυχῆς)²¹ und als Fortsetzung des persönlichen Gesprächs²² zu sehen. Baumann hat gezeigt, daß dies praktisch für alle Humanistenbriefe Mores²³ und für viele seiner Familienbriefe²⁴ gilt. Dem entsprechen die von ihm benannten epistolographischen *topoi*, etwa die Bitte um weitere Briefe,²⁵ der Ausdruck der Freude über den Empfang eines Briefes,²⁶ die Vertiefung dieser Freude durch erneutes Lesen oder Vorlesen,²⁷ durch Vorstellung der Gegenwart des Schreibenden.²⁸ Sie ließen sich durch weitere ergänzen, etwa durch die Ungeduld beim Warten auf einen lange ersehnten Brief,²⁹ durch Unwillen über den nachlässigen Briefboten,³⁰ wengleich bei dem kühlen Engländer More durch Verwünschungen des Boten auch nicht so emphatisch gesteigert wie bei Erasmus.³¹ Auch Baumanns Beispiele ließen sich ergänzen. So wird etwa berichtet, Mores Familie habe die mit Holzkohle auf Papierfetzen gekritzelten Briefe aus dem Tower so oft gelesen, daß die verblässende Schrift mit Tinte nachgezogen werden mußte und das Papier schließlich durch immer wiederholtes pietätvolles In-die-Hand-Nehmen zugrunde ging.³²

Reich vertreten in Mores Briefen sind Zitate fremder Autoren, an der Spitze über zweihundert Zitate aus der Hl. Schrift³³ und über einhundertfünfzig Sprichwörter;³⁴ daneben stehen Zitate aus den Kirchenvätern wie der antiken Mythologie oder Erwähnungen antiker Schriftsteller wie Vergil, Ovid, Terenz, Horaz, Juvenal und Plautus.³⁵ Vor allem Ciceros Briefsammlungen dienten More dabei als Quelle seiner Kenntnisse wie als Muster zur Nachahmung.³⁶

Erasmische Brieftheorie

Zweimal nimmt Erasmus in seiner Korrespondenz zur humanistischen Epistolographie Stellung, und in beiden Fällen sind seine Adressaten Engländer.³⁷ Für sie hat er auch seine beiden brieftheoretischen Werke verfaßt, für Robert Fisher um 1495 noch in Paris seine *Brevissima maximeque compendiaria conficiendarum epistolarum formula*³⁸ und für Lord Mountjoy sein großes *Opus de conscribendis epistolis*,³⁹ an dem er seit 1498 weit mehr als ein Jahrzehnt gearbeitet hatte und das 1521 zuerst als Raubdruck John Siberchs (Johann von Siegburgs) in Cambridge, im August 1522 dann autorisiert und in seinem vollen Umfang durch Froben in Basel im Druck erschien.⁴⁰

Angesichts der engen Verknüpfung der brieftheoretischen Bemühungen des Erasmus mit England liegt die Frage nahe, ob und wie die Briefpraxis seines engsten englischen Freundes, Thomas More, im Ideenkreis der erasmischen epistolographischen Theorie zu sehen sei. Das relativ späte *Erscheinungsdatum* (1521/2) möchte dies auf den ersten Blick eher einschränken, datiert doch fast die Hälfte der uns erhaltenen Korrespondenz mit More *vor* dieser Zeit. Andererseits wäre es äußerst unwahrscheinlich, wenn angesichts des ungewöhnlichen engen persönlichen wie brieflichen Kontaktes zwischen More und Erasmus,

dem humanistischen Zwillingsspaar, das bereits seit über zwei Dezennien in engster Freundschaft verbunden war,⁴¹ das bereits so viele Briefe miteinander getauscht,⁴² das gemeinsam Texte der Klassiker studiert⁴³ und die Antike sich zum Vorbild für das eigene literarische Schaffen erwählt hatte,⁴⁴ nicht auch die Epistolographie Gegenstand ihres geistigen Austauschs gewesen wäre, zumal die sechs Englandsaufenthalte des Rotterdammers, bei denen er immer wieder im Hause Mores gewohnt oder ihn besucht hatte, allesamt *vor* diesem Datum liegen.

Es ist hier weder der Ort, die Brieftheorie des Erasmus zu explizieren, noch in eine Detailerörterung der gedanklichen Ähnlichkeiten, Anspielungen oder Einflüsse einzutreten. Drei kurze Beispiele müssen hier genügen.

Wollte man die Hauptcharakteristika der erasmischen Theorie auf eine Kurzformel bringen, so wäre es wohl am ehesten seine Ablehnung schulmeisterlicher Enge und Regelstarre und sein Vorstellen antik-klassischer Modelle zur *imitatio*. Der allzu magisterhaften Betonung des zwölfzeiligen *brevitas*-Ideals (das hieße, „si infantis fasciolas calceolosque Herculi coneris accomodare“; Oo, 212) stellt Erasmus, auf antike Vorbilder verweisend, die Freiheit des Autors entgegen, den Umfang des Briefes gemäß seinem Gegenstande frei zu bestimmen – und sollte ein Buch daraus werden: „(epistola) ad temporis, rerum, personarumque praesentem rationem, quantum licet, est accomodanda. Volumen quoniam omnibus scribitur, ita temperandum est, vt optimis doctissimis placeat“ (Oo, 213).

More macht von dieser „erasmischen“ Freiheit der Brieflänge vollen Gebrauch. Drei seiner Briefe⁴⁵ sind über vierzig, zwei⁴⁶ über zwanzig Druckseiten lang, wobei die beiden ersten Langbriefe in Verteidigung der Schriften des Erasmus geschrieben sind und More über seine Kontroverse mit Brie⁴⁷ eingehend mit Erasmus korrespondiert hat. Alle diese Briefessays zählen zur Gattung des Erörterungsbriefes (*genus disputatoriae*), dem Erasmus volle Freiheit einräumt: „Huius generis, quoniam varium est, certa ratio reddi non potest“ (Oo, 578).

Ein anderes Beispiel. Am 3. Sept. [1522?] dankt More seinen heranwachsenden Kindern (im Alter zwischen 11 und 17) für ihre Briefe und gibt ihnen konkrete Anleitungen zum guten Briefschreiben. Aus seinen Worten: „Verum hoc vnum moneo seu seria scripseritis, seu meracissimas nugas, omnia tamen diligenter et meditate scribi volo“ (R. 107), meint man den gleichen Gedanken zu vernehmen, mit dem Erasmus die „studierende Jugend“ ermahnt: „. . . sed prius res, de quibus scribere constituerint, solertissima cogitatione dispiciant. . . . Eque his omnibus diligenter pensiculatis . . .“ (Oo, 316), dann erst mögen sie schreiben.

Ein drittes Beispiel. Der einzige uns erhaltene Brief Mores an seine Frau Alice, ist ein Trostbrief.

. . . albeit . . . it wer greate pytie of so mych good corne loste yet sythe

it hathe lyked hym to sende vs suche a chaunce, we muste and ar bounden not onely to be content but also to be glade of his visitacion. He sent vs all that we haue loste and sythe he hathe by syche a chaunce taken yt away ageyne his pleasuer by fulfilled . . . we haue more cause to thanke hym for our losse then for our wynnyng, for his wysedome better seethe what ys good for vs than we do ourselves . . . (R. 174).

More wendet hierin die von Erasmus aufgeführte dritte Methode des Trostes in Fällen zwangsläufig dauerhaften Unglücks an. Erasmus:

Hic philosophorum rationes et praeter caeteros Stoicorum plurimum adiuuabunt, si eiusmodi calamitatem . . . gradum quendam ad maxima commoda iactum esse ostendemus. Solet enim summa virtus, summaque felicitas a durissimis initiis plerumque proficisci: idque exemplis approbabitur, si theologico more eiusmodi tempestatem a superis propitiis immisam dicemus . . . (Oo, 434).

Nicht ohne Grund haben wir hierzu ein Beispiel aus *Mores englischen* Briefen gewählt, um wenigstens an einer Stelle zu zeigen, daß auch muttersprachliche Briefe den Strukturmustern der lateinischen Epistolographie folgen.⁴⁸

Zusammenfassung

Mores (erhaltener) Briefwechsel beginnt lateinisch und endet englisch. Er folgt damit einer in der europäischen Kulturgeschichte wohlvertrauten und im Zusammenhang mit der Aufgliederung des universalen römischen Reiches in eigenständige Nationalstaaten stehenden allgemeinen Tendenz von der universalen Latinitas fort und zur Nationalsprache hin. Teil dieses Prozesses bildet die auch bei More zu beobachtende rhetorische Systematisierung des englischen Briefs in Anlehnung an lateinische Muster. Neben der Wahrung bestimmter Regeln der mittelalterlichen *Artes dictandi* bemühen sich *Mores* lateinische Briefe immer wieder auch um eine direkte *imitatio* antiker Vorbilder. Schließlich offenbart ihr Briefwechsel auch die Seelenverwandtschaft dieses Freundespaars, nicht allein dadurch, daß die mit Erasmus gewechselten Schreiben das größte Konvolut in *Mores* gesamter Korrespondenz darstellen, sondern auch in zahlreichen formalen wie gedanklichen Übereinstimmungen.

Dennoch bleibt es riskant, aus beobachteten Gleichartigkeiten auf *direkte* Abhängigkeiten schließen zu wollen. Jeder Komparatist kennt das Problem. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang der "Hochverratsprozeß" gegen More.⁴⁹ Einer der Anklagepunkte⁵⁰ lautete auf Verschwörung mit Bischof Fisher. Er stützte sich darauf, sie beide hätten das Suprematsgesetz⁵¹ mit einem "zweischneidigen Schwert" verglichen. Mit anderen Worten: behauptete kausale Abhängigkeit wegen beobachteter gleichlautender Formulierung.

Aus dem *Paris News Letter*⁵² wissen wir, wie der erfahrene Jurist More diesem sog. "Beweis" vor Gericht erfolgreich begegnete. Er versicherte, er habe sich mit Fisher nie über diese "Zweischneidigkeit" beraten; wenn, was ihm unbekannt sei, Fisher in gleicher Weise geantwortet habe, so läge das an der Gleichartigkeit ihres Denkens und Studierens. Und wer wollte den Gegenbeweis dafür antreten, daß dies nicht auch für More und Erasmus gilt? More selbst und seine Richter mahnen uns zur Vorsicht.

Anmerkungen

1. Princeton 1947 (zitiert als R. mit Nummer des Briefes). Allens *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, Oxford 1906–58, wird zitiert als A. mit Nummer.
2. New Haven and London 1961 u.ö.
3. (Neue Beiträge zur englischen Philologie, 5), Münster i.W. 1966 (zitiert als NB mit Nummer des Briefes).
4. *Moreana* (Angers), 15/16, 1967, 241–47; 87/88, 1983, 35–42.
5. Da einige Briefe allein in Thomas Stapletons *Tres Thomae*, Duaci 1588, nur als *Exzerpte* überliefert sind, ist nicht immer eindeutig, ob sie aus ein und demselben oder aus verschiedenen Briefen stammen.
6. Meine Zusammenstellungen, "Sir Thomas More: A Revised Calendar of His Correspondence" und "A Checklist of Lost Letters," werden demnächst in der Zeitschrift *Moreana* (Angers) erscheinen.
7. Vgl. meine "Briefe der Freundschaft: Erasmus von Rotterdam und Thomas More," in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, N.F. 24, 1983, 29 ff.; F. J. Worstbrock (Hg.), *Der Brief im Zeitalter der Renaissance* (Mitteilung IX der Kommission für Humanismusforschung), Weinheim 1983.
8. 26 H.VIII, c. 23, aufgehoben durch Statute Law (Repeals) Act 1977.
9. Vgl. meine Rekonstruktion, "The Process Against Sir Thomas More," in: *Law Quarterly Review*, 99, 1983, 113 ff.
10. Vgl. A. Ungnad, *Babylonische Briefe aus der Zeit der Hammurabi-Dynastie*, in: *Vorderasiatische Bibliothek*, 6, 1914, passim.
11. H. Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre*, Berlin ⁴1958, II, I, 2.
12. Vgl. E. J. Polak, *A textual study of J. de Dinant's 'Summa Dictaminis'*, Genève 1975; der Freundlichkeit des Editors schulde ich Dank.
13. Wir müssen uns auf eine typisiert-vereinfachte Struktur beschränken; für detailliertere Informationen vgl. meine Einführung in NB, xiii ff.; J. J. Murphy, "Alberic of Monte Cassino: Father of the Medieval 'Ars Dictaminis'," in: *American Benedictine Review*, 22, 1971, 129 ff.
14. Ideen- und wortgeschichtlich delikater sind die kirchlichen Ursprünge des Wortes "Diktator."
15. München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. lat. Mon. 14784, fols. 3–15; Teilabdruck in Ludwig Rockingers *Briefsteller und formelbücher des elften bis vierzehnten Jahrhunderts* (Quellen und Erörterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte, 9), München 1863–1864 (reprint New York, 1961), I, 9–28.
16. Editio princeps: Paris (Badius Ascensius), 1506. Moderne kritische Edition von

Craig R. Thompson als Bd. III, 1 der Yale Edition of the Complete Works of St. Thomas More, New Haven and London 1974.

17. Von David Knowles (*Religious Orders in England*, I, Cambridge 1959, 469) als der Kartäuser John Batmanson identifiziert.

18. *Die Antike in den Epigrammen und Briefen Sir Thomas Mores* (Beiträge zur englischen und amerikanischen Literatur, 1, hgg. von Franz H. Link und Hubertus Schulte Herbrüggen), Paderborn 1984; ihr ist meine nachfolgende Würdigung verpflichtet.

19. Vgl. H. Koskeniemi, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, ser. B, tom. 102.2). Helsinki 1956; K. Schraede, *Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik*, in: *Zetemata*, 48 (1970).

20. Baumann (p. 166, Anm. 11) verweist auf R. 16/A. 388; R. 26/A. 481; R. 30/A. 502; R. 88/A. 1090; R. 148/A. 1770.

21. So etwa R. 43, 63, 108, 128.

22. R. 106, 135.

23. So beispielsweise in R. 3 an John Colet, R. 48 an Edward Lee, R. 65 an Guillaume Budé, R. 135 und 163 an Frans Cranevelt, R. 166 = NB 182^B an Johannes Cochlaeus, R. 180 an Konrad Goclenius.

24. Baumann, 100 ff., 105 ff., 166.

25. More verlangt von seinen Kindern: "Nunc expecto a singulis in singulos dies epistolas" (R. 107).

26. An Bischof Tunstall schreibt More: "Quantum omnes literae, vir dignissime, mihi sunt iucundae quae perferuntur abs te, tamen quas scripsisti proxime fuerunt longe iucundissimae . . ." (R. 28).

27. Vgl. Mores Briefe an seine Tochter Margaret, R. 108, 128.

28. "Liberet, mea Margareta, mihi diu tecum his de rebus colloqui . . . multo minus suauem quam hoc colloquium tecum." (R. 70).

29. "Pertvilit tandem Petrus cocles, Erasme charissime, tuam Egidiique nostri diu expetitas effigies . . ." (R. 46/A. 683).

30. R. 40/A. 601.

31. In seinem ersten erhaltenen Brief an More schreibt Erasmus: "Vix vllis literis consequi queam quibus diris huius tabellarii caput deuouerim, cuius vel indiligentia vel perfidia factum arbitror vt expectatissimis Mori mei literis fuerim frustratus." (R. 1/A. 114).

32. Vgl. R. W. Chambers, *Thomas More*, London, 1935, 38.

33. Eine Studie über die Bibel in Mores Briefen fehlt. Vgl. Germain Marc'hadour, *Thomas More et la Bible* (De Pétrarque à Descartes, 20), Paris 1969; ders., *The Bible in the Works of Thomas More*, 5 Bde., Nieuwkoop 1969.

34. Baumann, 167.

35. Ebd., und 174 ff. (Appendix).

36. Baumann (167) bezieht sich auf eine briefliche Bitte William Gonells vom Dezember 1514 an Henry Gold, ihm ein Exemplar ("copy") der Briefe Ciceros zu senden, "as More wants to use it."

37. A. 71 vom März? 1498 aus Paris an Robert Fisher; A. 115 vom November 1499 aus Oxford an seinen Mäzen, Lord Montjoy. Genau dazwischen liegt Erasmus' erster — erhaltener — Brief an More, A. 114/ R. 1.

38. Editio princeps von Matthias Mahler, Erfurt, 1520; im gleichen Jahre ebenfalls von Johann Schöffner in Mainz.

39. *Libellus de conscribendis epistolis*.

40. Kritische Edition von Jean-Claude Margolin in: *Opera omnia Desiderii Erasmi Rotterodami*, I, 2, Amsterdam 1971, 153–579; zitiert als Oo.

41. Ihre Freundschaft begann mit Erasmus' erstem Besuch auf der Insel (1498/99) und verband sie bis zum Tode.
42. Mit 49 (erhaltenen) gewechselten Briefen nimmt Erasmus an Zahl die Spitzenstellung unter Mores Korrespondenzpartnern ein.
43. Beispielsweise ihre gemeinsamen Übersetzungen der Dialoge Lukians.
44. Vgl. K. Smolak's Einführung in: *Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften*, ed. Werner Welzig, VIII, Darmstadt, 1980, XLI.
45. R. 15 an Dorp, R. 83 an einen Mönch, R. 148 an Bugenhagen.
46. R. 86 an Brie, R. 190 an Frith.
47. R. 87/A. 1087.
48. Vgl. meine Einführung zu NB, xxxviii (Literatur!).
49. Zu Mores Prozess siehe Anm. 9.
50. Mores Anklageschrift in Nicholas Harpsfields *Life of Moore*, ed. E. V. Hitchcock (Early English Text Society, 186), London 1932 etc., 272.
51. 26 H.VIII, c.1.
52. Ein handschriftlich innert 14 Tagen in Paris verbreiteter Bericht über Mores Prozess und Hinrichtung, Text in Harpsfield, a.a.O., 258 ff.

The Latin Grammar of Philipp Melanchthon

Kristian Jensen

During the course of the fifteenth century the Latin language was increasingly recognized as an historical phenomenon which had gone through various phases. Accompanying this awareness was a growing interest in understanding the nature of classical Latin. Laurentius Valla's *Elegantiarum libri* illustrates the achievement of the early Humanists in this field. His work was an important source of inspiration for the succeeding generations. It became more or less de rigueur to mention his name when some specific Latin construction was under discussion.

The Humanists also took an especial interest in education: naturally they wanted to impart their new philological knowledge to their pupils, the future administrators, secretaries, notaries and so on. By the end of the century even the Latin of the notaries was noticeably influenced by the newly discovered classical language, and they by no means represent the most accomplished Latin writers of the period.

The Humanists did manage, in other words, to change the common use of Latin. Therefore, it might come as a surprise that the Humanists' contribution to the grammatical text-book as a genre was not great. The Italian Humanist grammars were neither structurally nor in detail much different from their late medieval predecessors. Much of the newly acquired knowledge of classical Latin could not be presented within the traditional framework. Thus, for instance, Perottus found no room in his grammar proper for the description of a crucial construction as the accusative with the infinitive.¹ He mentions it in an unsystematic appendix on letter writing, where we also find his other Humanist observations on Latin construction.

The Humanists developed no new approach to grammatical description, perhaps because they were averse to any kind of theoretical approach, which could confuse grammar with philosophy and thus encumber the learner with complicated concepts which brought him no closer to mastering classical Latin usage. As I see it, the main problem facing the Humanist grammarians was

how to describe classical Latin usage with a terminology and a general approach which had been created for a somewhat different purpose.

Philipp Melanchthon's Latin grammar originally appeared as two separate works. The section traditionally known as *etymologia* first appeared in Hagenau in 1525 under the name of *Grammatica Latina*, without the permission of the author.² The year after, it was printed again in a revised and authorised edition, yet again, in Hagenau. The syntax was first printed in Hagenau in 1526. Bindseil, in his edition of Melanchthon's grammars has provided an all but exhaustive list of the editions of these two works.³ They amount to a total of 248 and thus compare well with the other spectacular success in sixteenth-century grammar, Lily's Latin Grammar, which although it remained in use well into the nineteenth century, ran to only about 160 editions. Melanchthon's grammars were in use for a more limited period. His name appeared with much reduced frequency on the titlepages of Latin grammars already by the end of the seventeenth century. The last edition before Bindseil's critical edition of 1854 appeared in 1757 in Leipzig.

Melanchthon's grammatical works were so widely used and recognized as an authority that in the Lutheran countries it practically amounted to heresy to admit deviation from them. As late as 1624 in Denmark an explicitly un-Melanchthonian grammar caused a scandal involving not only the university, but also the King's Council and even Christian IV himself.⁴ Quite often, however, Melanchthon was merely a name put on the titlepage of a book to bestow authority on a work which bore only a vague resemblance to the original. Like "Donatus" it came to mean simply elementary grammar. This process of changing the text began quite early. Already in 1540 a revised version of the works was published in Frankfurt, edited by a friend of Melanchthon, Micyllus.⁵ A revision of the syntax was published separately in 1538.⁶ For the present study, I have used Bindseil's edition which is based on the 1526 editions.

With a few exceptions Humanist grammatical textbooks were meant for primary education, and there is no doubt that Melanchthon's was as well.⁷ It was meant to be a teacher's copy, presumably to be learnt by heart by the pupils who had to repeat what the teacher read out loud. Melanchthon's *Sächisches Visitationsbuch* from 1527 gives a good impression of how the grammar was meant to be used in the schools.⁸ In the grammar itself we, here and there, find what could be described as stage directions, meant for the teacher only, for instance in the syntax: *Sunt autem admonendi pueri, non omnium nominum accusatiuos promiscue omnibus actiuis subici posse, sed habendam esse rationem φράσεως.*⁹ In a late medieval school book we find the following dialogue: *Es tu scholaris? Sum. Quid legis? Non lego, sed audio.*¹⁰ Practice had not changed in the Humanist classroom.

The existence of pirate editions of the grammars gives yet another part of the picture. It was read out so slowly that the pupils could copy down word for word what the master said. This manner of teaching, although attacked

by pedagogues later in the century,¹¹ was widespread, and explains why we have so many works that consist of pupils' notes, both from school and university level: Ramus, Buccaferrea, and Pomponatius, for instance.

It is clear that Melanchthon had some pedagogical intention with his book and that he thought this to be of greater importance than the scholarly discussions of the nature of various grammatical phenomena. In a sense he is a very radical Humanist educator here. If a formulation made it easy for a schoolboy to acquire good Latin usage, it was of secondary importance whether the definitions were theoretically tenable. For instance, under the discussion of the gerunds he distinguished between an active form that is close to the infinitive and a passive form that is close to the participle. This is basically our modern distinction, which is pedagogically useful, but is presumably far too schematic to account fully for the actual Latin usage. Melanchthon was aware of this and simply said: *Mihi ad puerilem captum plus facere uidetur eorum sententia qui gerundia ea demum uocant quæ sui uerbi casus regunt, ut salutandi amicos.*¹² This might appear similar to Aldus Manutius's approach when he discussed the gerund.¹³ He claimed to use the approach outlined by Valla, which is indeed likely.¹⁴ Perottus also knew it and tried, unsuccessfully to incorporate it into his grammar. Aldus, however, said that Valla's approach, notwithstanding its correctness, was unsuitable for school purposes. Consequently he stuck to the inconsistent passages provided in various parts of Priscian. His attitude is, therefore, after all, not similar to Melanchthon's. The latter deviated from tradition in order to provide the most useful description. Aldus, on the other hand, repeated a description which he himself knew to be inadequate, basically because he lacked the courage to change what was recognized as the established truth.

Melanchthon's pedagogical attitude is presumably to be detected in most of his definitions. They are akin to the traditional ones, but they are so abbreviated and so unphilosophical that they must have made every *grammaticus philosophicus* blanch. The most outrageous example is perhaps the definition of the noun: *Nomen est pars orationis quæ rem significat non actionem.*¹⁵ Indeed in the Frankfurt edition from 1546 *actionem* was changed into *agere aliquid aut pati.*¹⁶ It must have been very provocative, and Melanchthon will, of course, have known all the possible arguments against it.

The two works of Melanchthon's are clearly related to fifteenth-century grammar, and if one compares it with Italian Humanist grammatical efforts from Guarino to Sulpitius, one will recognize the structure of his works in many points. There is indeed no reason why one should not assume that Melanchthon knew the widely distributed works of, for instance, Perottus and Sulpitius.¹⁷ Valla is often mentioned, albeit often polemically.¹⁸

Initially we find the well-known *partes grammaticæ*: *orthographia, prosodia, etymologia, syntaxis*. Orthography is done away with very quickly in a few sentences. This was to be learned through practice: *cætera docebit usus, artium magister.*

Prosody, originally printed as an appendix to the syntax, was given a separate work.¹⁹ The whole book called *Grammatica* is thus dedicated to *etymologia*. It discusses the *partes orationis* in the order of Donatus without defining the term. Nor are *uox* and *littera* defined, as it was otherwise normally done in elementary grammars.²⁰ We do not find any etymological explanation of the terminology either. Melanchthon sticks strictly to his purpose.

The noun has also its accidents in the order of Donatus, but Melanchthon leaves out *qualitas* and in the first edition also *numerus*.²¹ The adjective/substantive distinction is dealt with first, not as part of the species of the noun as it traditionally was. It is probably taken first because it is the most important distinction. We find a rather untraditional but very pedagogical description of the difference: *Substantiuum cui non potest addi Man, Weib, Ding, ut campus. Adiectiuum cui addi potest Man, Weib, Ding, ut albus uir, alba mulier, album pecus*. He neither attempts to establish an ontological distinction, nor to make the possible forms of *hic* differentiate, as it was often done in Italy in the late medieval period and also by the Humanists.²²

Under the pronoun Melanchthon also discusses the article. He of course considers it un-Latin, but since it exists in German it poses a didactic problem: *articulatum est: Ich hab dem man das gelt gegeben, ἔδωκα τῷ ἀνδρὶ τὸ ἀργύριον. Id Latine non recte uertat: dedi huic uiro hanc pecuniam. . . . Hæc committo fidelibus præceptoribus ut copiosius explicent*.²³ The procedure might seem more medieval than Humanist, but it is sensible and the purpose is to achieve non-medieval Latin.

The definition of the verb is once again meager, a very abbreviated version of Donatus: *Verbum est uox significans agere aut pati. . .*²⁴ This very down-to-earth un-philosophical attitude is even clearer in the following specification: *Pueri diserte obseruent discrimen nominis ac uerbi. Nomen rerum nomenclaturam continet. Verbum actionem et passionem cum discriminibus temporum et personarum*.

Also, the definition of the participle has a solely didactic purpose: *Participium est nomen uerbele significans tempus*.²⁵ Melanchthon cannot have been unaware of the concept of consignification which would have been relevant here. In fact, the definition as it stands hardly makes sense. But introducing a technical term like consignification with its many philosophical implications would be inappropriate here.

Among the consignificantia it seems worth noting that the preposition is defined from its syntactical adverbial function. This is one of the rare occasions where the newly acquired knowledge of classical Latin substantially changed the definition of a part of speech: *præpositio est propemodum articulus, uerbo nomen adiungens, quod aliquam facti circumstantiam significat*.²⁶

The syntax is ordered differently from the Italian grammatical works. It is done by *pars orationis*. First we get the syntax of the noun and the pronoun. Without any terminology mentioned we get their *concordantia* and then their *regimen* case by case. Thus the order of Melanchthon's syntax is not that of Al-

exander de Villa Dei and Despauterius either. After each rule we get the exceptions to it, explained as figures, which consequently are not discussed in a concluding chapter as it was traditionally done after Donatus. The didactic advantage of having rules and their exceptions together is obvious. The syntax of the verb follows, still without the traditional terminology of rection being used. The closest we get is *adsciscere*, but the idea of a natural order of words still prevails as a syntactical explanation. We find *præcedere* and *sequi*.

The idea of a natural order of words is medieval. We find it, for instance, in Alexander.²⁷ For Melanchthon, however, this is not as it was for Alexander a guideline for how to write Latin. He is well aware that this sort of rule does not reflect classical usage. In a section of the syntax called *De periodi* he says:

*Orditur sententiam nominatiuus, aut quod uice nominatiui fungitur. Hunc proxime sequitur uerbum finitum, deinde adiicitur obliquus alicubi et aduerbia et adtexunt sæpe plura nomina, præpositiones sæpe aut integra commata, aut uerba singula, coniunctiones. Hunc ordinem uerborum in interpretando utile est a pueris exigere. . . . Ego uero in sermone non requiro hanc puerilem structuram, in quo ueterum consuetudinem imitari compositio debet. Sed in interpretando censeo adiuuari infirma puerorum ingenia, si ad hunc modum quem præscripsi uocabula sigillatim enumerentur.*²⁸

Melanchthon cannot say more clearly that he used this medieval feature only as a didactic device, to make it clearer to German schoolboys what was going on in Latin syntax. Medieval and Renaissance grammar has often been accused of not paying any attention of the need to teach Latin as a foreign language. This is of course true to some extent, but they frequently worked with circumlocutions and models for translating the vernacular idiom into Latin, in order to facilitate the understanding of Latin syntax. Melanchthon uses this device with particular circumspection.

Before leaving Melanchthon, one should note that he gives a brief description of the accusative with the infinitive in the grammar itself, a clear description of the usage of cases after the comparatives and the superlatives, and even a very short description of the usage of modes in subordinate sentences.²⁹

Thus, to conclude, Melanchthon is more radical than his Humanist Italian predecessors in adapting his grammatical doctrines to his didactic purposes: that of giving rapid instruction in the writing of good Latin. He is little restrained by the traditional formulations, and obviously does not care what philosophical problems grammatical definitions might give rise to. On the other hand, it must be admitted that his complete refusal to use a technical vocabulary and his brevity in certain places makes it very difficult to understand what he was actually getting at. An example of this is the nominal rection of the genitive. Melanchthon's rule is: *Substantiuum cum substantiuo genitiuo casu iungitur*.³⁰ Janus Dionysius Jersinus, the bishop of Ribe, who canvassed for the adoption of the vernacular in explaining Latin grammar and for abandoning

mindless memorising, tells us how he learnt this grammatical rule, but was unable to grasp from it which of the two nouns should be put in the genitive. He was therefore beaten up daily by his teacher until he was sent to a better school where the teacher had the wit to explain in his vernacular Danish what the rule meant.³¹

As we have seen from his remarks to the teacher in the book, Melanchthon expected the teachers to be intelligent. That could, however, by no means be taken for granted, and in several places it is a serious drawback that rules are so short that they are incomprehensible without further elucidation. Generally, however, Melanchthon pursues his didactic aim with an outstanding single-mindedness and proves himself worthy of the title *praeceptor Germaniæ* even when dealing with a subject which had been unwieldy in the hands of many other great *praeceptores*. Compared with contemporary elementary grammars his work seems to be a good bid at how a Humanist introduction to classical Latin should be.

Bodleian Library

Notes

1. *Grammatica Latina*; MS, Rome; Biblioteca apostolica; Vat. Lat. 6737; fols. 1-42 (dat.: 1468). For a brief description of the MS cf. G. Mercati "Per la cronologia della vita e degli scritti di Niccolò Perotti" *Studi e testi*, 44 (1925). On Perottus's grammar see in particular W. Keith Percival, "The Place of the Rudimenta Grammatices in the History of Latin Grammar" *Respublica Litterarum* 4 (1981): 233-64.

2. *Opera quæ supersunt omnia*, ed. H. E. Bindseil, 28 vols. Halle an der Sale, 1834-1859. The grammars are in vol. 20. Cf. here Bindseil's introduction, cols. 193-94.

3. *Ibid.*, cols. 195-243, 338-47.

4. Cf. S. M. Gjellerup, *Jens Dinesen Jersin*, 2 vols. (1868-1870); here vol. 1, p. 69 ff.

5. Ph. Melanchthon, *Grammatica Latina* (Frankfurt, 1540). The changes mainly consist in an increased number of classical quotations and references.

6. *Syntaxis . . . nunc locupletata ut est ad usum scholarum accomodatior* (Cologne, 1538).

7. Notably Curius Pasius Lancilottus, *De litteratura non uulgari libri* (Ferrara, 1504); Thomas Linacre, *De emendata structura Latini sermonis*, (London, 1524).

8. Cols. 90-96 in vol. 26 of the *Opera omnia*. The Latin version, *Instructio uisitationis Saxonica* (Copenhagen, 1538) is even more explicit about the use of the grammar in the classroom.

9. *Opera*, vol. 20, col. 357.

10. J. J. Baebler, *Beiträge zu einer Geschichte der lateinischen Grammatik im Mittelalter*, Halle an der Sale (1885), contains an edition of the MS pp. 189-96; here p. 192.

11. Thus in his *Grammatica Latina* (Copenhagen, 1578), in the preface Nicolaus Kraegius says that it is a waste of expensive paper, for the pupils never read their notes again, but sold the paper to scrap-dealers.

12. *Opera*, vol. 20, col. 362.
13. Aldus Manutius *Institutionum grammaticarum libri quattuor* (Venice, 1514), fol. N 2r: *Grammatici certant et adhuc sub iudice lis est . . . non me latet quid Laurentius et alii senserint, quod nunc ne confundamus pueros prætermittimus. In fragmentis enim mihi cum illis erit hac de re certamen.*
14. I have used *Elegantiarum libri sex* (Venice, 1536); here book 1, cap. 27.
15. *Opera*, vol. 20, col. 246.
16. Cf. Bindseil's apparatus in loc.
17. Sulpitius Verulanus *Opus grammaticum* was often printed. It is very similar to both Perottus's and Aldus's grammars.
18. E.g., *Opera*, vol. 20, cols. 297, 301, 357, 362.
19. *Ibid.*, cols. 375–76.
20. Cf. e.g., Perottus as n. 1, fol. 1r sqq.
21. Cf. e.g., Perottus as n. 1, fol. 4v.
22. Bindseil includes *numerus* in his edition.
23. *Opera*, vol. 20, col. 298.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*, col. 324.
26. *Ibid.*, col. 328.
27. Cf. e.g., Alexander de Villa Dei, *Doctrinale* (Venice, 1486 [GWV 997]), fol. g. 2r–v.
28. *Opera*, vol. 20, col. 373.
29. *Ibid.*, col. 360–61; 349–50; 371.
30. *Ibid.*, col. 349.
31. J. D. Jersinus, *Anonymi Betænkninger over systematibus grammaticis*; Copenhagen; Rigsarkivet, Danske Kancelli, B164, XIV, Projekter og Planer (dat.:1622). See also K. Jensen, *Latinskolens dannelse* (Copenhagen, 1982), pp. 131–36.

Ciceronian Influences in Latin Rhetorical Compendia of the 15th Century

James J. Murphy

One of the still unanswered questions about rhetoric in the earliest period of printing—from its origins to A.D. 1500—is whether printing helped to create a new type of rhetoric or whether it simply mass-produced what was already current at the time. A painstaking examination of both the printed books and the pre-printing manuscript tradition of the fifteenth century will no doubt be necessary before it will be possible to make a final judgment on that question, since not enough information is available to make a comparison between pre-Gutenberg and post-Gutenberg rhetoric.

Nevertheless it is now possible to begin work on this problem by making an assessment of the early printed rhetorical works themselves, since they are readily identifiable through a wide variety of cataloguing efforts. The current effort of the British Library to produce a computer-based *Incunabula Short-title Catalog*, for example, will when completed provide a world-wide union catalogue of books and other materials printed up to the year 1500. This British Library *ISTC* will thus gather into one machine-readable data base the information now scattered in numerous special printed catalogues, and will greatly facilitate the identification of early printed rhetorical works not already known; however, there is at present no equivalent resource for fifteenth-century manuscripts, despite the heroic efforts of Paul O. Kristeller and others.

One of many possible ways to begin an assessment of early printed rhetoric is by tracing the influence of a given author on a number of fifteenth-century works. The following essay therefore concentrates on a major rhetorical author—Marcus Tullius Cicero—whose influence might be expected to run through both the manuscript and the print traditions of the fifteenth century. What is learned about his use in print might then be compared to his use in pre-print rhetorical works as we learn more about those earlier treatises.

I

There is no doubt that Cicero was a popular author during the first half century of printing. There were a total of 332 separate editions of his various works between 1465 and 1500. To put this number in perspective, it can be compared with the total number of editions of Aristotle's works in the same period: Aristotle had 154 editions compared to Cicero's 332, or only half as many.¹

All of Cicero's seven rhetorical works were printed early: his *De oratore* came first of all in 1465, published at Italy's first press in Subiaco; then came the *Brutus* and *Orator*, separately, in 1469. *De inventione* appeared in 1470, the same year as the first edition of Quintilian's *Institutio oratoria*; also in 1470 came the *Rhetorica ad Herennium*, then generally believed to be Cicero's, which was to have eleven more editions in the next half dozen years. Cicero's *Topica* and his *Partitiones oratoria* were each published in 1472. All of Cicero's major rhetorical works, then, were published within the first two decades from the beginning of printing; the only work not printed by 1472 was the brief *De optimo genere oratorum*, which came out in 1485.²

Moreover, the ancient commentary of Victorinus on Cicero's *De inventione* was printed in 1474, and had five more editions by 1500, making still another Ciceronian text version available to fifteenth-century readers.³ Boethius's *In Topica Ciceronis* came out in 1484, and his *De differentiis topicis* — comparing Cicero's topics with those of Aristotle — was published in the same year. Clearly, Cicero's rhetoric was readily available. In fact there were also several vernacular renderings before 1500. The first Italian-language rhetorical work to be printed (in 1472) was the *Fiore di Rettorica* (also known as *Rettorica nuovo di Tullio*) of Galeotto or Guidotto da Bologna, not an original work of the fifteenth century but rather the printing of a medieval paraphrase of the *Rhetorica ad Herennium*, written about 1266.⁴ A Castilian rendering of the *ad Herennium* was composed in 1427 by Enrique de Villena; however this work, now lost, did not reach print. Another index of Ciceronian popularity is to be found in the Hebrew-language rhetorical text of Messer Judah Leon, printed in 1475–1476 and recently edited with translation by Isaac Rabinowitz as *The Book of the Honeycomb's Flow*; here the basic rhetorical doctrine, the rhetorical doctrine, is simply assumed to be that of Cicero.⁵

Another clue to the popularity of things Ciceronian is the frequency with which his orations and letters were printed during the period up to 1500. The first *orationes* were published in 1470 — the *Phillipics* first — and then there were a total of 32 editions of various orations up to 1500. Cicero's *Epistolae ad familiares* first appeared in 1467, with four more editions to 1500. Meanwhile Cicero's philosophical works came as rapidly into print, with his *De officiis* (On Duty) and his *De senectute* (On Old Age) being the most popular.

By comparison the *Rhetorica* of Aristotle received far less attention. It first

appeared in print in the Latin version of George of Trebizond in 1475, then in 1481 two medieval Latin translations were published—one of Hermanus Allemanus and one of William of Moerbeke, the second being accompanied by the thirteenth-century commentary of Aegidius Romanus. The Greek text did not appear until Aldus Manutius published the *Opera omnia* of Aristotle in Venice (1495–1498).⁶

If, then, we take the term “Ciceronian” to mean the entire intellectual reputation of a widely published ancient rhetorician, orator, letter writer and philosopher, the task of assessing his entire influence must be an immense undertaking, worthy of a whole book or set of books, and certainly not capable of being covered in a short essay.

But in point of fact there is one particular kind of influence that can be traced quite directly, and in short compass. And in turn it may provide an index to the general reputation of Cicero. This one area is the use of Ciceronian ideas by fifteenth-century writers who tried to compose comprehensive treatments of the whole subject of rhetoric—that is, authors of *Compendia*. More than eighty original rhetorical works were printed up to the year 1500—original, that is, in the sense that they were written during this period and printed shortly after their composition.⁷ Of this total, perhaps one third deal with letter-writing, and here the Ciceronian influence is strong. Another large group can best be described as ancillary works—collections of *exordia*, lists of figures and tropes, dialogues about rhetorical issues, commentaries on various works, treatises on *memoria*, and the like; here too the Ciceronian element is strong. Some of these ancillary books provide an interesting view of current issues in rhetorical scholarship, as in the case of Gasparino Barzizza whose *Summa praeceptorum* takes up thirty questions dealing with *compositio* and answers them from Ciceronian doctrine,⁸ and also in the case of Mattheus Colacius whose *Oratoris fini quorundam contradictiones* sets up pairs of opposing statements and then resolves them from a basically Ciceronian point of view.⁹ The *Ducenta problemata in totidem Quintilian* of Raphaelus Regius takes a similar approach.¹⁰ All of these ancillary works simply assume a general knowledge of Ciceronian rhetoric on the part of their readers.

II

A number of these 80 or so original fifteenth-century rhetorical treatises, however, can be classed as true *compendia*. All but two are in Latin, the exceptions being the German-language *Spiegel der waren Rhetoric* (Mirror of True Rhetoric) of Friedrich Reiderer published at Freiburg im Breisgau in 1492 or 1493, and the *Formulare und Teutsch rethorica* (Formulary and German Rhetoric) of Heinrich Gessler published at Augsburg in 1483.¹¹ (There are no other vernacular compendia of the period, though some of the French-language titles

could mislead a casual reader into believing otherwise; Jean Molinet's *L'art de rhétorique vulgaire* [Paris, 1493], for instance, deals with poetry as a species of music and thus belongs in the poetic tradition of the *rhétorique seconde* rather than traditional rhetoric.¹²)

Some of these Latin compendia are fairly short. The anonymous *Ars oratoria*, which may have had its first edition in the 1450's within a few years of the Gutenberg Bible, is only 28 pages long. It treats the three genera of oratory—deliberative, judicial, and epideictic—with sample speeches of Cicero, marked to show how he uses different types of argumentation for each of the genres. It concludes with the comment that if Quintilian and Plutarch were to be believed, Greek oratory was superior to Roman—but then goes on to say that Cicero's oratory proves them both wrong.¹³

Conrad Celtus Protocius needs only 46 pages to provide his *Epitoma in utramque Ciceronis rhetoricam, cum arte memorativa nova, et modo epistolandi utilissimo* (Ingolstadt, 1492). Jakob Locher uses only 34 pages for his *Epithoma rhetorices in Marcum Ciceronem et fabium Quintilianum*, printed at Freiburg im Breisgau in 1496. He writes, he says, *Succinctus breviusque* for the sake of the reader's memory. He uses some charts for compression; his definitions of terms are from the *Rhetorica ad Herennium*, though he also cites Terence, Gorgias, Isocrates, Theodorus of Gaza, and Virgil as well as Cicero. Antonius Mancinellus uses only fourteen pages in his *De oratore brachylogia* (Rome, 1477) to cover all five parts of rhetoric and still have space for a disquisition on the Julian calendar; however, he does warn that all this knowledge is useless without practice—*sine assiduitate dicendi*. Incidentally Mancinellus among his many other works wrote not only a commentary on the *Rhetorica ad Herennium*, but an essay supporting Cicero as its author. The fact that his *Rhetoricen ad Herennium esse Ciceronis* appeared as late as 1494 indicates that the issue of authorship was still alive almost half a century after its first challenge by Lorenzo Valla and others; Raphael Regius, professor of Greek, Latin, and Rhetoric at the University of Padua, addressed the same issue in 1492 in his own essay, *Utrum ars rhetorica ad Herennium falso Ciceronis inscribatur*—but he remains ambivalent as to the answer.¹⁴

But if some of the compendia are brief, there are several major works which are not. They range from the comprehensive to the massive. Any one of them deserves separate and lengthy study, but here there is only space to provide brief descriptions of six of them.

1. Albertus de Eyb (or von Eyb), *Praecepta artis rhetoricae*, which was written about 1459, then included in de Eyb's *Margarita poetica* (1479), a vast *florilegium* of more than 400 pages, which also includes rhetorical works by Gasparino Barzizza and Stephanus Fliscus.¹⁵ The *Praecepta* is often attributed to Aneas Silvius Piccolomenus, later Pope Pius II. Defining rhetoric as a humanistic art, it uses the traditional six parts of an oration (from the *ad Herennium*) to show that three elements of style—*ordo*, *iunctura*, *numerus*—are important in all compositions both written and oral.

2. George of Trebizond (Trapezuntius), *Rhetoricorum libri V* (Venice, 1470), contains Roman rhetoric—five parts, six parts of an oration, etc.—with some Ciceronian orations and Greek examples.¹⁶ *Ad Herennium* is the model. Cicero appears 5 to 10 times on every page, though Trapezuntius warns on his last page that not everything that Cicero writes in his treatises or does in his orations is to be followed; but by studying them, he says, we will learn how to judge for ourselves how to act.
3. Guillaume Fichet, *Rhetorica* (Paris, 1471), has one book on *inventio*, one on *dispositio*, and a third treating *elocutio*, *memoria*, *pronuntiatio*.¹⁷ The main source is Cicero (actually, *ad Herennium*) whom he calls *Latini patere/loqui*, but he also uses Quintilian, other writers, and Cicero's speeches. Ostensibly based on his lectures at the University of Paris, Fichet's book of nearly 400 pages is broken up into a long series of definitions of terms rather than a continuous sequence of prose.
4. Guillaume Tardif, *Rhetoricae artis ac oratoriae facultatis compendium* (Paris, 1475), fills eighty pages, with a table of the 39 rubrics under which the book is organized.¹⁸ It defines rhetoric as "bene dicendi scientia," and alleges both Cicero and Quintilian as sources. However, the *ad Herennium* is the main source even if Tardif argues that common sense is a better guide to *memoria* than the Ciceronian system of backgrounds and images.
5. The fifth is the longest. In 1484 Johann Koelhoff de Lubeck compiled and published at Cologne what is surely the most comprehensive of the Latin compendia of the period: *Liber novus rhetorice vocatus ars dicendi sive perorandi* (sometimes published anonymously).¹⁹ It has some 600 pages, divided into 16 books with a table of contents that by itself runs to 20 folio pages. It draws on both Cicero and Aristotle, though concentrating on Cicero. Koelhoff stresses that rhetoric is for power, a power stronger than military force because it teaches as it rules. It is an extremely important book, but so far little noted by students of rhetoric.
6. Gullielmus Traversagnus, or William of Saona, *Margarita eloquentiae*, printed by Caxton at Westminster in 1479, by the St. Alban's printer in 1480, was the first rhetorical text printed in England.²⁰ The book is based on the *ad Herennium* but argues that rhetoric is a human analogue of God's language, therefore to be learned and used for divine purposes. The author was an Italian Franciscan humanist then lecturing in the faculty of theology in Cambridge.

All six of these Latin compendia are extremely detailed, and all deserve further study.

III

There are some general conclusions and observations that can be made about these rhetorical treatises, and about what they reveal of the state of rhetoric

in the late fifteenth century. First of all, the Cicero who predominates is actually the Pseudo-Cicero of the *Rhetorica ad Herennium*. It is his set of definitions of terms—*inventio*, *elocutio*, and the like—which show up nearly everywhere, and it is his array of tropes and figures (and, equally important as an index of influence, his *order* of treating them). It is his treatment of *insinuatio* which controls discussions of the *exordium*. The compendia use his treatment of artificial *memoria*—with *loci* and *imagines*. And for invention it is the Pseudo-Cicero's precepts on *status* and the topics of invention, rather than the similar ones from Cicero's *De inventione*; moreover, Cicero's *Topica* is seldom cited. His *De oratore* is not a major source for any of the Latin compendia, though some of the issues raised in that book do appear as *questiones* or problems in some of the ancillary books. Cicero's ideas on language from his *Orator* sometimes appear in discussions of style, mostly, however, reinforcements of cognate notions from the fourth book of the *ad Herennium* are quoted; in point of fact, Quintilian's *Institutio oratoria* is cited more often than *Orator* for that purpose.

This general situation was certainly not due to any general ignorance of Cicero's rhetorical works; all of them were available in manuscript form at least by 1422 with the rediscovery of *De oratore* at Lodi. Traversagnus for example makes a particular point of listing all seven rhetorical works as sources in the opening section of his *Margarita eloquentiae*, even if he does then proceed to model his own book on the *ad Herennium*. Rather, the *ad Herennium* seems for the *compendia* writers a deliberate choice—actually a logical one in that it does handle all five parts of rhetoric in a way most of Cicero's works do not. But Cicero's *Partitiones oratoria*, itself a compendium written for his son Cicero, does cover all five parts and includes some doctrines—especially some concepts of topical invention influenced by Stoic logic—which are rather more sophisticated than those of his youthful *De inventione* (or, for that matter, of the *ad Herennium* itself). The *Partitiones* reflects a lifetime of experience as lawyer and politician. Why was it not chosen? Perhaps the answer lies in the tremendous weight of medieval Ciceronianism, with its massive apparatus of commentaries—John O. Ward has identified some 450 extant manuscripts—a medieval tradition which regularly couples the *De inventione* and the *ad Herennium* and virtually ignores other Ciceronian works.²¹ But if we look to the middle ages for reasons, what then do we make of the influence of humanism? Perhaps the answer is simply that the *Rhetorica ad Herennium* is a practical, well-organized book, one that provides for all aspects of a rhetoric that is usable in everyday life. A practical man, after all, might well prefer to view Cicero's *De oratore* as a book better left to philosophers and students of political science.

There is an interesting corollary to all this in the case of Quintilian's *Institutio oratoria*. The book is clearly well known, meriting at least a mention from virtually every fifteenth-century Latin writer on rhetoric, including many of the epistolographers.²² The Cicero-Quintilian coupling is common, especially in prefaces stressing the traditional values of studying rhetoric. But when it

comes to actual quotations or examples, it is Quintilian-as-rhetorician who is quoted—not Quintilian the educator from Books 1 and 2, or Quintilian the literary idealist from Books 10, 11, and 12. Therefore it is books 3 through 9 which are taken into the compendia, and especially Books 8 and 9 for remarks on the tropes and figures. Again, it seems to be a matter of deliberate choice. At one point Traversagnus says that writing is an excellent preparation for speaking—virtually a paraphrase of Quintilian's aphorism in Book 10 that "speaking makes writing easy, writing makes speaking precise"—but then Traversagnus adds: *ut Cicero ait*. Jakob Locher does the same, but actually quotes *De oratore* instead. Fichet intermingles Quintilian and the *ad Herennium* at times, without acknowledgement. The *Liber novus* does the same.

Perhaps this demonstrates once more that in the fifteenth century the rhetoric regarded as "Ciceronian" is more accurately seen as "Roman"—that is, that the doctrine is regarded as so homogeneous that illustrations of it can be taken from any of the Roman works. In that sense Cicero becomes an example of the Roman rhetoric, not a cause of it or the only expositor of it. In fact Traversagnus says at one point that he is not writing a particular rhetoric but the accepted rhetoric—his book is new, he says, not in announcing any changes in rhetorical doctrine but in explaining the basic rhetoric so his students at Cambridge can understand better the language of God and the uses which God intends for this human rhetoric.²³ For the same reason (the centrality of the rhetorical doctrine), the occasional citation of Victorinus's commentary on the *De inventione* is used for the sake of Victorinus's explications of rhetoric in general, and not because of the popularity of the *De inventione* itself. (It is interesting to note, by the way, that contemporary commentaries are seldom mentioned in the compendia.)

What is striking, though, not only in the compendia but in virtually every other work of the period, is the widespread use of Cicero's *orationes* as examples of both inventional and stylistic doctrines. I have not been able yet to make a systematic listing of the orations used, but my impression is that illustrations are drawn from a very wide range of his speeches, with no single one being dominant. Collections of his orations were of course easily available, with a vigorous manuscript tradition that precedes the advent of printed books. This is quite clear from the printing of excerpts from Ciceronian orations in early works—for example in de Eyb's *Præcepta* of 1459—years before the orations themselves reached print.²⁴

What, then, can we conclude from all this?

There is a consistent pattern to be seen in the *compendia*, whether short or long. It is assumed that there is a central body of rhetorical doctrine, well enunciated and exemplified by Cicero and other Romans. His *Rhetorica ad Herennium* is a good clear statement of the whole doctrine, while his various orations provide excellent examples of those ideas put into practice. Sometimes his letters do the same.

Again and again there is a reiteration of the ancient trilogy of necessities—*praecipua, imitatio, exercitatio*. Cicero is a great giver of precepts, a marvellous model for imitation—but these writers of *compendia* all live in a modern world not an ancient one, so they summarize Cicero so that they can use him.

No doubt Cicero would have approved of that spirit.

University of California, Davis

Notes

1. Details of Ciceronian incunabula may be found in the *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* (Leipzig, 1925-1981), 6:502-683. Aristotle's works are described in 2:551-670.

2. The early printing history of Cicero's rhetorical works, including the *Rhetorica ad Herennium*, may be found in James J. Murphy, *Renaissance Rhetoric: A Short-title Catalog of Works on Rhetorical Theory from the Beginning of Printing to A. D. 1700* (New York, 1981), pp. 72-97.

3. For the text of the Victorinus commentary see Charles Halm, ed., *Rhetores latini minores* (Leipzig, 1863).

4. Edited in the last century as *Il fiore de Rettorica* by V. Nannucci, in *Manuale della letteratura del primo secolo della lingua Italiana*, Vol. 2 (Florence, 1858).

5. *The Book of the Honeycomb's Flow (Sopher Nopheth Suphim)* by Judah Messer Leon, trans. and ed. Isaac Rabinowitz. (Cornell University Press, 1983). The excellent notes provide a useful introduction to the intellectual currents of life in fifteenth century Italy.

6. See F. Edward Cranz, *A Bibliography of Aristotle Editions, 1501-1600* 2nd ed. with addenda and revisions by Charles G. Schmitt (Baden-Baden, 1984).

7. For a discussion of these works, see James J. Murphy, "Rhetoric in the Earliest Days of Printing, 1465-1500," *Quarterly Journal of Speech* 70 (1984): 1-11.

8. Gasparino Barzizza (1359?-1431) was professor at Padua, Ferrara, Milan, and Venice in addition to serving for a time as Apostolic Secretary. His career has been largely neglected by historians of rhetoric despite his numerous treatises and letters. The *Summa praeceptorum* (Paris, c. 1500) is edited by Robert P. Sonkowsky, "A Fifteenth-Century Rhetorical Opusculum," in *Classical and Medieval Studies in Honor of Berthold Louis Ullman*, ed. Charles Henderson Jr. 2 vols. (Rome, 1964), 2:259-81. The text of *De tribus partibus elocutionis ac Summa praeceptorum* appears on pp. 268-76, with a translation of the first part on pp. 277-81. The standard edition of Barzizza's other works remains *Gasparini Barzizzii Bergomatis et Guinifortii filii opera*, ed. Joseph A. Furietti (Rome, 1723).

9. Colacius uses citations from Aristotle as well as from Quintilian and Cicero. His *Oratoris fini quorundam contradictiones* was published at Padua in 1478.

10. *Raphaelis Regii ducenta problemata in totidem Quintiliani oratoriae institutiones depravationes* (Venice, 1492). The two hundred problems are introduced by the phrase "Quid est," as in "Quid est quod Fabius ab Aristotele dissentire videtur: ubi de probatione artificiale inquit?" Regius was also the author of a treatise *De quibusdam Quintiliani locis*, and published an edition of the *Institutio oratoriae* in 1512.

11. For both these works see Helmut Schanze, "Vom Manuscript zum Buch: Zur Problematic der 'Neuen Rhetorik' um 1500 in Deutschland," *Rhetorica* 1, no. 2 (1983):

pp. 61-73; and Murphy, "Rhetoric in the Earliest Years of Printing," p. 8. Also see Eckhard Bernstein, *German Humanism* (Boston, 1983).

12. This text is reprinted as Treatise 5 in Ernest Langlois, *Recueil d'Arts de seconde rhétorique* (Paris, 1905).

13. *Ars oratoria* (Basle, n. d.): Si Quintiliano Plutarchoque credimus, a nemine tam Graecorum quam Latinorum: melius perfectiusve eloquentiam accipe possumus: quam ex ipsis Ciceronis operibus.

14. After rehearsing the arguments of Lorenzo Valla and others, pro and con, Reigius concludes that the issue of authorship may not be critical to the use of so valuable a work: Quisque vero illius opusculi auctor fuit: minime est negligendum.

15. The *Praecepta* had two separate editions (Basle, 1488 and Paris, c. 1495) but as part of the *Margarita poetica* it appeared another fourteen times between 1472 and 1495.

16. An excellent summary of this book, together with details of the author's career, may be found in John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic* (Leiden, 1976).

17. Fichet devotes 58 pages to Invention, 53 to Disposition, and 75 to Style, Memory, and Delivery. The early history of printing in Paris is well described in Jeanne Veyrin-Forerger, *L'Art du livre a l'Imprimerie nationale* (Paris, 1973); some useful details also appear in Elizabeth Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe* (Cambridge University Press, 1979-1980). Eisenstein believes that Fichet hurried his *Rhetorica* into press to compete with George of Trebizond's *Rhetoricorum libri V*.

18. Tardif explains that one would have to read at least 24 books by Cicero and Quintilian to grasp all of rhetoric, so he offers instead his compendium under 39 rubrics; he concludes by noting that there is nothing more to know: Ergo amplius in arte rhetorica ac facultate oratoria (nisi ut deo gratias agam) nichil est. Tardif is also the author of a three-part digest, *Grammatica, elegantia, rhetorica*, (Paris, c. 1480 and Poitiers, 1488).

19. Koelhoff includes a section dealing with the relation of rhetoric to letter-writing and another to rhetoric and poetry (Et sciendum que id quod grece posis dicitur fictio vocatur latine). Another feature of the book is what he calls "ocular description" (ocularis descriptio)—charts and tables which he says can show for the eye what the prose shows for the mind; this is an interesting development six decades before the emergence of Peter Ramus who is credited by some modern scholars as the originator of typographical layout as a means of exposition. The *Liber novus* may in fact prove to be one of the most significant rhetorical texts of the period, especially in its comparative treatments of Aristotelian and Roman theories (e.g., emotion, colores, politics and rhetoric, and so forth).

20. The best study of Traversagnus is that of Giovanni Farris, *Umanesimo e Religione in Lorenzo Guglielmo Traversagni (1425-1505)* (Milan, 1972); Farris provides detailed biographical information as well as an appendix which presents additional Latin texts relating to the *Margarita eloquentiae*. The *Margarita eloquentiae* has now been edited by Farris (Savona, 1976). After leaving Cambridge, Traversagnus wrote at Paris an *Epitome* of the longer book; this has been edited, with excellent notes on both books, by Ronald H. Martin, *The Epitome Margaritae eloquentiae of Laurentius Gulielmus Traversaquis de Saona* (Leeds: Leeds Philosophical and Literary Society, 1986).

21. See John O. Ward, "Renaissance Commentators on Ciceronian Rhetoric" in James J. Murphy, ed., *Renaissance Eloquence: Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric* (University of California Press, 1983), pp. 126-87.

22. There were at least eleven editions of the *Institutio oratoria* between 1470 and 1500, two of them with attached commentaries. By the time of the first full-scale attack on

Quintilian by Peter Ramus (*Rhetoricae distinctiones in Quintilianum*, Paris, 1549) an even one hundred editions appeared. Quintilian was excerpted or abstracted in the incunabular period not only by Raphael Regius and Matthaeus Colacius, as we have already seen, but also by Sulpitius Verulanus. The lack of a comprehensive history of Quintilian's influence in early north Europe leaves a major gap in the cultural history of the period.

23. For example, Traversagnus states in his Prohemium that Saint Augustine, Boethius, and the medieval scholastics all added to the ancient lore of Cicero and other Romans; moreover, he says he finds nothing in Cicero anyway that is not found exemplified in Scriptures. He gives Isidore of Seville equal credit with Cicero, Cato, and Victorinus for a definition of rhetoric.

24. There were 32 editions of Cicero's orations by 1500, beginning with the *Orationes Philippicae* in 1470.

Nicodemus Frischlin's Rhetoric

David Price

Though primarily recognized as a dramatist, Nicodemus Frischlin (1547–1590) was also an educator and a gifted orator. In one of his speeches, the *Oratio de vita rustica*,¹ he drew upon years of rhetorical training to unleash an unusually blustery philippic against the nobility (especially the lesser nobility) of Germany.² As is common in Frischlin's writings, this speech combines laudation and vituperation: it is both a praise of agrarian life and a diatribe against the decadence of the nobility and its brutalization of the peasantry. In an apologetic response to the myriad of enemies this oration created, Frischlin explained that he delivered the speech in his classroom in order to edify his noble students not only in the art of rhetoric, but also the ethics of political responsibility:

Ich hab aber damalen mein Oration in selbigem Puncten gerichtet / zur
Warnung und bestem / den jungen Adelspersonen / wölche bey den
hohen Schulen studieren / und bey denen ein grosse Notturfft / dass sie
von allerhandt Untugenden abgehalten werden.³

Although the speech was intended as an introduction to lectures on Vergil's *Georgics*, this philological subject served as a point of departure for an assessment of societal responsibilities and injustices. This socio-political focus reflects a serious pedagogical philosophy Frischlin espoused: the need to promote education among the nobility in the hope that education of this class could alleviate some of the potential problems of a rigid class-society.

The socio-political didacticism in the *Oratio de vita rustica* owes its form to the ascendancy of Latin political rhetoric in the sixteenth century. In order to understand the impact of Latin rhetoric in the Renaissance, it is important to realize that the Romans frequently viewed rhetoric as a branch of political science. The three canonical types of rhetoric — the deliberative, juridical, and demonstrative forms — usually encompassed prescriptive analyses of the political applications of the language arts. Formal rhetoric assumed special impor-

tance in humanistic education because the *genus iudiciale* provided a basis for eventual study of law, whereas the *genus deliberativum* fulfilled the need for a propaedeutic curriculum for future civil servants and governmental ministers. The third genre, the *genus demonstrativum*, provided a general structure for analyzing issues or personages from the opposite poles of panegyric and vituperation. Guidelines for the genre do not consist solely of directives for the constituents of speeches, but actually focus more attention on aspects to be considered when arguing the merits of a case.⁴

The political orientation of Roman rhetoric had a profound impact on poetics because Renaissance scholars tended to conflate poetics and rhetoric despite universal recognition that these were two distinct disciplines. In particular, the Renaissance concept of imitation fostered the syncretism of rhetoric and poetics. Frischlin wrote extensively about two techniques of imitation: *parodia* and *paraphrasis*. Frischlin's use of *paraphrasis*, an exercise Quintilian advocated, is of special importance to this subject because it entailed recasting prose works as poetry and *vice versa*. Among Frischlin's most carefully composed works are his paraphrases of Horaces' *Sermones* and Persius' *Satyræ* executed in great part as Ciceronian invectives. The Ciceronian recastings illustrate a significant concept: the poetic genre of satire and the rhetorical *genus demonstrativum* can be refracted through imitation in such a way that they become cognate genres.⁵

In his *Oratio de exercitationibus oratoriis et poeticis ad imitationem veterum*, Frischlin organized all types of writing — fiction and non-fiction — into one system as types of *oratio*.⁶ In one interesting corner of this system, he claimed that the poetic genres of elegy, ode, satire, epigram, etc. are subgenres of the rhetorical *genus demonstrativum*. This evaluation of the poetic significance of the *genus demonstrativum* reveals an epideictic approach to literature, and it possesses significance for other genres not mentioned in this category. The transference of the techniques of the *genus demonstrativum* into the realm of poetry compelled the poet virtually by definition of classical Latin rhetoric to look outward to censure or affirm aspects of society. Humanists tended specifically to bind together rhetorical and dramatic studies. Because of the prominence of rhetoric and drama in the humanistic educational reform, the attempt to view the two genres as related phenomena heightened the coherence of humanistic pedagogy. Both disciplines shared the goal of developing communicative skills. Formal rhetoric offered an argumentative framework for presenting views on virtually any topic, whereas performing drama in schools was supposed to enhance verbal skills by increasing vocabulary, improving elocution, and fostering development of a good memory. Such a view of the value of performing drama fostered the increasingly pronounced tendency to rhetoricize dramatic composition.

But a strong tradition of rhetorical interpretation of drama played an important role in this development. Following tendencies found as early as Donatus' commentary on Terence, many Renaissance scholars, preeminent among

whom was Melanchthon, interpreted aspects of Terentian plays as illustrations of the three canonical genres of ancient rhetoric. Often Melanchthon limited his observations to language used in particular scenes, but he viewed Terence's *Andria*, for example, in its entirety as a form of the *genus deliberativum*: "in *Andria* genus orationis deliberativum est. Tota enim fere fabula in eo consistit."⁷ After Melanchthon, many commentaries stressed Terence's importance as a model rhetorician by identifying rhetorical genres and techniques used in his comedies.⁸

Frischlin was heir to this tradition of rhetoricizing dramatic interpretation, but he seems to have noticed one important problem with it: the socio-political function of classical Latin rhetoric could not be documented in interpretations of New Comedy. Frischlin remedied this incompatibility by shifting his focus to the plays of Aristophanes, where indeed the political aspect of rhetoric could have an application in dramatic theory.

In his essays on comedy, composed as introductory material for an Aristophanes edition, Frischlin did not overtly seek to use rhetorical interpretations or classifications; instead, he used the political vocabulary of ancient rhetoric to characterize Aristophanes' works. In the dedicatory epistle to Rudolf II, for example, Frischlin sought to make Aristophanic comedy palatable to the emperor by hailing Aristophanes as a responsible critic of political affairs.⁹

Aristophanes, however, was not especially popular in the sixteenth century and was generally held to be vastly inferior to the writers of New Comedy. To counteract strong prejudices against Aristophanes, Frischlin penned a detailed refutation of the sweeping condemnation of Aristophanic comedy in Plutarch's *Moralia*.¹⁰ By appropriating Plutarch's comparative method, Frischlin demonstrated that the strengths of New Comedy can also be found in Old Comedy. Furthermore, Frischlin identified Aristophanes' concern for the state and his unrelenting attacks on those misguiding society as virtues of Aristophanic comedy not to be found in the plays of Menander. As if to create a symbol for his view of Aristophanes as politicized New Comedy, he transformed the popular Ciceronian mirror simile used to describe the didacticism of Roman comedy. In Frischlin's simile, a political body, and not an individual, looks on the play as if into a mirror. By seeing a reflection of societal ills in the comedies of Aristophanes, a political body, in this case the city of Athens, could mend its state of affairs:

Sed voluit poeta, ut populus Atheniensis, sua suorumque Magistratum turpitudine, in scena, tamquam in speculo conspecta, malum Reipublicae statum emendaret, et ad meliorem frugem, ac saniora consilia animum revocaret.¹¹

In one respect Frischlin's analysis of Aristophanic poetics drew upon rhetorical theory. The governmental function of Aristophanic comedy according

to Frischlin's description conforms to the nature of the rhetorical *genus deliberativum*. The *genus deliberativum* embraced speeches of general civic interest and explicitly included considerations of political policy, precisely the aspect Frischlin praised in Aristophanes. Although the vituperative mode of Aristophanes' attack on political problems assumes qualities of the *genus demonstrativum*, the primary goal of Frischlin's analysis of Aristophanes was to establish Old Comedy as a model for modern writers of comedy so that the political content of Aristophanic comedy could replace the apolitical stuff of New Comedy.

All of Frischlin's major plays entail consideration of serious social or intellectual problems, and frequently reflect a schoolman's interest in juridical and conciliar rhetoric. His critical views, furthermore, are generally expressed in panegyric and vituperative modes. Although the relative proportions of the critical and affirmative vary in his plays, vacillation between satiric and panegyric postures is a basic characteristic of his style. The most vituperative plays are *Phasma* and *Priscianus Vapulans*, the most panegyric are *Frau Wendelgard* and *Hildegardis Magna*, whereas he struck a fairly even balance between the two modes in *Rebecca*, *Susanna*, and *Julius Redivivus*.

Rebecca, Frischlin's first drama, contains several scenes in which conciliar rhetoric is used. Abraham takes council with Eliezer and Isaac, and much of Eliezer's diplomatic mission (the wooing of Rebecca) could also be viewed as an example of this genre. The political content of the conciliar rhetoric focuses on the necessity of education for nobleman as well as the significance of religion for a political marriage. There are also negative examples of conciliar rhetoric in several scenes with Ismael and his debauched cronies. The vast amount of deliberative rhetoric probably resulted from the fact that Frischlin composed *Rebecca* in large part as a parodistic imitation of Terence's *Andria*—the play Melanchthon felt consisted entirely of deliberative rhetoric. The theme of education of the nobility is also developed in the characterizations of Isaac and Ismael. Whereas Abraham praises Isaac's essentially humanistic education, his other son Ismael, at least in Frischlin's play, is an uncouth ogre who has had no education, is not of the proper faith, and spends his waking hours hunting and boozing. The contrast of the ideal/unideal in these two noblemen is not exhausted with the depiction of Ismael as an unlettered reprobate; his worst quality is his grotesque abuse of the peasantry under his sway. Ismael's actions graphically illustrate the potential problem of the Lutheran doctrine of the divine sanctity of the class society. Although Frischlin never opposed this doctrine as codified in Melanchthon's *Loci Communes*, he frequently pitched his political drama as warnings against this danger in the system.

For his next Biblical drama he took up the popular story of Susanna. As evident in Birck's and Frischlin's Latin versions, Susanna offered an ideal opportunity to dramatize juridical rhetoric. In Frischlin's play the prosecuting judge delivers a carefully constructed speech with a beautifully plain *narratio* of the alleged crime. The presiding judge introduces this lengthy set-speech

with an admonishment that the prosecutor use plain attic style: "Dic tu ergo prior, Simeon, et dic omissis vocum ambagibus / More attico."¹² By contrast, Susanna's own defense speech is an emotionally charged statement, wherein her pathos is spent in a lament of injustice on earth. Against the backdrop of the proper use of juridical rhetoric, Frischlin inserted an important sociological factor. The abuse of Susanna is paralleled and even exceeded in a subplot about peasants seeking redress for abominable injustices. The peasants are not only forced to pay bribes to the corrupt judges, they are also told that they cannot get legal redress from the perpetrator of the crime because he is of a higher social status. Thus, Frischlin projected an intensely pessimistic image of corruptness in class-society in order to lend emphasis to his view that the nobility must be educated to meet the political responsibilities of its birthright.

Julius Redivivus, though purportedly composed "in laudem Germaniae," encompasses an assessment of politics and humanistic culture cast largely in the laudatory and critical forms of the *genus demonstrativum*.¹³ The political and cultural issues are bound up inextricably with the problem of the Renaissance cultural imitation, since Frischlin uses the criteria of antiquity—embodied in the resurrected Cicero and Caesar—as an evaluative basis.

The idea for this type of cultural comparison is not original with Frischlin. Since the rediscovery of Tacitus' *Germania* in the fifteenth century, humanists had a heyday comparing ancient and modern Germany.¹⁴ The reception of Tacitus in the Renaissance, however, posed some complex problems for the concept of cultural imitation. Tacitus extolled virtues he ascribed to the German people in order to contrast such basic values as bravery, loyalty, and familial cohesion, with the incipient decay of imperial Rome. Fortunately, literary imitation possessed the important concept of *certamen*, enabling, as it were, imitation and progress to occur simultaneously. Frischlin used the concept of *certamen* in his paradigm of cultural imitation throughout *Julius Redivivus*, where Caesar and Cicero are incessantly exposed to the German manifestation of "translatio imperii" and "translatio artium." According to the ideal of cultural imitation, the greatness of Germany should arise through imitation of the strengths of ancient tradition and avoidance of its weaknesses. Caesar aptly expresses this ideal of *certamen* extended to the realm of politics by praising the Germans for learning from the faults of other nations.¹⁵

Frischlin, however, was aware of problems inherent in a combination of Tacitean praise of old Germany and the Renaissance concept of cultural imitation. Ideally, the Germans would have assumed the strengths of Roman culture, while retaining the virtues of Tacitean Germany. In actuality, numerous parallels are drawn between the decline of Rome and the state of the German Empire. Hermannus, the general in the play and a figure with a very Tacitean view of things, is outraged, for instance, at the import of luxury goods from Savoy. He fears that these luxuries will weaken the moral fiber of the Germans, just as Asian finery had softened the rigor of the ancient Romans.

However, Hermannus is eventually compelled to agree with Mercury's assertion that Germany's problems have arisen from the crapulence and general irresponsibility of the nobility, and not from the influence of foreign cultures:

Equidem Germanos hodie reperias praeclaro loco
 Natos, qui cubitum prius nunquam abeunt quam sint ebrii
 Nec surgunt nisi crapulosi nec quicquam inceptant operum
 Nisi poti (lines 1755–58).

Because the modern Germans have assumed the vices of the ancient Romans, it is clear that the Tacitean critique of Rome has entered into Frischlin's portrayal of the modern Germans. In other words, the paradigm of cultural imitation has opened up a critical perspective.

The political message of *Julius Redivivus* is generated from an attempt to glorify the German *imperium* as the continuation of the Roman Empire. In 2.3, Caesar introduces the topic of the Empire by asking who holds power in Germany. Hermannus' answer confounds him: "Romanus imperator, quem vulgo omnes dicunt Caesarem" (line 897). The confusion and subsequent clarification emphasize the concept of cultural imitation, since Hermannus expresses the view that the *imperium* passed from the Romans to the Germans. Nonetheless, Hermannus' exaltation of the Holy Roman Empire of the German Nation is sharply undercut by the contrast of political reality. He waxes patriotic in his proud description of the ideal of the system and its mythic connection to the Roman *imperium*, but the chaos of the Empire constantly creeps into the play, particularly in the last two acts. In fact, morbid prognoses of catastrophic warfare dominate Act 5. Fearing that impending wars will flood his realm with damned souls, Pluto, the devil, says that Charon should construct two additional ferries in order to be able to handle the heavy traffic. Pluto also mentions the incessant Turkish threat and finally cites numerological predictions that the world will end within five years. In response to this forecast of impending doom, Frischlin portrays the general-prince Hermannus as a heroic figure trying to maintain the strength of Germany during a period of peace. Hermannus tells Cicero and Caesar, both somewhat taken aback by the presence of so much military might, that there is peace for the moment, but preparations for trouble must be made because foreign troops are planning to pass through his country en route to the Netherlands (1.2).

The literary accomplishments of German humanism are embodied in the poet Eobanus Hessus (1488–1540), a figure drawn by Frischlin to represent his notion of the poet's role in society. In a sense, Eobanus seems to exemplify the ethic implicit in "die Kunst geht nach Brot." At three points in the play, authors function as encomiasts for political leaders: Cicero delivers a laudatory introduction of Caesar to Hermannus (lines 327 ff.); Eobanus Hessus reads from his panegyric to the emperor (lines 645 ff.); and Eobanus delivers an encomion to Julius Caesar (lines 1438 ff.). Frischlin clearly felt that it was a poet's

responsibility *ex officio* to commemorate the deeds and accomplishments of rulers. In return, however, the ruler should be willing to support the arts; Caesar expresses the concept of political patronage for the arts rather optimistically: "Immo equidem; nam poetarum ingenia / Semper grata fuere imperatoribus" (lines 1454–55). Nonetheless, it is important to observe that Frischlin carefully formulated the image of the ideal poet in *Julius Redivivus* so that the role of the poet transcends the adulatory function one might associate with the office of a poet laureate. Caesar claims twice in the course of the play that he, as an emperor, doesn't want to hear idle flattery in lieu of the truth. When Allobrox, a French merchant, learns that he is speaking to a king, he says that he is afraid to say another word because he doesn't know the art of flattery: "Je ne puis flatter" (line 1073). Caesar, however, believes that Allobrox' view is based on misconception and strongly urges that one need only speak the truth: "si modo possit verum dicere" (line 1074). Likewise, Caesar responds in the negative when Cicero asks if the former would prefer flattery to frankness.¹⁶ Thus, Caesar projects the ideal ruler who wishes to be told the truth rather than be fed on cajolery.

The ideal for the poet is formulated most lucidly in a passage where Pluto asserts that it is the poet's responsibility to praise faults and censure virtues. The devil's negative definition of the ideal enhances the rhetorical impact of the formulation in a manner similar to litotic emphasis. Pluto has been irked especially by poets who dare to use *παρηγοία* (that is, the practice of speaking truthfully, especially when offering criticism). The devil promises the worst for these free-speaking poets who work against Satan's influence in the world:

Ego poetas volo adulari, assentari civibus nostris,
 Volo laudare illos culpanda et rursus culpae laudanda.
 Hoc si faxint poetae, praemium a nobis merebuntur
 Et grati erunt deinceps Satanici consortibus regni.
 Sin pergant veritatem effari et allatrare virtutes
 Plutonis et increpare meorum flagitia servorum,
 Faxo, ut vicissim vires experiantur nunc meas isti
 Παρησιαζοντες poetae (lines 1841–48).

Frischlin's statement "volo laudare illos (sc. poetas) culpanda et rursus culpae laudanda" is a programmatic espousal of the literary theory grounded in the rhetoricization of poetics. The socio-political focus of the rhetorical *genus demonstrativum* becomes the basis of poetic composition. As can be seen in *Julius Redivivus* and all of his dramas, the poetic ideal has become thoroughly politicized, but has not declined to an exclusively panegyric function.

Frischlin knew *παρηγοία* as a figure of thought in Roman rhetoric. In the *Rhetorica ad Herennium* a long passage is devoted to the figure of *παρηγοία*, or *licentia*, as it was translated into Latin.¹⁷ The author of the *Rhetorica ad Herennium* emphasized the value of remonstrative *licentia*, but also advised orators

to palliate the sharpness of *oratio παρρησία* by conjoining to it some words of praise. Frischlin took this rhetorical figure very seriously, and one could view his entire corpus as being anchored on the principle of the responsible, politically conscious poet exercising *παρρησία*.

In all of his plays, Frischlin lapses into rhetorical posturing along the lines of the *genus demonstrativum*, and in some of his plays he provided examples of juridical (see *Susanna*) and deliberative rhetoric (see *Rebecca* and *Hildegardis Magna*). Yet, the rhetorical approach to literature was ultimately important for Frischlin because it enabled him to foist the political consciousness of rhetorical studies onto poetry. Frischlin's writing on rhetoric, his analysis of Aristophanic comedy, and his own plays indicate this beyond doubt. We can conclude that Frischlin's epideictic approach to poetry fostered the socio-political pungency of many of his works, but also, unlike the typical satiric poet, enabled him to write political poetry in the form of panegyric. Without living a contradiction, Frischlin was a satirist and a panegyricist. Nonetheless, the frequent mixture of panegyric and vituperation in his writings rendered them complex, stimulating, and, to his contemporaries, often controversial.

Yale University

Notes

1. This speech was printed in *Orationes insigniores aliquot*, ed. M. George Pflüger (Argentorati: Johann Carolus, 1605), pp. 253-333.

2. For this and all details of Frischlin's life, see David Friedrich Strauss, *Leben und Schriften des Dichters und Philologen Nicodemus Frischlin* (Frankfurt am Main: Literarische Anstalt, 1856).

3. *Entschuldigung und endtliche beständige Erklärung Doctoris Nicodemi Frischlini* (Tübingen: Georg Gruppenbach, 1585), p. 3.

4. Frischlin wrote an extensive rhetorical handbook: *Rhetorica: seu institutionum oratoriarum libri duo: nunc primum, in gratiam studiosae iuventutis typis excusi*, ed. Hieronymus Megiser (Lipsiae: Michael Lantzenberger, 1604).

5. See, for example, *Auli Persii Flacci Satyrae Sex a Nicodemo Frischlino Alemanno ex vetustiss. codicibus fide Paraphraso luculenta illustratae* (Basileae: ad Perneam Lecythum, 1582) where Frischlin provides rhetorical analyses of his paraphrases of Persius' *Satires*.

6. Printed in *Orationes insigniores aliquot*, pp. 112-168.

7. Melancthon, *Opera quae supersunt omnia*, ed. C. G. Bretschneider and H. E. Bindseil (Braunschweig: Apud C. A. Schwetschke et Filium, 1853), vol. 19, col. 695.

8. See Marvin Herrick, *Comic Theory in the Sixteenth Century* (Urbana: University of Illinois Press, 1950), pp. 12-18.

9. See Nicodemus Frischlin, *Aristophanes, veteris comoediae princeps, poeta longe facetissimus et eloquentissimus, repurgatus a mendis, et imitatione Plauti atque Terentii interpretus, ita ut fere carmen carmini, numerus numero, pes pedi, modus modo, latinismus graecismo respondeat*

(Francoforti ad Moenum: Johannes Spiess, 1586), fol.)(2v: "Nam is auctor est Aristophanes, qui magna cum libertate homines seditiosos ac turbulentos in scenam producit, eosque nominatim perstringit: qui principum in Republica virorum dissensiones acerbe insecatur."

10. See section 853 in *Moralia*, ed. Berthold Häsler (Leipzig: Teubner, 1978), vol. 5, fasc. 2. Plutarch's critique peaks in a general dismissal of Aristophanes: "For he (i.e., Aristophanes) seemed to have written poetry not for a decent man; rather, he wrote his disgraceful and licentious words for the . . . (textual problem), and the blasphemous and bitter words for the slanderous and malicious" [my translation].

11. *Aristophanes*, p. 15v.

12. Nicodemus Frischlin, *Operum poeticorum [. . .] pars scenica* (Strassburg: Bernhard Jobin, 1589), p. 145.

13. The sizable scholarship on the play shows a disproportionate interest in its laudatory qualities and a general unwillingness to note Frischlin's critical bent. Samuel Wheelis noticed some of the criticism in *Julius Redivivus* in his article, "Nicodemus Frischlin's *Julius Redivivus* and its Reflections on the Past," *Studies in the Renaissance* 20 (1975):106-17. The essay on *Julius Redivivus* is based on Wheelis' "Nicodemus Frischlin: Comedian and Humanist." (Diss. Berkeley, 1968). The most extreme example of a one-sided approach to *Julius Redivivus* is Jacques Ridé, "Der Nationalgedenke in *Julius Redivivus* von Nicodemus Frischlin," *Daphnis* 9 (1980):719-40. See also Richard Schade "Julius Redivivus: Entstehung und Stuttgarter Aufführung," in *Julius Redivivus*, trans. Jakob Frischlin, ed. Richard E. Schade (Stuttgart: Reclam, 1983), pp. 159-73.

14. See Jacques Ridé, "L'image du Germain dans la pensée et la littérature allemandes de la redécouverte de Tacite à la fin du XVIème siècle" (Diss. Paris 1976); and Frank Borchardt, *German Antiquity and Renaissance Myth* (Baltimore and London: Johns Hopkins Press, 1971).

15. See *Julius Redivivus*, lines 940-42. All citations of this play are taken from *Julius Redivivus*, ed. Walther Janell (Berlin: Weidmann, 1912 = *Lateinische Litteraturdenkmäler des 15. und 16. Jahrhunderts*, vol. 19).

16. See *Julius Redivivus*, lines 1494-97.

17. See *Rhetorica ad Herennium*, ed. and tr. Harry Caplan (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1981), pp. 348 ff.

The Proper Translation of *constitutio* in
Daniel Heinsius' *De tragoediae constitutione*
and Some Implications of the Word
for Seventeenth-Century Literary Theory

Paul R. Sellin

In greener years, when salad-days lure men into rash undertakings like translations from Latin, I collaborated in publishing an English translation of Daniel Heinsius' *De tragoediae constitutione*, one of the most important critical texts of the late Renaissance.¹ In general reviewers were kind, and the translation seems to have withstood some test of time with fair success. However, there was one point with which certain readers took issue.² That was the rendering of Heinsius' Latin title *De tragoediae constitutione* as "On Plot in Tragedy" in English. The issue is an important one because it involves the meaning and intention of one of the finest critical treatises of the seventeenth century. Since the question has just been reopened by Professor J. H. Meter's *The Literary Theories of Daniel Heinsius* (Assen, 1984), perhaps it is time to address the matter from the translators' point of view.³ With a little indulgence, perhaps we can arrive jointly at the "truth" about Heinsius' notion of *constitutio*. As the awkward paraphrases show when critics try to explain the term *constitutio*, it is not an easy idea to capture in English, and stylistically the word is difficult to translate.

Stylistics aside, however, the objections to the rendering of *constitutio* as "plot" in Heinsius' title involve substantial. As dissenting reviewers rightly saw, translating *constitutio* as "plot" is crucial to approaching Heinsius' treatise. That is, translating the Latin term as "plot" makes Heinsius' title refer to the first and foremost qualitative part of tragedy as enunciated by Aristotle's *Poetics*, whereas certain interpreters of Heinsius feel that what he really intended was the "make-up" or *Aufbau* of tragedy as a whole, of which "plot" is but one, albeit central, component. Although I am not entirely sure of Professor Meter's current stand on the matter, his recent formulation of the problem defines it well:

The term *constitutio* or *constitutio rerum (actionum)* [please note the substitution of synonyms here] occurs several times in Heinsius' translation of the *Poetics*, in his notes to the *Poetics* and in *De Tragoediae Constitutione*

itself as a translation of the Greek phrase *he ton pragmaton systasis* (*synthesis*) in the meaning of "composition, construction of the dramatic action," and as such is a further description of the Aristotelian concept of *mythos* ("plot"), for which Heinsius uses the term *fabula*. Since *constitutio* is not meant to be a synonym of the term "plot" but an explanation of it, it seems more accurate to give the title as "On Building up the Action in Tragedy." Since the syntactic phrase in the title is not *constitutio actionum tragoediae* but simply *constitutio tragoediae*, the question can be posed as to whether Heinsius had only the construction of the plot in mind or that of tragedy as a whole in all its component parts.⁴

Let me state directly at the outset that the choice of the word "plot" in my translation of Heinsius' title was a deliberate one, and one made on anything but stylistic grounds—for I do not agree that *constitutio* should be construed in the broad sense of denoting the "construction" or "building up" of "tragedy as a whole." I chose "plot" specifically to signal to readers that Heinsius' title referred not to the "composition" of tragedy in its entirety, but only to the first of the qualitative parts of tragedy outlined by Aristotle. As reactions to the translated title show, the word "plot" worked well in generating exactly the discrimination that I wanted between *constitutio* in its broad sense and *constitutio* in its narrower, more truly Aristotelian one.

My reasons for this choice were more philosophical than lexical. Indeed, when I first approached the treatise many years ago, my original impulse was to read *constitutio* as it occurred in Heinsius' title in much the same way as proponents of the broader sense now urge. That is, I too was first led to think of the term lexically, and therefore as referring to the "structure" or "make-up" of tragedy. As my rough draughts show, I persisted in this line of thought for a long time. I flatter myself in thinking that Heinsius himself forced me ultimately to abandon it. That is, the longer one was exposed to his text, the more one came to appreciate how tightly the text was argued, how studied the entelechy informing it really was. Realizing that, in dealing with a critic with such a fine mind, one had better be extremely wary of committing unwarranted violations of the argument, I thought it better to begin by assuming that we cannot know what Heinsius means except through his language; that a reasoner with such philosophical awareness as his was likely not only to select his terms carefully but also to hold them constant; and that the last thing one should do is to come to texts like Heinsius' with pre-conceived or lexically formed notions and then impose them on the argument.

The essential problem in interpreting *constitutio* aright is simple, though the ramifications are not. As the quotation from Professor Meter suggests, Heinsius, following Aristotle, uses a number of terms relating to *mythos* that carry roughly equivalent meanings. Indeed, are these terms synonyms, or are they explanations of the term *mythos* as Aristotle conceived it? However, just be-

cause these differing terms seem to refer to the same thing — that is, the *mythos*, or *fabula*, as Heinsius translates the Greek word — that does not give a translator the right to substitute freely among them in choosing English readings or to expand or contract them at will for stylistic or any other extraneous reasons. Suppose that a translator was wrong, that Heinsius meant something else by a given term than was thought. If we make unwarranted substitutions or fail to keep terms in the translation as distinct as they are in the original, we run the risk of collapsing essential distinctions, of erasing forever the possibility of another English reader's perceiving a nuance that the translator may have missed. The principle that I tried to follow in translating Heinsius, therefore, was to align terms in the translation with terms in the text, and to keep the translation in this respect as consistently parallel with the original as possible. At least that was the intention.

Now, the first of several synonymous terms that have to be isolated in the *De tragoediae constitutione* is *fabula*, the two meanings of which Heinsius (following the *Poetics* almost literally) makes lucidly explicit in his argument.⁵ I translated *fabula*, not with the English term "plot," but with the word "fable" taken in an old-fashioned sense. There were two reasons for so doing. One is that in English criticism of the seventeenth and eighteenth centuries — from Dryden, say, to Samuel Johnson — the term commonly used for Latin *fabula* was "fable" in English.⁶ The term — presumably this is why critics liked and retained it — offers the advantage of capturing both meanings of the word *mythos* that Heinsius, following Aristotle, assigns to *fabula*: namely, "fable" in the sense of "myth" or "fable" as in classical "myth" or even La Fontaine and Aesop; but also "fable" in the sense used by classical antiquity to designate literary works based on a "story line," like drama or epic, and hence by extension meaning a "play." Quaint as the term "fable" may seem in modern English, it retains an authentic flavor of what Heinsius, his contemporaries, and his successors would have associated with the word, and it is a coloring that disappears if one translates *fabula* as "plot." Heinsius' idea is not quite the same as the modern notion of plot, and he did not mean a loosely conceived modern equivalent. The second reason is more practical. If I expended "plot" in translating *fabula*, what could I use to translate *constitutio* as I conceive it when it turned up in the text as an independent term? This is a question to which we shall return in a moment.

In addition to *fabula*, Heinsius also used a variety of other words and phrases to describe the first and foremost qualitative part of tragedy, and I am not sure that anyone has the right to exchange them or paraphrase them indiscriminately, regardless of how synonymous they may seem. The most prominent of these are *actio*, *rerum constitutio* and *actionum dispositio*, not to speak of such allied combinations as *dispositio tragica* and even *constitutio actionis*.⁷ In a way all these words point to the same thing, and one could hold that in *De tragoediae constitutione* there is no really meaningful distinction between *fabula* and *actio*, for the tragic *fabula* consists of *actio*. As everyone will recognize, such

synonymy merely reflects the literal readings in the Greek text of Aristotle's *Poetics*. If the aim is to hold English and Latin terms constant, *actio* presents little difficulty, and I simply rendered it as "action." *Constitutio rerum* and *actionum dispositio* are a little more complicated to translate. As Professor Meter observes, these phrases are Heinsius' Latin equivalents of Aristotle's *he ton pragmaton synthesis* and *he ton pragmaton systasis*.⁸ Although different terms with a seemingly identical meaning, both explain Aristotle's notion of *mythos*, or what we today term "plot," and Heinsius seems merely to be paraphrasing Aristotle closely, exchanging *synthesis* and *systasis* freely and evidently at random. Even so, if the terms differ in the Latin original, they must also do so in the translation. Hence my translation endeavors throughout to distinguish between "synthesis of incidents" and "construction of incidents," even though both expressions seem to be nothing more than Heinsius aping the language of Aristotle's discussion of plot.

There are two other expressions associated with the *synthesis/systasis* complex of which one should take note. The first is *dispositio actionis*, which turns neatly into English as "arrangement of the action."⁹ Hopefully, the expression retains rhetorical connotations inherent in the word *dispositio*. The other is awkward precisely because it involves the knotty word *constitutio*. This is the combination *actionum constitutio*, which I translate, rather unhandily, as "structure of actions."¹⁰ However one may feel about the stylistic infelicity of this rendering, the important point here is that in context this particular phrase seems to be but another variant of the *synthesis/systasis pragmaton* complex. Is it not plain that in the context of the discussion, the reference is clearly to the explanation of *mythos* or *fabula* conceived in Aristotle's second sense as plot—that is, the first and essential qualitative part of tragedy? In this combination, it seems to me, *constitutio* refers not to the structure of tragedy as a whole but only to that part of it entailing the interrelationship of incidents in a serious play.

There are a couple of other variations on the *synthesis/systasis* theme in *De tragoediae constitutione* to which one might also draw attention. For instance, I call a *fabulosa dispositio* a "fictional" rather than a "fabulous arrangement" because of obvious problems with modern English idiom.¹¹ Since these variants do not present any special difficulties that are relevant to this discussion, there is no point in going into further detail. However, this phrase too points not toward the structure of tragedy as a whole, but to the kind of actions—namely, plots—that poets should incorporate in their tragedies.

What, then, about Heinsius' use of *constitutio* in his title? How should it be translated? The problem is that, in addition to noun complexes such as *constitutio rerum*, *dispositio actionum*, and *actionum constitutio*, the text of *De tragoediae constitutione* also employs *constitutio* as an independent noun standing in isolation. The most noteworthy instance of such use occurs on pp. 26–27 of the 1643 edition (pp. 38–40, 1611; pp. 21–22 in the MacManmon-Sellin translation), at the close of Chapter 3.¹² As the rubric to this chapter explicitly

states, the specific endeavor in the last section of Chapter 3 is to demonstrate why the "fable" or *fabula*, rather than any of the other qualitative parts of tragedy such as manners, thought, or diction, constitutes the principal part of the genre. In the closing lines of this section of the chapter, *constitutio*, standing alone and without any qualifiers, suddenly substitutes for *fabula* as Heinsius' designation of the "synthesis of the action," or as modern English would say, the "plot." Taken in context of the specific portion of the argument in which it occurs, *constitutio* does not here serve to explain what the tragic plot is to be, for that turns out to be the task of Chapters 4–12 in the pages to come. For aught I can see, *constitutio* is used as nothing more than a synonym plain and simple for *fabula*. As it occurs in this passage, *constitutio* does not denote the "composition" or "structure" or "make-up" of the tragic poem as a whole, but it is used to denote strictly the same phenomenon as *fabula*: namely, the first qualitative part of a drama in the tragic kind. The reference in Chapter 3, I contend, is specifically to the *fabula*, the *mythos*, or, as modern English Aristotelian criticism would put it, the "plot" of tragedy. While it must be said that, in an Aristotelian conception of tragedy, plot provides the organizing principle to which all parts of a play are subordinate and in that sense determines the structure of a tragedy, "plot" is not identical with the structure of tragedy as a whole but the first principle that informs it. Hence, whenever *constitutio* occurs in the text of *De tragoediae constitutione* as an independent noun standing by and of itself, my translation will seek to render the term as "plot," and to distinguish this use of it from others in which it does *not* stand alone.

One may quarrel with my choice of the word "plot" as the proper stylistic rendering of *constitutio* under these circumstances but not, I think, with the aim of the endeavor. To treat *constitutio* in isolation as though it were identical with *constitutio rerum* or *dispositio actionum* would be tantamount to translating *fabula* indiscriminately as *actio* or *synthesis*. To let the reader think that Heinsius used *constitutio rerum* when he actually used *constitutio* standing alone is risky and methodologically unacceptable. In my text, "synthesis of incidents" does not suddenly become "plot" simply because "plot" sounds better or because I arbitrarily will it so, but because Heinsius abandons *constitutio rerum* or *actionum* for *constitutio* and such changes must be signalled to readers. As the 1611 and 1643 editions concur exactly with respect to the use of *constitutio* as described here, I am all the more cautious about unauthorized or arbitrary substitutions in translating Heinsius' phraseology. For me "plot" must stay "plot" and "fable," "fable."

Now, what is a translator to do when he also encounters *constitutio* standing alone and independently in Heinsius' title? If the translation of the term as "plot" in the body of the text is proper, I see little alternative than to employ the same word in translating the title too. If that is what the word means when it occurs by itself in the text, we cannot run to a Latin dictionary and suddenly impose a lexically-derived meaning on the title when the whim happens to seize

us. The term in the title and the term in the text are the same and should be therefore held constant in the translation. As far as I can see, Heinsius could just have readily inscribed his work as *De tragoediae fabula*, *De tragoediae actione*, or even *De tragoediae dispositione*, although the last term carries too rhetorical a connotation to be acceptable—indeed, it fails precisely in distinguishing between arrangement of the action and arrangement of tragedy as a whole. I would suggest that Heinsius chose *constitutio* for his title because of all the terms available to him, it best reflected the Aristotelian notion of plot as *systasis* or *synthesis* with which he wished to strike readers at the outset.

Contrary to what others have urged, I think that the title of the 1611 edition lends this reading further support. Whereas the 1643 edition was entitled *De tragoediae constitutione*, the first version of the essay was called *De tragica constitutione liber*—“On Tragical Plot,” as one might put it in English. As Heinsius repeatedly tells us in the course of his argument, the essential factor that distinguishes genres such as comedy or epic, or even satire, is the kind of *fabula* or *constitutio rerum* that it employs. Chapter 3 particularly makes clear what his book is about: namely, the essential part of tragic form that provides it with its first principle and differentiates tragedy from all other genres entailing “story lines.”¹³ With Aristotle, the contention is simply that the “soul” of a good tragedy is a special kind of plot distinct from those proper to comedy or epic. All other qualitative parts of tragedy—*mores*, *sententiae*, *dictio*; even non-essential parts like music and spectacle—must all be subordinate to this principle, all taking on their especially tragic characteristics because of the special and distinct kind of *fabula* that tragedy employs. That is, a play based on a specifically tragic plot will require tragic, not silly, characters thinking “tragic,” not comic, thoughts, and speaking in language appropriate to tragic feelings and events. I note traces of the principle still surviving in the stage directions of Shakespeare’s *Macbeth*, which call for “oboes”—those “mysterious” oboes, as some critics have put it.¹⁴ Heinsius’ argument helps me to see Shakespeare’s point. The serious music appropriate to tragedy calls for instruments with (according to the conventions of the time) serious associations such as shawms; the fipple music of the flute used in bawdy houses or the bagpipes playing in a Brueghel festival will not do.¹⁵ Even the musical notes and rhythmic patterns will have to be distinct, for tragedy involves a *fabula* that imposes special requirements on all other elements in a work. In short, the ordering of all components in a tragedy begins with the plot, says Heinsius in perfect tune with Aristotle, and, as the treatise is a manifesto proclaiming plot to be the “soul” of tragedy, there is nothing inappropriate in Heinsius’ calling attention to the main thrust of his argument in the title.

It is, of course, conceivable that in his title *De tragoediae constitutione* Heinsius might have dropped a word such as *rerum* on stylistic grounds and that what he really meant was in fact *De tragoediae constitutione rerum* or *actionum*. Were this the case, we still end up with the same meaning. The expression would point

again to *fabula* as the principal part of tragedy, not to the "structure" or "make-up" of tragedy in its totality. An important work by a contemporary of Heinsius casts some helpful light on the problem. If one looks at G. J. Vossius' *De artis poeticae natura ac constitutione liber* or his *De rhetoricae natura ac constitutione*,¹⁶ it becomes immediately apparent that in these titles the word *constitutio* means indeed the "make-up" or "structure" of the *Wissenschaft* at hand, for the aim of both works was to offer a general survey of each art, in which the chief "precepts" are set forth regarding all aspects of the subject under examination, including (in the case of poetics) all its "qualitative" parts as an art in general and its individual genres. However, when the *De artis poeticae natura ac constitutione liber* gets around to discussing tragedy as a genre, the word *constitutio* recurs, but this time in a very different and much narrower sense. That is, in discussing the parts of tragedy, Vossius also uses *constitutio* to refer specifically to the first and primary part of tragedy — that is, the "plot" or *fabula* of tragedy.¹⁷ *Constitutio* is thus Vossius' word for plot too; in this context it does not refer to the structure or "make-up" of tragedy as a whole. Vossius borrowed much of his material from Heinsius, though not always with acknowledgement, and, so far as I can see, Vossius read *De tragoediae constitutione* in much the same way as I do regarding the interpretation of the word *constitutio* as it occurs in Heinsius' argument.¹⁸ Indeed, Vossius' use of the word puts one in mind of John Milton's expression when, in discussing his poetic ambitions as a young man, he talked about those "Dramatick constitutions" that he had considered undertaking.¹⁹ In modern English, it seems to me, "plot" constitutes a perfectly acceptable translation of the phenomenon that Heinsius, Vossius, and Milton seem to have had in mind.

However much I wanted initially to see Heinsius' treatise as pioneering modern critical inquiry into structure, I think that to do so is reading into the text. The difference between the two concepts is not a small one, and one had better think of Heinsius' treatise as recovering and declaring the centrality of plot as the essence of tragedy rather than an attempt at structural or compositional analysis. This in no way belittles Heinsius. As I have pointed out elsewhere, his great contribution to Aristotelian criticism in the Renaissance was the recovery of *pathos* as central to the form and end of tragedy, and to arrive at this achievement, he had first to come to grips with and understand the Aristotelian notion of plot.²⁰ Surely one of the serious distortions that took place in the interpretation of the *Poetics* in the sixteenth century was that "fable" in the sense of "myth" or "story" tended to get confused with "fable" in the sense of "plot." As a consequence, *fabula* too often seems to come to mean the narrative story from which the "story-line," or "plot" of a play (or *fabula*) was taken, with the result that Aristotle's notion of "plot" as a system of actions informing tragedy as if it were its "soul" was lost sight of. Heinsius was most remarkable in his success in transcending the critical thought of his predecessors, as Professor Meter thinks too, and almost single-handedly he managed to recover

something very like the theoretical approach that modern scholars and critics think they find in the *Poetics*.²¹ In a historical context, the title of *De tragoediae constitutione* and its exact meaning is highly important. As Heinsius himself claims, he must be ranked among the first really to talk about "plot" in something resembling a truly Aristotelian sense of the word, for, even though most commentators on the *Poetics* of the sixteenth and seventeenth centuries preceding him throw the word *fabula* around freely, few were talking about "plot" in such a sense until he came along and restored it to the central place that it occupies in Aristotle's discussion.²² Although we all now realize that Heinsius contributed a real and original advance in thinking about Aristotle's *Poetics*, the magnitude of his originality is perhaps just starting to become clear. If, as recent work in the history of criticism is beginning to suggest, cinquecento criticism following in the footsteps of Julius Caesar Scaliger did not derive so much from classical criticism in its golden age but a much later pre-Patristic Greek lore deriving from fourth and fifth-century compilers like Athenaeus and Julius Pollox, then Heinsius' independence of mind, his ability to free himself from habits of thought inherited from his predecessors, and the sophistication of his critical reading, which exhibits almost a modern sensitivity to the entelechy of argument and the interconnection of Aristotle's ideas, are dazzling.²³ To me, the word *constitutio* in Heinsius' title calls to mind his intellectual excellence, and I would not want to blur it with loose translations of terms.

University of California, Los Angeles
Free University, Amsterdam

Notes

1. Daniel Heinsius, *On Plot in Tragedy*, trans. P. R. Sellin and J. J. McManmon (Northridge, California, 1971). Hereafter cited as *S-M*.

2. Baerbel Becker-Cantarino, "On Plot in Tragedy by Daniel Heinsius," *Daphnis* 4 (1975): 111-12; J. H. Meter, *De literaire theoriën van Daniël Heinsius* (Amsterdam, 1975), pp. 314-17.

3. Pp. 151- 52.

4. *Ibid.*, p. 151.

5. *S-M*, 19-20; *De tragoediae constitutione* (Leiden, 1643), pp. 21-22 (hereafter referred to as *43*); *De tragica constitutione liber* (Leiden, 1611), p. 33 (hereafter referred to as *11*).

6. See O. E. D., s. v. "Fable."

7. E.g., *S-M*, p. 14 (*43*, p. 139; *11*, p. 28); *S-M*, p. 20 (*43*, p. 22; *11*, p. 33); *S-M*, p. 47 (*43*, p. 72; *11*, p. 95); *S-M*, p. 59 (*43*, p. 83; *11*, p. 115); *S-M*, p. 20 (*43*, p. 22; *11*, p. 34) respectively.

8. *Literary Theories*, p. 151.

9. *S-M*, p. 34 (43, p. 47; *II*, p. 63).
10. *S-M*, p. 22 (43, p. 27; *II*, p. 39). Note especially the express synonymy of terms ("*constitutio seu fabula*") at this point in the argument.
11. *S-M*, p. 20 (43, p. 22; *II*, p. 33).
12. *Constitutio* also occurs by itself in Chapters 4 (*S-M*, p. 23; 43, p. 28; *II*, p. 41), 8 (twice: *S-M*, p. 46; 43, pp. 69-70; *II*, pp. 91-92), 9 (twice: *S-M*, pp. 50 & 54; 43, pp. 76 & 84; *II*, pp. 99 & 109), 10 (*S-M*, p. 57; 43, p. 87; *II*, p. 112), 14 (*S-M*, p. 93; 43, p. 144; *II*, p. 175), and 17 (*S-M*, p. 151; 43, p. 215; *II*, p. 247). In every case the Latin noun refers clearly to the first and principal qualitative part of tragedy. In light of the interchangeability of *constitutio* and *fabula* cited in note 10 above, the relationship between "plot" and "fable" seems as express and clear as possible. However, when the stem occurs in participial form (e.g., *constituta*, 43, p. 36, and *II*, p. 51), I have translated it as "constructed" (p. 27 e.g.).
13. *S-M*, pp. 20-22.
14. Stage Directions, *Macbeth*, 1.6, 7.
15. J. C. Scaliger, *Poetices libri septem*, ed. A. Buck (reprint Lyons, 1561; Stuttgart-Bad Cannstatt, 1946), 1.6, pp. 11-12; 19-20, p. 30-33.
16. *Gerardis Joannis Vossii Opera in sex tomos divisa* (Amsterdam, 1697-1701), Tome III: *Artis poeticae natura, ac constitutione liber*, title, p. 7.
17. *Ibid.*, *Poeticarum institutionum*, 2.8.1 & 5 (pp. 87, 88) *et passim*.
18. Although Vossius does not derive his definition of tragedy (*Poeticarum institutionum*, 2.11.2, p. 84) from Heinsius, Book 2, Chapters 13-15 (particularly 13: "De tragodiae constitutione"), takes much from Heinsius, sometimes almost word for word. However, Vossius fails to credit him, probably because of grudges dating back to the Synod of Dort.
19. *The Reason of Church-Government*, in John Milton, *Selected Prose*, ed. C. A. Patrides (Harmondsworth: Penguin Books, 1974), p. 56.
20. See Sellin, "From *Res* to *Pathos*: The Leiden 'Ordo Aristotelis' and Seventeenth Century Recovery of the Pathetic in Interpreting Aristotle's *Poetics*," *Ten Studies in Anglo-Dutch Relations*, ed. J. A. Van Dorsten (Leiden, 1974), pp. 72-93.
21. Meter, *Literary Theories*, pp. 271-81.
22. See Sellin, "Le pathétique retrouvé: Racine's Catharsis Reconsidered," *MP* 70 (1973): 199-215.
23. "Sources of Julius Caesar Scaliger's *Poetices libri septem* as a Guide to Renaissance Poetics," *Acta Scaligeriana: Actes du Colloque International organisé pour le cinquième centenaire de la naissance de Jules-César Scaliger (Agen, 14-16 septembre 1984)*, ed. J. Cubelier and M. Magnien with a Preface by Josef IJsewijn, Foreword by J. François-Poncet, and Postface by Alain Michel (Recueil des travaux de la Société Académique d'Agen, 3rd Series, vol. VI; Agen, 1986), pp. 75-84.

La raccolta delle epistole di Antonio De Ferrariis Galateo

Francesco Tateo

Antonio De Ferrariis da Galatone, medico e umanista, operò a Napoli, in relazione con i pontaniani e con la corte aragonese, nell'ultimo decennio del sec. XV, ma visse prevalentemente in Puglia, la sua terra d'origine, prima e dopo questo periodo napoletano che certamente costituì il momento più importante della sua formazione di umanista. Questo raggio particolare della sua esperienza, cui bisogna aggiungere la Ferrara dei suoi studi giovanili, è certo testimoniato dal nome dei corrispondenti e dai motivi delle sue epistole, dove si alterna il ricordo dell'Accademia pontaniana con l'insistenza sulla vita attuale condotta nell'estremo angolo dell'Italia¹. E tuttavia le epistole, come è accaduto qualche volta, vanno lette nel contesto più ampio dell'Umanesimo, non solo italiano. L'interesse per la sua figura d'intellettuale e di uomo di scienze è cresciuto in questi ultimi vent'anni per tre fondamentali ragioni.

Anzitutto le sue epistole, pubblicate per la prima volta insieme nel 1959 da Antonio Altamura, il quale utilizzò, quantunque parzialmente e scorrettamente, la silloge approntata dallo stesso autore², corrispondevano all'attenzione sempre più grande che si andava rivolgendo, e si rivolge tuttora, agli epistolari degli umanisti³; tanto più che rappresentano in certo qual modo anch'esse un caso problematico (epistole sparse, epistole atipiche, epistole con più redazioni o di dubbia autenticità)⁴. In secondo luogo le epistole del Galateo, già utilizzate per ricavarne frammentarie opinioni dell'umanista, e occasionalmente esaminate per estrarvi dati biografici e cronachistici, si sono andate rivelando come un punto di riferimento notevole per la ricerca intorno alla vicenda culturale del Mezzogiorno d'Italia, non meno di alcune sue opere più fortunate, quali il *De situ Japygiae*, che ebbe un'edizione a Basilea nel 1558 ed ha sollecitato spesso l'attenzione di archeologi e geografi, o il *De educatione*, esaminato da Benedetto Croce nella prospettiva dei rapporti tra la Spagna e la cultura italiana. Inoltre la figura del Galateo, vista da un lato come appendice del gruppo accademico pontaniano, cui in effetti non appartiene in senso

stretto, oppure come gloria locale, studiata quindi in ambito prevalentemente salentino, dove vige una notevole continuità di ricerca erudita dal Seicento all'Ottocento, ha acquistato uno spessore reale proprio nella nuova prospettiva di studi sull' Umanesimo, che considera la molteplicità dei centri culturali non solo nel contesto italiano, ma anche entro lo stesso contesto meridionale monopolizzato da Napoli. Infatti all'indagine di rapporti e distanze fra umanesimo napoletano e umanesimo fiorentino si va aggiungendo l'indagine dell'umanesimo nelle regioni periferiche del Regno di Napoli, che postula un rapporto non solo con l'umanesimo del centro aragonese e spagnolo, ma anche con il flusso culturale di altri centri italiani, fra i quali occupa un posto ragguardevole il Veneto.

Ora, se l'opera corografica sulla regione della Iapigia, l'esegesi etica e devozionale del *Pater noster*, unica opera in volgare del Galateo, e gli opuscoli medico-fisici si collocano in una tradizione di studi a carattere monastico e scientifico propria del Mezzogiorno, contrassegnata dalla presenza araba e bizantina, le epistole testimoniano, fra la confessione autobiografica e la polemica culturale, la consapevolezza delle sue scelte. Ben diversa dall'opera degli amici Pontano e Sannazaro, in cui ha gran parte la poesia e la corrispondenza epistolare è ridotta oppure occasionale, l'opera del Galateo si presenta con la centralità delle sue epistole fondate su modelli greci e latini non prevalenti nella più tipica epistolografia umanistica. Il loro carattere sentenzioso ed alieno sia dal *sermo cotidianus*, sia dall'eloquenza ciceroniana, con la tendenza a tradurre l'occasione di vita in motivo di riflessione filosofica e morale, appare programmaticamente polemica nei confronti della cultura dell'epistolografia quale genere di eloquenza.

Un terzo motivo della crescita d'interesse per l'opera del Galateo ci consente di toccare anche il problema più importante per il futuro editore delle sue epistole, cioè il senso della silloge curata dallo stesso autore, delle scelte e delle esclusioni da lui presumibilmente operate. Il De Ferrariis, osservatore della guerra di Otranto del 1480-81, cioè di quell'episodio rimasto a testimoniare la minaccia dei Turchi e la difesa dell'occidente cristiano, va riconosciuto come il più efficace artefice della storia della caduta della città di Otranto intesa come "martirio," ossia come sacrificio di tutto un popolo per la fede⁵. L'interesse recente per questa vicenda rappresentativa della crisi del mondo latino e strettamente connessa con le aspirazioni di rinnovamento religioso ed umano, e quindi con il senso diffuso del decadimento della Chiesa e della responsabilità dei cristiani, con l'incertezza politica di fronte alla sorte degli stati italiani, riconduce alla ribalta l'umanista di Galatone. Egli, infatti, per un verso è calato nella realtà locale, salentina, ed esprime i timori diffusi in quella regione così esposta al pericolo turco, avvertendo con particolare sensibilità il rischio cui è esposta l'eredità culturale bizantina, per l'altro verso partecipa del clima di *renovatio* che caratterizza i pontificati di Giulio II e di Leone X con l'esaltazione del martirio cristiano e con gli umori polemicamente sottesi al suo

commento dell'orazione domenicale e al dialogo *Heremita*⁶. Non per altro le due opere del Galateo apparvero a taluno perfino proiettate verso sentimenti di riforma, e possono comunque assumersi come il segno dell'inquietudine da cui scaturirà la rivolta antiromana.

In effetti, proprio la silloge epistolare del Galateo, che include una lettera diretta a Giulio II in cui si conferma la validità della donazione di Costantino, che contiene inoltre un elogio di Leone X inserito in un'epistola che discute il rapporto fra le lettere e il potere, e ripropone un'epistola dedicata ad un progetto di pellegrinaggio a Gerusalemme in compagnia di umanisti fra i quali il Sannazaro, futuro cantore della nascita di Cristo come recupero della storia evangelica e dei luoghi sacri, accoglieva anche l'esaltazione di Ferdinando il Cattolico quale vincitore dei Turchi a Tripoli e difensore della fede e del mondo cristiano contro la barbarie orientale⁷.

Certo le epistole del Galateo non possono considerarsi unilateralmente sotto l'aspetto politico-religioso o legate a motivi occasionali. Il problema è quello di individuare il "senso" della raccolta, sia perché l'autore non segue, nel raccogliere le epistole, l'ordine cronologico, sia perché può sembrare che egli non abbia completato il suo lavoro. Il problema è dunque di ordine interpretativo e di ordine filologico, riguarda cioè, oltre la ricerca delle ragioni che hanno guidato la silloge, il criterio cui attenersi nell'allestire una moderna edizione. Il ms. *Vat. lat.* 7584 contiene 39 lettere, per la maggior parte autografe. La calligrafia dell'autore, come quella di coloro che in qualche caso si alternarono con lui, denota l'intento di offrire una bella copia e di costruire una silloge ordinata. L'esigua presenza di mani diverse⁸ non permette che si pensi al concorso di una volontà estranea, tanto più che il Galateo ha postillato anche le lettere non scritte di suo pugno. Sennonché alcuni dati non facilmente spiegabili hanno fatto pensare ad una copia non definitiva⁹. Ciò significa che le otto epistole non presenti nel *Vaticano* e presenti in altre raccolte minori, pubblicate dall'Altamura di seguito a quelle dell'autografo, e quella isolata recentemente rinvenuta¹⁰, avrebbero potuto trovar posto nella raccolta dell'autore, qualora egli avesse potuto portare a termine il lavoro di trascrizione.

L'editore, ovviamente, non avrà altra scelta, allo stato attuale delle conoscenze, che quella di seguire l'ordine e rispettare i limiti segnati dal codice autografo, aggiungendo a parte le epistole non inclusevi, e discutendo semmai se alcune di esse possano considerarsi delle epistole, come quella intitolata *Alphonsi I epitaphium* e quella diretta a Gelasio *De nobilitate*. Ma attribuire l'esclusione della prima al fatto che si tratti di un "epitaffio" perché è rivolta al scomparso e prende lo spunto dall'epigrafe concepita per essere posta sulle rive dello Ionio, e l'esclusione della seconda al fatto che si tratti propriamente di un "trattato,"¹¹ non aiuta ad intendere la silloge approntata dal Galateo, che presuppone una scelta non dovuta a ragioni formali, le quali avrebbero probabilmente indotto l'autore ad includere altre autentiche "epistole," rimaste invece fuori del ms. vaticano.

Bisogna in effetti riconoscere che il Galateo trattò il genere epistolare con una notevole varietà. Le stesse epistole raccolte dall'autore presentano ora il carattere della dedicatoria, ora la brevità della missiva d'occasione (un avvenimento o l'invio d'un testo allegato), ora l'ampiezza di una dissertazione. E' veramente ozioso attribuire molta importanza alla denominazione dello scritto, dal momento che anche opuscoli comunemente considerati come trattatelli (*De podagra*, *De educatione*) nascono come epistole e si conformano secondo il procedimento discorsivo dell'oratoria epistolare o dell'informazione erudita, piuttosto che secondo il procedimento sistematico o dialettico. Anche il cosiddetto *Epitaffio* ad Alfonso è un'epistola a tutti gli effetti, quantunque diretta ad un estinto, un'epistola immaginaria, ma con uno sviluppo tematico simile alle altre. La misura del *De nobilitate* si ritrova poi perfettamente nelle epistole della silloge (il *De dignitate disciplinarum* ha il medesimo sviluppo) e la mancanza di una formula di saluto finale può ben dipendere proprio dalla trasmissione separata dell'epistola (pervenutaci non autografa), che lo stesso titolo, codificato dal genere, ha savucito.

Se pensiamo invece che lo scritto in onore di Alfonso poteva risultare anacronistico, e chissà forse poco conveniente nel 1514, che è il termine *a quo* della raccolta galateana dove le ultime lettere in ordine cronologico possono essere datate intorno a quell'anno; se pensiamo che è rimasta fuori della silloge anche una lettera di dedica a Federico, dove questi è apostrofato come re, e il discorso è tutto incentrato sulla differenza fra chi impera e chi svolge il ruolo subalterno dell'intellettuale; se pensiamo che il *De nobilitate* conteneva gravissime accuse alla nobiltà e si concludeva con una requisitoria contro i Francesi e una pesante allusione agli attuali signori stranieri ("polemizziamo con i morti e non nominiamo gli attuali dominatori dell'Italia" — qualunque sia l'obiettivo di queste parole — la datazione dell'epistola rimane del resto incerta e le date proposte non hanno alcun fondamento oggettivo); bisognerà orientarsi per un'interpretazione della silloge come opera destinata alla pubblicazione e consentanea al clima di quegli anni. Sarebbe la prima volta che il Galateo s'impegna in questo senso, sia per il carattere generalmente occasionale e libellistico degli altri suoi scritti, sia per la mancanza — lo dice chiaramente nell'epistola al Leoniceno — di una valida industria tipografica nella provincia pugliese¹².

Proprio rispetto ad un disegno organico potrebbe acquistare un senso l'esclusione delle altre sei epistole stravaganti. Tutte anteriori all'allestimento della silloge, potrebbero anch'esse spiegarsi con l'anacronismo o con la scarsa funzionalità¹³. E' possibile che il Galateo si riservasse d'intervenire ancora sul testo con qualche ampliamento o spostamento, ma non è possibile considerare questa una raccolta provvisoria. Tanto meno è fondato ipotizzare una stesura successiva al codice vaticano. Questa ipotesi, avanzata recentemente per un'epistola, la cosiddetta *Vituperatio litterarum*, sulla base del fatto che un ramo della tradizione recepisce tutte la aggiunte marginali e le correzioni del

Vat., tramandando tre passi in più e alcune lezioni diverse, non è sufficientemente fondata dal momento che le lezioni diverse si rivelano ad un'attenta lettura tutte errori o banalizzazioni, e i tre passi in più recuperati sono presenti come aggiunte sull'autografo che possediamo, quantunque non più leggibili¹⁴. Ma, a parte queste ragioni, è l'esame interno della raccolta, la sua struttura solo apparentemente disordinata, a confermare il carattere chiuso e definitivo di essa, in attesa di altri dati.

La prima epistola, quella più carica di citazioni da San Girolamo e non a caso dedicata ad una nobildonna, Maria di Portogallo, contiene un elogio della virtuale santità della donna e una condanna dei mali più gravi del secolo, l'ipocrisia e l'adulazione, ma rivela anche qualche tratto programmatico, quando l'umanista conclude dichiarando la propria sincerità e difendendo sulla scorta di Girolamo il proprio impeto polemico e allo stesso tempo la prudenza usata ad evitare accuse personali, e opponendo quindi la virtù della giusta simulazione a vizio dell'ipocrisia. La raccolta si conclude con un'immagine negativa del mondo dilaniato dagli odi e dalle guerre, dove c'è ancora posto per la satira contro la *simulatio* e la *dissimulatio*.

Fra questi due estremi si possono riconoscere dei blocchi pressoché omogenei, entro i quali alcuni accostamenti riflettono anche circostanze scarsamente significative: epistole collegate dal nome del destinatario e dal riferimento ad una questione particolare che hanno in comune (VI e VII, XVII e XVIII, XXIII e XXIV), o dall'essere state scritte nello stesso luogo, nel medesimo turno di tempo (XXXVI e XXXVII). Un blocco omogeneo possono considerarsi le prime sette epistole dedicate a temi etici, che implicano il problema della responsabilità dell'uomo di lettere e che sfociano nella questione del rapporto fra armi e lettere con al centro la IV epistola (*Apologeticon*), in cui è definito l'impegno fondamentale morale dello scrittore, schierato contro i grammatici per un linguaggio delle cose: "Atticissent qui velint, nos loquamur ut liber."

Il blocco successivo, di quindici epistole, apparentemente più composito e forse dominato dai ricordi del soggiorno napoletano, si apre con l'elogio del governo e della nobiltà veneziana e si conclude con i consigli a Bona Sforza sulla specifica educazione di chi è destinato al potere. A questo tema fa eco la breve lettera a Prospero Colonna e funge da supporto ideologico la lettera sulla nobiltà, la XIV, al centro della serie. Una più evidente intenzione di raggruppamento tematico è visibile nel blocco delle epistole XXIII-XXVI, che registrano la paura per il pericolo turco e si concludono con la lettera a Ferdinando il Cattolico per la conquista di Tripoli. Del medesimo gruppo fa parte la bella lettera a Crisostomo Colonna sull'accademia leccese, sulla vita ritirata degli studi, evidentemente perché include anch'essa, quantunque di sfuggita, la menzione dei Turchi. L'ultima serie vede a più riprese affrontato il problema della validità delle lettere, e riaffermato il principio della superiorità dell'*eruditio* sull'*eloquentia*.

Al di là di questi blocchi tematici, di per sé significativi, è possibile individuare un più sottile disegno, cui accennerò soltanto, perché la sua definizione implicherebbe un esame particolareggiato dei contenuti ideologici. Nella successione delle epistole colpiscono alcuni evidenti richiami ad argomenti classici della trattazione etica. La seconda epistola tocca il problema della società umana in confronto con quella dei bruti e della varietà dei temperamenti. Spiccano successivamente il problema dei limiti della conoscenza naturale (III), quello dello stile e del disprezzo della gloria (IV e V), che definiscono il programma culturale del Galateo. In seguito, dal problema fondamentale del rapporto fra armi e lettere, che adombra quello fra vita attiva e contemplativa, si passano ad illustrare le virtù dell'animo contrapposte alla barbarie, in un discorso che s'intreccia con la difesa della civiltà greca e latina (la lode dei Veneziani e di Ermolao Barbaro), con il mito di Gerusalemme quale meta ideale del gruppo degli umanisti napoletani, con la funzione consolatrice ed educatrice delle lettere (la lettera a Ferdinando duca di Calabria sottolinea il ruolo della cultura nell'educazione del principe e ricorda le lettere di Aristotele a Filippo) e col problema della felicità, di cui è simbolo il Pontano, con la lode dell'amicizia come scampo dalla fortuna ("hoc solum restat quod non surripuit fortuna") e fondamento della conversazione civile, cui si affianca e si oppone la lode della solitudine serena e fruttuosa, ambedue (amicizia e solitudine) collegate con la figura del Sannazaro. Il discorso s'intreccia infine con l'elogio della temperanza (riferito a Prospero Colonna) e delle virtù morali del principe, donde il ricordo della lettera di Isocrate a Demonico, tradotta da Gabriele Altilio e proposta a Ferrandino principe di Campania (ep. XXI) e il catalogo delle virtù morali proposto a Bona Sforza (*Iustitia, liberalitas, clementia, modestia, gratitudo, sapientia, innocentia, patientia, veritas, integritas, fides, benignitas*, ep. XXII).

Si potrà dunque riconoscere nella serie successiva delle epistole dedicate al pericolo turco lo sviluppo di un altro tema classico dell'epica, quale l'*immanitas*. Nell'epistola a Ferdinando vincitore dei Turchi l'analogia fra la divinità e la *regia maiestas* e l'apostrofe al magnanimo sovrano riveleranno il loro senso etico, a prescindere dal significato encomiastico. Nelle epistole su Fieramosca e la disfida di Barletta si coglierà il riferimento alla *fortitudo*, nell'epistola contro Valla l'esplicito riferimento alla *empietas*, nella lettera successiva la condanna della *voluptas* epicurea, e nell'altra ancora l'esaltazione della giustizia e della prudenza, virtù intellettive, contro le forze sfrenate del corpo e dell'animo, audacia e ferocia.

E' evidente in questo percorso la traccia segnata dall'*Etica nicomachea*, di cui ricorrono i temi essenziali. Ma l'importanza del libro aristotelico nella strutturazione della raccolta epistolare del Galateo è confermata dalle ultime epistole, dove l'umanista intreccia la testimonianza della propria vocazione di scrittore morale rivolto alla conoscenza del mondo e degli uomini, e quindi la dimostrazione della superiorità della scienza pratica sulle vane lettere, con

la delineazione della città ideale contrapposta alla barbarie e alla dissoluzione provocata dall'odio e dall'avidità di dominio.

L'Etica nicomachea si concludeva con il problema della società perfetta e della vita contemplativa. Il famoso codice miniato dell'*Etica* fatto allestire da Andrea Matteo Acquaviva¹⁵, fratello di Belisario, protettore e corrispondente del Galateo oltre che amico dei pontaniani, illustrava il decimo libro con la figura della città ideale, con l'immagine del sapiente ed i simboli delle scienze umane. Il Galateo, dopo le epistole che riconfermano la validità del *bene agere* sul *bene dicere*, inserisce l'epistola *de neophitis*, che esalta, in occasione di una difesa degli ebrei, l'antica società ebraica governata da leggi divine, quindi l'epistola in cui è rappresentata Gallipoli come città ideale (la *Callipolis descriptio*, ep. XXXVI, va infatti oltre le originarie intenzioni corografiche)¹⁶ e quella, più occasionale, sulla civiltà fiorentina (ep. XXXVII), concludendo con due epistole dedicate l'una alla ferocia del duello e l'altra alle immani guerre per il predominio in Italia, scritte durante lo scontro fra Francesi e Spagnuoli intorno al 1501-1503. Una scelta che non avrebbe senso, questa, nel momento in cui il Galateo raccoglie le epistole, se non pensassimo alle esigenze di un discorso morale fatto in parallelo, sia pure nella forma diversa dell'epistolario, con l'opera aristotelica del Pontano e di Andrea Matteo Acquaviva.

Note

1. Un profilo dell'umanista ho ripubblicato in *Chierici e feudatari del Mezzogiorno*, Laterza, Bari 1984, pp. 3-20, dove è riportata la bibliografia recente.

2. A. De Ferrariis Galateo, *Epistole*, edizione critica a cura di A. Altamura, Centro di studi salentini, Lecce 1959. Il ms. *Vat. lat.* 7584, in massima parte autografo, fu per la prima volta utilizzato da A. Mai, *Spicilegium Romanum*, typis Collegii Urbani, Romae 1842.

3. Cfr. L. Gualdo Rosa, *La pubblicazione degli epistolari umanistici*, in "Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano," 89 (1980-81), pp. 369-92.

4. Una buona ricognizione bibliografica, corredata dalla rassegna delle varie opinioni intorno agli scritti del Galateo è il *Catalogo delle opere di A. De' Ferrariis (Galateo)* di P. Andrioli Nemola, Milella, Lecce 1982. Cfr. un'interessante messa a punto di A. Laporta, *Nuovi frammenti galateani*, in "Nuovi orientamenti," n. 91, XV (1955), pp. 3-6. che avanza ragionevoli dubbi sull'autenticità dell'epistola recentemente venuta alla luce (per cui vedi la nostra nota 10).

5. Cfr. *Gli umanisti e la guerra otrantina. Testi dei secoli XV e XVI*, a cura di L. Gualdo Rosa, I. Nuovo e D. Defilippis, introduzione di F. Tateo, Dedalo, Bari 1982.

6. Il dialogo è stato riedito da E. Garin in *Prosatori latini del Quattrocento*, Riccardo Ricciardi ed., Milano-Napoli, 1952. Del commento al *Pater noster*, ancora consegnato ad un'imperfetta edizione ottocentesca (nella "Collana di opere scelte edite e inedite di

scrittori di Terra d'Otranto," diretta da S. Grande, Tip. ed. Salentina, Lecce 1875), è prossima la pubblicazione di una edizione critica a cura di A. Jurilli, del quale cfr. *L'Esposizione del "Pater noster" di A. G.: note per un'edizione critica*, in "Quaderni dell'Istituto nazionale di studi sul Rinascimento meridionale," Presso l'Istituto, Napoli 1984, pp. 51-73.

7. Cfr. rispettivamente le Epistole XXX, XXXIII, IX, XXVI (la numerazione segue l'edizione dell'Altamura, *cit.*, alla quale ci atterremo).

8. Nell'epistola XXVI la mano dell'autore è riconoscibile solo nei primi cinque righi; la mano dell'epistola XXVII pare la stessa che ha finito di copiare la precedente. Ad un'altra mano — mi pare — si deve la trascrizione dell'epistola XXXI e ad un'altra ancora quella dell'epistola XXXIX, che è l'ultima.

9. Due epistole (XX, XXI) sono ripetute, a distanza di venti fogli, con alcune varianti; alcune carte bianche, incluse nel codice, parrebbero destinate ad essere riempite successivamente; l'ultima epistola di mano del Galateo (XXXVIII dell'intera silloge) è incompleta, concludendosi con una parola lasciata a metà. L'ultima epistola del codice, recante la scritta *telos*, è, come è stato già detto, di altra mano e segue la precedente dopo alcune carte bianche, nelle quali si presume che dovesse essere trascritto almeno il resto dell'epistola rimasta incompleta.

10. G. Vallone, *Per A. De' Ferrariis detto il Galateo: un inedito, una data*, in "Giorn. stor. d. letter. ital.," CLX (1983), pp. 575-86.

11. Cfr. Andrioli Nemola, *Catalogo . . . , cit.*, pp. 188 sgg.

12. Epistola XXVII: "Ego tibi aliquid ex mea officina mittam, si per impressores licebit, quorum hic magna est inopia" (ed. Altamura, p. 168).

13. L'epistola *Ad Loysium Palatinum* (XLIH) annuncia il lavoro corografico del *De situ Japygiae* concluso nel 1514, quella *Ad Actium Sincerum de morte Pontani* (XLIV) è una semplice testimonianza, non si sviluppa come l'altra sul medesimo argomento (XV) in una ampia riflessione morale sulla decadenza dei tempi e sulla felicità esemplare del maestro napoletano. L'epistola *Ad Antonium de Caris* (XLVI), vescovo di Nardò, accompagnava il carne perduto su Santa Cesarea ed accusava quella stravaganza poetica ("sapientiae quaedam species est aliquando insanisse") come incongrua con gli interessi e l'indole più autentici del Galateo, sebbene con questo carne l'umanista potesse dimostrare la sua devozione e far dimenticare l'impertinenza del dialogo Heremita. Fatto sta che anche l'epistola al vescovo di Lecce (XLVIII), con cui veniva giustificata la dura satira del dialogo, non compare nella silloge: il Galateo escludeva ogni riferimento alla sua opera di autore di carmi e *fabellae*. L'epistola al Castriota, che accompagnava il *De educatione*, (XLVII) e l'epistola al Barbaro per l'invio di Plinio (cfr. n. 10) non superano i limiti della dedicatoria celebrativa. La presenza di due epistole, una diretta a Ferdinando, ultimo rampollo degli Aragonesi di Napoli morto in una dorata prigionia in Spagna (epistole X), l'altra all'en ce Ferrandino, non può essere argomento contrario alla ragione dell'anacronismo avanzata per spiegare l'esclusione di alcune epistole. Il Galateo trovava forse il modo di elogiare indirettamente, attraverso quelle due epistole, la monarchia aragonese, ma certo recuperava, anche mediante la menzione dell'attività di Crisostomo Colonna e di Gabriele Altilio, il tema dell'educazione intellettuale del principe e della funzione del chierico.

14. Per questa ipotesi cfr. P. Andrioli Nemola, *Non tre ma dieci i manoscritti della "Vituperatio litterarum" di A. G.*, in "Giorn. stor. d. letter. ital.," CLXI (1984), pp. 544-71, e *Per un'edizione critica della "Vituperatio litterarum"*, in "Critica letteraria," XII (1984), pp. 441-474. Rimandando ad altra sede l'esame accurato del problema, mi limiterò a notare che il cod. avellinese, indicato dalla Andrioli con la sigla *Av* e ritenuto depositario di una redazione d'autore successiva a quella testimoniata dal *Vat. lat. 7584*, rivela pa-

recchi interventi che peggiorano il testo, o che per lo meno sono sospetti. Si vedano le tabelle a p. 455-56 del saggio *Per un'edizione* cit. Infatti non possiamo considerare interessanti *lectiones singulares* o varianti significative, ma semplicemente degli errori, per limitarmi ai casi più evidenti, *ita dii bene me amant* (a fronte di *ita deus bene me amet* o [. . .] *dii* [. . .] *ament*), *regi* (a fronte di *bene regi*), *mortis liberavit* (a fronte di *morte liberavit*), *in utraque parte* (a fronte di *in utramque partem*), *penis exiliis* (a fronte di *poenis, exiliis*), *ne* [. . .] *quidem scribere* [. . .] *nesciant volo* (a fronte di *ne . . . quidem scribere . . . sciant volo*), *valebat* (a fronte di *valebit*), *Bibliothecam suam et graecorum et latinorum libros ostendit* (a fronte di *bibliothecam* [. . .] *librorum ostendit*). Viene così profondamente intaccata la qualità di codice "estremamente corretto" attribuita al ms. avellinese Tafuri 63, le cui varianti, a parte gli errori di cui ho indicata solo una parte, dimostrano tentativi di miglioramento di assai dubbia natura e difficilmente attribuibili all'autore. Si vedano alcuni casi, segnalati dalla Andrioli Nemola fra quelli che dimostrerebbero una revisione da parte dell'autore: *rei militaris* (per *rei bellicae*), *super nos* (per *supra nos*) sono pignolerie classicistiche inconsuete nel Galateo; *quos cibos* (per *cibos quos*) nella frase "boni succi cibos, quos euchimos Graeci dicunt, benevolentibus utiles, malevolentibus insalubres esse experimur" è un maldestro accomodamento dettato da ragioni formali, che si risolve in un guasto (*boni succi* rimarrebbe sospeso ed *experimur* senza il suo oggetto); *cognoscere causas* (per *contemnere causas*) è una svista di chi ha inteso ripristinare il verso virgiliano (*Georg.* II 490) non avvedendosi che esso era stato volutamente modificato dall'autore, come si rileva dal contesto. Quanto al problema più grave (allo stato delle attuali conoscenze non risolvibile), dei passi che figurano in più nel ms. avellinese, non si può sfuggire alla supposizione che essi riproducano altrettanti passi aggiunti nel *Vat.*, dove due di essi sono cancellati ma lasciano intravedere qualche lettera riconoscibile, ed uno manca, ma in corrispondenza di un segno di richiamo che fa pensare ad un foglietto aggiunto e andato perduto. La cancellatura del *Vat.* risulterebbe così posteriore alla trascrizione dell'avellinese. Rimane aperto, ovviamente, il quesito circa la paternità della cancellatura.

15. Su questo codice, conservato nella Biblioteca nazionale di Vienna (Vindob. phil. gr. 2) cfr. J. Hermann, *Miniaturhandschriften aus der Bibliothek des Herzogs Andrea Matteo III Acquaviva*, in "Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses," XIX (1898), pp. 147-216, e il mio intervento al Convegno su *Monopoli nell'età del Rinascimento*, ed. Schena, Fasano 1986. L'illustrazione del 1. X dell'*Etica* è riprodotta in *Libri e lettori nel mondo bizantino*, guida storica e critica a cura di G. Cavallo, Laterza, Bari 1982.

16. Sulle complesse motivazioni dell'opera corografica del Galateo cfr. D. Defilippis, *L'edizione basileense e la tradizione manoscritta del De situ Japygiae di A. De Ferrariis Galateo*, in "Quaderni dell'Istituto naz. di studi sul Rinasc. merid.," cit., pp. 23-50.

5

PHILOSOPHY

LAW

THEOLOGY

Logische Exempla und ihre Funktion in der *Responsio ad Lutherum* des Thomas Morus*

Uwe Baumann

Die Utopier verfügten, obwohl die antiken Philosophen ihnen vor der Ankunft Raphaels unbekannt waren, in der Musik, der Dialektik und der Mathematik über ungefähr die gleichen Erkenntnisse wie die übrige Welt.¹

Caeterum ut antiquos omnibus prope rebus exaequant, ita nuperorum inuentis dialecticorum longe sunt impares. Nam ne ullam quidem regulam inuenerunt earum, quas de restrictionibus, amplificationibus, ac suppositionibus acutissime excogitatis in paruis logicalibus passim hic ediscunt pueri.

Aber wenn sie den Alten fast in jeder Hinsicht gleichkommen, so bleiben sie freilich hinter den dialektischen Erfindungen der Modernen weit zurück! Haben sie doch nicht einmal eine einzige von all den schönen Regeln erfunden, die über restrictio, ampliatio und suppositio in den Lehrbüchern der *Parua Logicialia* (Kleinen Logik) höchst scharfsinnig ausgedacht sind, und die hierzulande überall schon die Kinder lernen müssen.

Die hier angesprochene spätscholastische Logik der *Parua Logicialia* steht ebenfalls in Mores Brief an Martin Dorp (R. 15), mit dem er im Streit zwischen Erasmus und Dorp Erasmus verteidigt, im Mittelpunkt der Argumentation. In den Jahren 1981 und 1982 konnten Daniel Kinney und ich² — unabhängig voneinander — zeigen, in welchem Maße Morus die Auswüchse der spätscholastischen Logik, die jeglicher Vernunft zuwiderzulaufen scheinen, verurteilt. Durch eine eindrucksvolle Reihe von Sophismata, die sich im wesentlichen auf die Teile "De Ampliationibus" und "De Suppositionibus" der *Parua Logicialia* zurückführen lassen,³ betont Morus eindrucksvoll, wie die unsinnigen Spitzfindigkeiten spätscholastischer Logik der natürlichen Vernunft und dem allgemeinen Sprachgebrauch widersprechen. Diese Ablehnung spätscholastischer Logik durch Morus entspricht der allgemeinen Einschätzung der Hu-

manisten, wie schon ein flüchtiger Blick in das *Lob der Torheit* des Erasmus von Rotterdam, die Schriften Juan Luis Vives' und Johann Ecks, um nur einige zu nennen, verdeutlicht.⁴

Der Brief an Dorp ist jedoch noch aus einem weiteren Grunde hier heranzuziehen: in ihm formuliert Morus explizit, welche Elemente der Logik oder Dialektik (die Begriffe werden synonym gebraucht⁵) er als wesentlich betrachtet. Morus rechnet dazu die Kategorienlehre, die Satzlehre und schließlich die Syllogistik des Aristoteles, damit auch die *Analytik*, *Topik* und die *Sophistischen Widerlegungen*. Im ersten Teil der *Analytik* behandelt Aristoteles bekanntlich das Schlußverfahren im allgemeinen, im zweiten Teil der *Analytik* den wissenschaftlichen und demonstrativen oder apodiktischen Schluß. Die *Topik* hat es mit den wahrscheinlichen Schlüssen zu tun, die insofern wahrscheinlich sind, als ihre Prämissen es sind. In den *Sophistischen Widerlegungen* bilden die Trug- bzw. die Scheinschlüsse den Gegenstand der Untersuchung. Neben dieser rein aristotelischen Logik bezeichnet More auch die fünf Kategoreme des Porphyrius (Gattung, Art, Differenz, Proprium, Akzidenz), die dieser bekanntlich als Einleitung in die Kategorienlehre des Aristoteles konzipiert hatte, als wichtige Bestandteile der Logik.⁶

Auf diese im eigentlichen Sinne klassische Logik – Elemente der stoischen Logik, insbesondere die stoische Syllogistik kommen noch hinzu⁷ – greift Morus in seinen übrigen Werken, insbesondere in seinen kontroverstheologischen Schriften immer wieder zurück, ist sie doch ein geeignetes Mittel, die Argumentation des jeweiligen Opponenten auf Konsistenz und Inkonsistenz zu überprüfen. Untersuchungen über die Elemente und die Funktion der Logik in Mores Kontroversschriften, sieht man einmal von einer mehr allgemeinen Würdigung im Rahmen seines anregenden Buches *Thomas More and Tudor Polemics* durch Rainer Pineas und einigen Bemerkungen in der Morusbiographie von Richard Marius ab,⁸ sind bis heute Desiderata der Morusforschung. Im folgenden möchte ich – zumindest für die *Responsio ad Lutherum* – durch eine Detailanalyse diese Lücke zu schließen versuchen. Umfang und Komplexität der Schrift, die Fülle von logisch relevanten Details zwingt in Anbetracht der zur Verfügung stehenden Vortragszeit zu exemplarischem Vorgehen.

Sieht man einmal ab von der allgemeinen Verwendung logischer Termini, etwa, wenn Morus Luthers Forderung, alle menschlichen Gesetze abzuschaffen, als eine Art Korollar der gesamten lutherischen Häresie betrachtet⁹ oder wenn er für die Lehrmeinungen der rechtgläubigen Kirche vier Postulate aufstellt und eingehend begründet (1. Luther möge der Heiligen Schrift Glauben schenken; 2. Luther möge glauben, daß einige Dinge ausgesprochen, verrichtet und von Gott gelehrt wurden, die nicht schriftlich überliefert sind; 3. Luther möge glauben, die Kirche habe von Gott die Fähigkeit erhalten, Worte Gottes von denen der Menschen zu scheiden; 4. Luther möge bei zweifelhaften Deutungen einzelner Schriftstellen doch dem einheitlichen, konsistenten Urteil der

Kirchenväter und dem Glauben der gesamten Kirche vertrauen und sich nicht allein auf sein eigenes Urteil verlassen), Luthers Lehren hingegen auf ein einziges Postulat zurückführt, daß ihm, Luther, allein in allen Dingen Glauben zu schenken sei,¹⁰ so verwendet Morus — wie es dem gesamten Charakter seiner Schrift entspricht — Elemente der Logik, insbesondere Elemente der klassischen Syllogistik und der spätscholastischen *consequentiae*-Traktate,¹¹ um Luthers Aussagen kritisch zu überprüfen.

Ausgangspunkt auf einer weitgehend sachlichen Ebene der Auseinandersetzung mit Luthers Lehren ist es dabei häufig, Luthers Aussagen auf innere Konsistenz hin zu befragen, ist doch der Nachweis von Inkonsistenz — in Mores Worten — das stärkste Argument sowohl im Beweis wie auch bei der Widerlegung.¹² Im Rahmen solcher Konsistenzüberprüfungen entwickelt Morus ein Instrumentarium, das über die Überprüfung der formalen Gültigkeit von Aussagen, die Konstruktion analoger Sätze, die dann ihrerseits die Unsinnigkeit der gegnerischen Aussagen betonen, bis zu der Entwicklung von sich gegenseitig ausschließenden Schlußfolgerungen, die sich logisch zwangsläufig aus Luthers Aussagen ergeben, womit diese selbst ad absurdum geführt werden, reicht. Dies soll im folgenden anhand ausgewählter Beispiele verdeutlicht werden.

Luthers Argument gegen das Sakrament der Ehe (662/22–28):

Neque enim scriptura patitur, ut matrimonium sacramentum dicatur, quum sacramentum usu totius scripturae significet, rem secretam et absconditam, quam sola fide consequi possis. Matrimonium autem adeo non est res abscondita, aut fide percepta, ut nisi palam ob oculos fiat, matrimonium esse non possit, cum sit copula maris et foeminae externa, et publica professione et consuetudine confirmata.

Denn die Schrift gestattet nicht, die Ehe als Sakrament zu bezeichnen, da nach dem allgemeinem Gebrauch (des Terminus) ein Sakrament etwas bezeichnet, das verborgen und versteckt ist und durch den Glauben allein erlangt werden kann. Aber die Ehe ist so weit davon entfernt, eine verborgene Angelegenheit zu sein oder nur durch Glauben allein erlangt werden zu können, daß — wenn sie nicht öffentlich vor unser aller Augen geschlossen wurde — es gar keine Ehe sein kann, ist sie doch das äußerliche Band von Mann und Frau, gefestigt durch öffentliches Versprechen und Bund

wird von Morus allein formal schon dadurch widerlegt, daß er ironisch fragt (664/5– 9):

Domine doctor, per uestram fidem, imo per infidelitatem uestram, per quam regulam tenet ista consequentia: quum in praemissis mutatur copula a significare ad esse, nisi uocabularij uestri uobis dicunt, quod haec duo uerba, Sum et Significo, idem significant.

Verehrter Doktor, bei Deinem Glauben oder besser bei Deinem Unglauben, nach welcher Regel gewinnt diese Konklusion Gültigkeit, da doch in den Prämissen die Kopula von "bezeichnen" zu "sein" verändert wurde, es sei denn, Deine Wörterbücher sagen Dir, daß "Ich bin" und "Ich bedeute" das gleiche bedeuten.

Ein weiteres Beispiel mag genügen; im Zusammenhang mit der Widerlegung der Aussage Luthers, daß allein im Geiste Christi der Mensch gut sein könne, und es dementsprechend keinen Unterschied ausmache, ein guter Mensch oder ein guter Princeps zu sein, knüpft Morus zunächst an ein Beispiel aus Luthers Argumentation an. Der Satz "At Saul, ut desijt esse bonus uir, simul desijt esse bonus princeps" ("Als aber Saulus aufhörte, ein guter Mann zu sein, hörte er zugleich auf, ein guter Princeps zu sein") könne nicht als Beweis für Luthers Darlegungen gewertet werden, da diese partikuläre Aussage nicht mit Notwendigkeit zu einer allgemeingültigen Aussage gemacht werden könne; Luthers Schluß (bei Luther war es kein Schluß, sondern lediglich ein Beispiel) zieht Morus mit einem analog konstruierten vollends ins Lächerliche (336/21): "iste homo stultus est: ergo omnis homo stultus est" ("Dieser Mensch ist dumm, also ist jeder Mensch dumm").

Als weiteres Beispiel für die Widerlegung durch analoge Formulierungen, deren Unsinnigkeit jedermann aufgrund der natürlichen Vernunft unmittelbar einsichtig ist, sei Mores Erwiderung auf den Anspruch Luthers, auch den Papst be- und verurteilen zu können, herangezogen (246/12-17):

Papa noster est, inquit: ergo nostrum non est ab ipso iudicari, sed ipsum iudicare. Eadem ratione, medicus noster est: ergo non est nostrum ab ipso curari: sed ipsum curare. Et doctor discentium est: ergo non est ipsorum ab illo discere, sed docere eum.

Der Papst ist unser, sagt er, also ist es unser Recht, nicht von ihm gerichtet zu werden, sondern über ihn zu richten. Nach der gleichen Logik: ein Arzt ist unser, also ist es unser Recht, nicht von ihm geheilt zu werden, sondern ihn zu heilen. Und ein Lehrer gehört seinen Schülern, also ist es ihr Recht, nicht von ihm zu lernen, sondern ihn zu lehren.

Etwas ausführlicher möchte ich im folgenden Mores Widerlegung der Grundposition Luthers, zur Erkenntnis der wahren Kirche seien drei Kriterien hinreichend (Taufe, Brot, wahre Predigt des Evangeliums), referieren, da sie – in sich konsistent – veranschaulicht, wie Morus die Konsequenzen der "Irr"-Lehre Luthers aufzeigt, gleichzeitig selbst damit aber dokumentiert, daß mit logischen Schlüssen keine Beweise in Fragen des Glaubens geführt werden können.¹³

Gesetzt den Fall, Luther wäre A, seine Zuhörer B, C, und D, und es gäbe eine Person E, die Gewißheit über eine wahre Kirche haben wollte, die ihrer festen Überzeugung nach diejenige ist, die ohne Sünde und mit Sicherheit

an den drei Zeichen Taufe, Brot, und der wahren Verkündigung des Evangeliums zu erkennen ist. E käme in die Kirche von A, B, C und D, von denen er weiß, daß sie getauft sind, und die er an der Eucharistiefeyer habe teilnehmen sehen, und E höre dort A wahr (an sich schon eine Unmöglichkeit, wie Morus betont) predigen, dann sei dies alles dennoch zur Erkenntnis der wahren Kirche nicht hinreichend. Denn es gäbe zwei Möglichkeiten: entweder könne E selbst die Heilige Schrift und die Lehren des christlichen Glaubens oder er habe nur von Christus gehört und suche nun die Kirche, in der er ernsthaft ihren Glauben kennenlernen könne. Kennte er die Heilige Schrift selbst, so wüßte E mit Sicherheit, daß die Kirche von A, B, C und D anhand dieser drei Zeichen nicht als die wahre erkannt werden könne, da er nicht wissen könne, ob A, B, C und D gute oder sündige Menschen seien. Diese Konsequenz habe, und dies wird Morus nicht müde zu betonen, Gültigkeit selbst unter der Annahme, daß A das wahre Evangelium predige.

Kennte E die Heilige Schrift jedoch nicht und wünschte, mit dem christlichen Glauben bekannt und vertraut gemacht zu werden, käme er in die Kirche von A, B, C und D und hörte A in gewohnter Weise predigen und sähe B, C, und D zustimmen und erklären, die Predigt verkünde den wahren Glauben, so könne E dies auf keinen Fall als bewiesen ansehen. Denn selbst unter der Annahme, A predige das wahre Evangelium, müsse E bedenken, daß A, B, C und D nur ein kleiner Teil derjenigen sei, die sich zum christlichen Glauben bekennen. Des weiteren habe E selbst keine Möglichkeit, zu entscheiden, ob A das wahre Evangelium predige. E würde, nachdem er durch alle christlichen Nationen gereist und in den dortigen Kirchen immer den gleichen Glauben habe predigen hören, zweifelsfrei wissen, daß — wenn es eine wahre Kirche Christi auf Erden gäbe — es nur diejenige sein könne, die von Christus begründet, durch die Apostel verbreitet, von den Kirchenvätern weiter ausgebaut und die durch Gottes besondere Gnade über eine so lange Zeit an der Einheit des christlichen Glaubens festgehalten habe. Käme E, dies ist natürlich das Argument der Menge und der Tradition,¹⁴ danach erneut in die Kirche von A, B, C, und D, so würde er dort ungewöhnliche und verrückte Lehrmeinungen über wichtige Glaubensfragen als solche erkennen können, Lehren, die nicht nur im Widerspruch zur *ecclesia catholica* stünden, sondern auch noch die öffentliche Moral untergrüben (190/26–30):

Fieri, inquam, non potest: quin .E. certo sit intellecturus ecclesiam .A. B. C. D. non esse ecclesiam Christi, nec bonorum coetum: sed pessimorum scurrarum gurgustium, et conciliabulum Sathanae: et iam ex his interpretaretur .A. uel alpha esse haereticorum, uel Antichristum.

Es kann dann nur, so sage ich, geschehen, daß E mit Gewißheit erkennen wird, daß die Kirche von A, B, C und D weder die Kirche Christi ist, noch eine Versammlung der Guten, sondern daß sie die Schänke der schlimmsten Possenreißer, die Lasterstätte Satans ist. Daraus wird

er dann A als das Alpha der Häretiker oder als den Antichristen erkennen.

Gewinnt bereits hier die Verwendung logischer Elemente polemische Bedeutung, so wird dies noch offenkundiger in Passagen, in denen Morus sozusagen mögliche Argumentationen Luthers "nachzeichnet"¹⁵ oder ihm erfundene direkt in den Mund legt. Dies sei ebenfalls an einem anschaulichen Beispiel vorgeführt. Im zehnten Kapitel des 1. Buches referiert Morus einige Details aus Luthers Kontroverse mit Ambrosius Catharinus,¹⁶ im Zusammenhang mit der "biblischen" Begründung des päpstlichen Primats "zitiert" Morus Martin Luther (132/12- 16):

Tu Catharine non negas meam disputationem esse in aliquo sensu ueram: ergo tua est falsa. Nam si aliquid est uerum quod ego dico: totum est falsum quod dicis tu. Nam aut mea funditus et in totum nega aut tua funditus inania esse concedas.

Catharinus, du leugnest nicht, daß mein Argument in gewisser Weise wahr ist; ergo muß deins falsch sein. Denn wenn irgendetwas, das ich sage, wahr ist, muß alles, was du anführst, falsch sein. Denn du mußt entweder meine Argumente zur Gänze und vollständig widerlegen oder eingestehen, daß deine eigenen gänzlich wertlos sind.

Zunächst ist festzuhalten, daß Luther einen solchen Unsinn nie geäußert hat, wie im übrigen schon John M. Headley erkannte.¹⁷ Darüber hinaus entspricht die logische Struktur der Luther untergeschobenen Aussagen insgesamt einem Fehlschluß aufgrund des Akzidens ("fallacia accidentis"), wie sie von Aristoteles im fünften Kapitel seiner *Sophistischen Widerlegungen* vorgestellt werden:¹⁸

Darauf daß etwas entweder schlechthin oder nur beziehungsweise und nicht eigentlich gemeint ist ("fallacia secundum quid et simpliciter"), fußen die Fehlschlüsse, wenn das vom Teil gemeinte als schlechthin gemeint gefaßt wird, wie wenn man schließt, daß das Nichtseiende ist, wenn es Gegenstand der Meinung ist.

Betrachten wir etwas genauer die syllogistische Struktur der vorgeblichen Lutheräußerung, die sich reduziert auf den logischen Gehalt folgendermaßen darstellen ließe und damit in etwa dem dritten (nicht sowohl p als auch q; nun aber p; also nicht q) und/oder vierten (p oder q; nun aber p; also nicht q) Axiom des Chrysipp entspreche:¹⁹

P1: Wenn meine Argumente richtig sind, sind deine falsch.

P2: Meine Argumente sind richtig.

K: Also sind deine Argumente falsch.

Dieser korrekte Syllogismus führt zu einer wahren Aussage, sofern die Prämissen

sen wahr sind. Dies ist für P2 jedoch aus dem Zugeständnis des Catharinus, daß Luthers Argumente in gewisser Weise richtig seien, nicht zu beweisen. Der Scheinschlußcharakter liegt offen zu Tage, im zweiten Teil des herangezogenen "Zitats" formuliert Morus aus diesem Scheinschluß eine all-gemeingültige Regel, die Luther dem Spott und dem Gelächter des aufmerk-samen Lesers preisgeben soll. Damit nicht genug, zeigt Morus am Beispiel von Vergils Sinon, der in Details die Wahrheit sagte, aber insgesamt mit seinen übrigen Lügen den Untergang Trojas herbeiführte, nochmals explizit auf, wie es jeglicher Vernunft zuwiderlaufe, aus einigen wahren Sätzen zu schließen, alle Sätze seien wahr. Gleichzeitig verdeutlicht dieser Vergleich mit Sinon, für wie gefährlich Morus die Lehren Luthers hält, die den Untergang des christlichen Abendlandes bedeuten könnten.²⁰

Insgesamt, so darf man wohl zusammenfassen, hat dieses von Morus Luther untergeschobene Zitat die Funktion, Luther eine schier unglaubliche Arro-ganz zu unterstellen und ihn gleichzeitig – ob seiner Dummheit – zum Gespött der Leser zu machen. Dieser untergeschobene Scheinschluß – im übrigen eine der wenigen Passagen, in denen Morus Luther falsch oder entstellt zitiert – hat also vorwiegend polemischen Charakter.

Ausschließlich polemischen Charakter besitzen Formulierungen Mores, in denen er – anknüpfend an Heinrichs *Assertio Septem Sacramentorum*²¹ oder an Luthers Lehren²² – Syllogismen und Enthymeme gegen die Person und den Charakter Luthers konstruiert. Ein Beispiel, diese Reihe ließe sich *ad ultimos* verlängern, mag hier genügen: Luthers Äußerung, daß auch heilige Männer sich irren könnten und geirrt haben, wird von Morus zunächst als Anspruch Luthers umgedeutet, der einzige unfehlbare Interpret der Heiligen Schrift zu sein²³ und sodann mit einem schönen Vergleich logisch stringent ad absurdum geführt (252/26– 29):

tanquam caecus aliquis diceret: Nemo est fere uidentium: qui non erret aliquando in rerum coloribus: ego errare non possum. Si quis ergo nolit falli, de coloribus: diffidat caeteris mortalibus uniuersis: atque uni credat mihi.

Als ob irgendein Blinder sagen würde: Kaum jemanden der Sehenden gibt es, der sich nicht manchmal bei den Farben von Dingen irrete; ich aber kann mich nicht irren; ergo, wenn irgendeiner also nicht über die Farben getäuscht werden möchte, so mag er allen übrigen Sterblichen mißtrauen und nur mir allein glauben.

Ist hier zumindest noch die syllogistische Struktur der Argumentation erkennbar und polemisch funktionalisiert, so erscheinen im folgenden Zitat, und damit komme ich zum Schluß meines Vortrages, logische Fachtermini im Kontext bloßer Verbalinjurien und werden – da gedanklich ihrer eigentlichen Sprach-ebene enthoben – selbst zu Schimpfworten: Anknüpfend an Luthers Aussa-gen, insbesondere seine syllogistischen, bewertet Morus auch die Grobheit in

Luthers Sprache und faßt seine Verurteilung abschließend prägnant zusammen (180/7–15):

Atque haec est domini doctoris posterioristice qui, quum sibi iam prius fas esse scripserit, coronam regiam conspergere et conspurcare stercoribus: an non nobis fas erit posterius, huius posterioristicae linguam stercoreatam, pronunciare dignissimam: ut uel meientis mulae posteriora lingat suis prioribus: donec rectius ex prioribus, didicerit posteriores concludere, propositionibus.

Und dies ist die Prämisse a posteriori des geehrten Doktors. Da er geschrieben hat, daß er a priori ein Recht habe, die königliche Krone mit Scheiße zu bespritzen und zu beschmieren, haben wir da nicht im nachhinein das Recht zu erklären, die vollgeschissene Zunge dieses Logikers a posteriori sei höchst geeignet mit ihrem Vordersten das wahre Hinterste eines pissenden Maultiers zu küssen, bis er es besser gelernt haben wird, korrekte Konklusionen aus vorgegebenen Prämissen abzuleiten.

Anmerkungen

*Die *Responsio ad Lutherum* des Thomas Morus wird nach der Ausgabe von John M. Headley (CW 5, [New Haven; London, 1969]) mit Seiten- und Zeilenangaben im Text zitiert. Die deutschen Übersetzungen stammen jeweils vom Verfasser.

1. E. Surtz; J. H. Hexter (Hrsg.), *St. Thomas More, Utopia*, CW 4, New Haven; London, 1965, 158/20–25; vgl. hierzu E. Surtz, "Logic in *Utopia*," *PQ* 29, 1950, 389–400; ders., *The Praise of Pleasure, Philosophy, Education, and Communism in More's Utopia*, Cambridge/Mass., 1957, bes. 87–101.

2. D. Kinney, "More's Letter to Dorp: Remapping the Trivium," *RQ* 34 1981, 179–210; vgl. neuerlich ders., *Thomas More's Humanistic Defenses: A New Critical Edition and Translation of Five Letter-Essays*, 3 Bde., Diss. Yale University, 1983; U. Baumann, "Dorp, Erasmus, More: Humanistische Aspekte einer literarischen Kontroverse" in: *Thomas-Morus-Gesellschaft Jahrbuch 1982*, Düsseldorf, 1983, 141–59; vgl. auch ders., *Die Antike in den Epigrammen und Briefen Sir Thomas Mores*, Beiträge zur englischen und amerikanischen Literatur Bd. 1, Paderborn; München; Wien; Zürich, 1984, bes. 110–18.

3. Vgl. die vorzügliche Edition von L. M. de Rijk (Hrsg.), *Peter of Spain, Tractatus called afterwards Summule Logicales*, Assen, 1972; vgl. insgesamt P. Boehner, *Medieval Logic, An Outline of its Development from 1250 to c. 1400*, Manchester, 1952, 19 ff. und speziell zu Petrus Hispanus 77 ff.; W. und M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1962, bes. 224–74; die Belege für Mores direkten Rückgriff auf Petrus Hispanus bei U. Baumann, *Die Antike*, 114–16.

4. Vgl. zu Erasmus C. Dolfen, *Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur scholastischen Methode*, Diss. Münster, 1936; vgl. zu Vives R. Guerlac (Hrsg.), *Juan Luis Vives, Against the Pseudodialecticians, A Humanist Attack on Medieval Logic*, Dordrecht; Boston; London, 1979; die Quellen zu Eck sind zusammengestellt und ausgewertet bei A. Seifert, *Logik*

zwischen Scholastik und Humanismus, *Das Kommentarwerk Johann Ecks*, Humanistische Bibliothek, Reihe I, Bd. 31, München, 1978; vgl. auch allgemein E. Kessler, "Humanist Thought: A Response to Scholastic Philosophy" in: *Res Publica Litterarum* 2, 1979, 149–66.

5. Vgl. L. Oeing-Hanhoff, in: J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel; Stuttgart, 1972, Sp. 175–80, s.v. "Dialektik."

6. E. F. Rogers (Hrsg.), *The Correspondence of Sir Thomas More*, Princeton, 1947, Nr. 15, Z. 328 ff; vgl. allgemein zu Mores Brief an Dorp U. Baumann, *Die Antike*, 110 ff.

7. Vgl. dazu bes. U. Baumann, *Die Antike*, 132 f. Es muß jedoch ebenfalls erwähnt werden, daß Morus sich bisweilen auch selbst in die Tradition spätscholastischer Logik einordnet. Seine Ausführungen im Zusammenhang mit dem "Beweis" in den *Four Last Things* für den Satz, der Mensch lebe von Geburt an auf den Tod hin, gemahnen in Aufbau und Durchführung an die "incipit" und "desinit" Sophismata (vgl. hierzu N. Kretzmann, "Incipit/Desinit," P. K. Machamer; R. G. Turnbull (Hrsg.) *Motion and Time, Space and Matter*, Ohio State, 1976, 101–36) der Logik des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Vgl. W. E. Campbell; A. W. Reed (Hrsg.), *The English Works of Sir Thomas More*, Bd. 1 (London; New York, 1931), 474:

Some man saith merrily to his fellow, "Be merry man, — thou shalt never die as long as thou livest." And albeit he seem to say true, yet saith he more that he can make good. For if that were true, I could make him much merrier, for then he should never die. Ye will peradventure marvel of this, but it is easy to prove. For I think ye will grant me that there is no time after that a man hath once life, but he is either alive or dead. Then will there no man say that one can die either before he get life or after that he hath lost it, and so hath he no time left to die in but while he hath life. Wherefore, if we neither die before our life nor when we be dead already, needs must it follow that we never die but while we live.

Vgl. auch den Vergleich, der die Parallelität zu den "incipit"- und "desinit"-Sophismata explizit verdeutlicht (475):

Now tell me, then, if thou were going out of an house, whether art thou going out only when thy foot is on the uttermost inch of the threshold, thy body half out of the door, or else when thou beginnest to set the first foot forward to go out, in what place of the house soever ye stand when ye buskle forward? I would say that ye be going out of the house from the first foot ye set forward to go forth. No man will think other, as I suppose, but all is one reason in going hence and coming hither. Now if one were coming hither to this town, he were not only coming hither while he were entering in at the gate, but all the way also from whence he came hitherward. Nor, in likewise, in going hence from this town, — a man is not only going from this town while he hath his body in the gate going outward, but also while he setteth his foot out of his host's house to go forward. And therefore, if a man met him by the way, far yet within the town, and asked him whither he were going, he should truly answer that he were going out of the town, all were the town so long that he had ten miles to go ere he came at the gate.

8. R. Pineas, *Thomas More and Tudor Polemics*, Bloomington; London, 1968, passim; zur *Responsio ad Lutherum* speziell 14–28; R. Marius, *Thomas More, A Biography*, London; Melbourne, 1985, bes. 276–91.

9. CW 5, 270/8–11.

10. CW 5, 298/26 ff.

11. Vgl. dazu allgemein P. Boehner, *Medieval Logic*, bes. 52–75; W. und M. Kneale, *The Development of Logic*, bes. 274–97 (s. A. 3).
12. CW 5, 122/28–29: “quum deductio ad inconueniens fortissimum sit, et probandi genus, et confutandi.”
13. CW 5, 186/13 ff.
14. Vgl. insgesamt R. Pineas, *Thomas More and Tudor Polemics*, 14–28 (s. A. 8).
15. Vgl. z. B. CW 5, 222/24 ff. und 304/21 ff.
16. Vgl. zu Ambrosius Catharinus die kurze Vita bei J. M. Headley, CW 5, 875.
17. Vgl. J. M. Headley, CW 5, 891 (zu 132/12–16).
18. Aristoteles, *Sophistische Widerlegungen* (Organon VI), übersetzt und mit Anmerkungen versehen von E. Rolfes, 2. Aufl., Hamburg, 1922/ND 1968, Kap. 5, 166b–167a (p. 8).
19. Vgl. Sextus Empiricus, Pyrrh. Hyp. II, 157. Vgl. insgesamt W. und M. Kneale (s. A. 3), *The Development of Logic*, bes. 158–76; M. Frede, *Die Stoische Logik*, Abhandl. der Akad. d. Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 3. Folge, Nr. 88, Göttingen, 1974, bes. 124–201. Vgl. zum Nachleben der stoischen Syllogistik in Spätantike und frühem Mittelalter M. L. Colish, “The Stoic Hypothetical Syllogisms and their Transmission in the Latin West through the Early Middle Ages” in: *Res Publica Litterarum* 2 (1979), 19–26; vgl. insgesamt auch U. Baumann, *Die Antike*, 132 f.
20. Vgl. CW 5 132/17 ff.
21. Vgl. z. B. CW 5, 118/24 ff.; 366/32 ff.; 410/20 ff.; 512/15 ff.; 526/19 ff.; 578/27 ff.; 606/7 ff.; 652/5 ff.; 674/22 ff.
22. Vgl. z. B. CW 5, 154/17 ff.; 252/2 ff.; 314/31 ff.; 482/1 ff. Der Verfasser wird in Kürze eine ausführliche Untersuchung über das affektivische Vokabular des Thomas Morus in der *Responsio ad Lutherum* vorlegen.
23. Vgl. dazu nochmals die einzige Prämisse, die Morus Luther als Grundlage seiner “Irr”-Lehre in den Mund legt (304/7–10): “LVTHERVS contra, paulo modestior est: principium enim statuit etiam ille, sed dumtaxat unum: quod sibi concedi postulat. Est autem illud huiusmodi. Omnibus de rebus soli credendum ipsi.”

Science and Scholasticism in Melchior Cornaeus SJ

Paul Richard Blum

(Translated by L. A. Grega)

The philosophy textbook written by Melchior Cornaeus¹ and published 1657 by Zinck in Würzburg carries the title *Curriculum philosophiae Peripateticae, uti hoc tempore in scholis decurri solet, multis figuris et curiositatibus e mathesi petitis, et ad physin reductis, illustratum*.² Like all Baroque book titles, this one is also no hybrid of rhetorical amplification but rather gives precise information on the contents of the book. It is a *Curriculum*, that is, an abridged and simplified *Cursus Philosophicus*, in which the entire material of the philosophy course is to be dealt with *brevi compendio* in a manner comprehensible to every student.³

The metaphor of running (*Curriculum*) is illustrated on the title copperplate: we see a race track and a goddess of victory under the motto "*Sic currite ut comprehendatis*" (1 Cor. 9, 24) as well as two sages, one with a book, the other with an astrolabe. This second sage also signifies the subject matter that is not contained in the usual study course but that Cornaeus promises to offer in this book, namely doctrines from experimental physics and applied mathematics. The expression *curiosa* designates just that area of the natural sciences that usually did not appear in the philosophy course.⁴ The current level of experimental research in the natural sciences is thus to be attached onto the *Cursus Philosophicus*. However, since modern natural sciences have developed independently of and even in opposition to the scholastic instruction of philosophy, we can well expect a complex form of argumentation from the author. In the dedication to the Mainz elector and bishop of Würzburg, Johann Philipp von Schönborn (d. 1673), Cornaeus maintains that in our time the highest decoration of philosophy is not only accessible to the rulers but to the subordinates as well. The *Cursus Philosophiae* no longer serves only the rulers; rather, it is also in the service of the general dissemination of philosophic knowledge— but only if theoretical philosophy and the like applied natural sciences are connected in it.

In basic outline, this textbook is composed entirely of those elements that

are indispensable to any Jesuit philosophy course: 1. *Summula dialecticae* and logic, 2. physics, 3. *de coelo*, 4. meteorology and *de generatione et corruptione*, 5. *de anima*, and 6. metaphysics. It would, of course, be very instructive to present and explain the doctrines of the course in detail and in the sequence in which they are to be treated. Such a presentation, however, would overtax the public's patience since it could take about three years to do so — that is, namely, the length of the philosophy course. Instead, I would like to comment on several points that are systematically connected and are beyond the scope of this chapter and that give the course its own particular character: the scientific and theoretical viewpoints on the one hand and the "curiosities" on the other.

The logic section — Cornaeus also calls it *scientia rationalis* — begins with our author's defining it as purely practical science (1:57) in which judgement concerning the correctness of a syllogism can occur only *per accidens*. The main task of logic is that it *regulas infallibiles praescribit, juxta quas discursus et Syllogismus infallibiliter ex arte fiat* (ibid.). The question of the object of logic is first explicitly raised in the next quaestio, and this itself signifies the weakening of the role of the object question in the determination of the science. For in Scholasticism, the object always determines the method of a science and its distinction from other sciences. Cornaeus determines the *operationes intellectus* as the object of logic (1:59) by devaluating the *ens rationis* to a mere chimer (following Suarez and Hurtado⁵). He can only conceive it to be an objectively false proposition, and therefore it is not suited to be the object of logic (1:61). The traditionally so-called second intentions can not be the object of logic because they are treated in logic only for the purposes of the syllogism (1:66). The syllogistic is a part of the actual object of logic: the material object of logic is discourse or argumentation, the formal object is the latter's technical correctness. In other words, logic is no longer determined according to its external object.

The use of the doctrine of universal concepts also implies a distancing from Thomism. A universal concept can only be formed by the intellect's activity, in particular by means of abstraction (*per actum abstractivum praecisivum*, 1: 81 f.). By referring explicitly to Aristotle, Cornaeus casts his vote against Thomists and for the univocal concept of being, thus following the Scotists and the Nominalists (1:121–25). He even entertains doubts about there being precisely ten Aristotelian categories, but in the end acknowledges the usefulness of their number by referring to the same Aristotle and to the use of his categories in the schools for centuries: *Sentiendum ita equidem cum paucis, sed loquendum cum multis* (1:126).

The logic is brought to a traditional as well as a systematically consequential conclusion with a treatise *de scientia*. Science does not only mean knowledge through causes but also knowing why and to what extent a cause is a cause. With this addendum, the evidence of a clearly perceived and recognized cause (*evidentia in causa clare cognita et perspecta*, 1:216) is made constitutive of science, and it permits the distinction between certainty and evidence, since

certainty is also valid for articles of faith but can be derived from evidence as well. Evidence itself can arise from *sensationes*, from other immediate knowledge, from the connection of one object with another immediately known object, and finally from axioms known to the natural light (1:217). These explanations sound very Cartesian, and it seems as if the author wants to sway us from this track when he presents the *visio beatifica* as the concluding example of the last type of evidence (1:217). The importance that Cornaeus assigns evidence in scientific activity lies entirely beyond scholastic Aristotelianism. In the latter, being adequate to the object was always the highest guarantee of being scientific, and there was no need to view the evidence of scientific statements as being problematic and requiring further investigation; rather, since Aristotle, evidence had been regarded as a means of topic argumentation. Consequently, it is no longer surprising that Cornaeus at the end considers the division of the sciences according to their objects to be artificial (1:224); nor is it surprising that he cannot derive the unity of each science—logic, physics, metaphysics—from their respective level of abstraction from the material. He can only consider this traditional division to be valid for the main objects of the different sciences (1:225 f.).

Even in metaphysics, Cornaeus does not regard abstraction to be constitutive with respect to its object.⁶ Consequently, metaphysics also does not constitute its own object. Of course, the object of metaphysics is the *ens reale in quantum ens*. This Being is not to be seen in its formal distinctiveness⁷, but rather according to its given concept in each case, inclusive of all levels.⁸ Thus our author does not want to present metaphysics as a pure science of Being but as the science which encompasses everything, and the latter not simply as Being but also as particular Being, as Being of a specific kind in each case.

The theoretical advantages of this view can especially be seen in Cornaeus' doctrine of substance and accident in which he follows the doctrine of "the modes of being" as conceived by Duns Scotus and Suarez. He defines *modalitas* as *actualis determinatio alicujus rei in aliquo genere* (2:381): for example, the "where" is the actual determination of an individual object to exist in a particular space. He regards modality as an instrument that enables the description of extramental reality as extramental.⁹ He understands *modus* to be a metaphysical concept that enables him to tack on ontologically concrete nature and empirical physics to the substance/accidence doctrine. Precisely by means of the nominalistically conceived doctrine of abstraction, he succeeds in presenting metaphysics in such a manner that it does not make the empirically given nature theoretically unattainable; or conversely, he succeeds in attaching empirical investigations of nature onto metaphysics.¹⁰

The doctrine of the soul cannot be limited to the distinctions and potencies of the soul, but rather, it must also investigate the possible disturbances that may arise during the operation of the thinking soul.¹¹ Since this especially concerns the faculty of sight, the doctrine of the soul switches into optics, which

is treated by Cornaeus in a physics of light (2:173–85), in a physiology of vision (2:185–200), and in an anatomy of the eye accordig to Vesalius (2:200–208). He concludes the entire discussion with a series of *axiomata optica* (2:208–35) with many diagrams and sketches of perspective and perspective distortions (2:211–21). Cornaeus, thereby, definitively oversteps the boundaries of the philosophy course, since optics obviously belongs to mathematics.

The scientific and theoretical ambivalence manifests itself in the physics in a double game with Aristotle between loyalty and infiltration, immediately beginning with the category of quantity. Cornaeus gives an account of that definition of quantity which is based on divisibility but then criticises it as a mere description, that is, a quality which first ensues from the essence of quantity, namely from impenetrability (1:140).¹² Quantity as impenetrability has far-reaching consequences for physics because it implies the Averroistic doctrine of the dimensionality of matter,¹³ which was combated by Thomas, as well as the precedence of quantity and dimensionality over the body; perhaps it even initiates the concept of dimensional space.

One can see in Cornaeus' doctrine of elements that he was well aware of this danger: he presents a long series of arguments for the thesis that lightness (*levitas*) is not a quality independent from heaviness but is only the privation of the latter and that heaviness is perhaps not even a quality distinguishable from the *materia prima*, that is, quantity (2:100–107). After reaching the proof's conclusion, however, he adds that this had actually been his own opinion and doctrine, too, but now *majorum auctoritas*¹⁴ has directed him to teach that both are positive qualities, which he dutifully does, following Riccoli (2:107). Thus, he now understands *gravitas* to be *facultas quaedam tendendi ad centrum, eaque omnia pene elementa et pleraque mixta praedita sunt, et de facto ad centrum deorsum tendunt, nisi aliunde impediuntur* (2:110). One may not overlook the fact that this is also not a pure Aristotelian doctrine since natural place is not being discussed here; instead, "almost all of the elements" are striving towards the center of the world.

Like a number of his predecessors, Cornaeus solves the problem of the Aristotelian concept of place with the help of the concept of *spatium imaginarium*, imagined space.¹⁶ Although this is a pure mental product, it is nevertheless well-suited for solving several apories of the Aristotelian concept of place, without deviating from the latter's doctrine as the Schoolmen do. The concrete *ubi* is transferred into this imaginary space, and, similar to the Aristotelian place, it is a physical and real something whose essence can only be explained and understood, and can actually only exist through the aid of the same *spatium imaginarium* conceived as being firm and immovable (1:366). With the concept of the intellectual "where," one can conceive corporeal substance as being indifferent in relation to pure imaginary space. The fixation that exists between the body and its container according to Aristotle is now transferred onto the relation between the "where" and space that is pure nothingness. By this means, one can freely speak of the dimensionality of space and the dimensional lo-

calization of the body in space without the danger of falling into a materialism — a danger existing when one exclusively fastens dimension to material that then would have to be eternal. On the very same grounds, the aforementioned definition of quantity as impenetrability is also no longer in danger of being materialistically interpreted (1:367–68).

The fruits of this subtlety can immediately be harvested in the *quaestio* concerning vacuum. Of course a vacuum, according to Aristotle, is not possible in a natural way. But the “imaginary space” does make thought experiments (1:379–80) possible: what would occur if there were a real vacuum? Cornaeus discusses instruments for the production and application of vacuums and thermometers (1:380–83), the Torricelli/Berti experiment with the vacuum, as well as the one carried out by Otto von Guericke, both well-known at the time.¹⁷ Cornaeus reports that he himself had seen such experiments (1:396, 398, 402).¹⁸ He promptly expresses the quintessence of his presentations in the first sentence of his description of the instruments: *Libet hoc loco curiosa quaedam Theoremata proponere, quae vacui sive naturam sive impossibilitatem comprobant*. He is undoubtedly dealing with *curiosa*, that is with things that do not belong in theoretical physics. Above all, however, he leaves it open as to whether or not these instruments prove the essence of the vacuum or rather its impossibility. Cornaeus believes that they prove the old doctrine of the *metus vacui* (1:393), which, however, only means the reversal of the argumentation and not a contesting of the physical value of the experiments sketched. Characteristic for the entire section on the vacuum is the comment (1:399): *Omnis novitas jucunda esse solet, sed veritas antiqua melior*; for Cornaeus, too, traditional truth and the attractiveness of the new clash with each other.

In the treatment of divisibility, we find the culmination of the author’s philosophic dissimulation. Page after page, he proves the traditional doctrine that the continuum is not in any respect assembled out of individualistic units, but he distinguishes between *indivisible physicum* and *indivisible mathematicum* (1:454, 438). That is why the entire line of reasoning is only valid for the mathematically indivisible units; the continuum, on the other hand, can very well be assembled out of physically indivisible units, namely, that which is indeed theoretically (*a Deo*) divisible but which in reality can be neither perceived nor divided because of its smallness. With the help of this distinction and this sequence of arguments, the *real grounds* are withdrawn from all atomistic theses without completely excluding their use for *practical application* in physics.¹⁹

The mathematical indivisibility speculation was preceded by an extensive treatise concerning infinity (1:348–55). Referring to Clavius,²⁰ but not alluding to Galileo,²¹ Cornaeus insists that all infinite quantities are the same although they seem to be different.²² As in the other examples, we find in the structures of argumentation here the attempt to hold together on the theoretical level the conceptual character and the experimental data.

The difficulties of this manner of argumentation are always revealed when

— as with gravitation — the conceptual character is officially documented. That is why Cornaeus, in writing about the astronomical research of his time, using Christoph Scheiner as reference,²³ helps himself out by quoting for the length of four pages theses and philosophical arguments from the first book of Nikolaus Copernicus' *De revolutionibus* (so that every reader can dispense with a reading of the original text for the time being without misgivings), only to refute them in the scholastic manner. He then adds an admonishing report on the ban of Copernicanism, including the case of Galileo,²⁴ from which it follows that the Copernican viewpoint cannot be represented or defended by Catholics—not in public in any case, but as far as possible not internally either.²⁵

All this does not occasion a history of denunciation since we have to assume that the Jesuit acted in good conscience and according to the best of his knowledge when he tried to comply with the needs of modern research into nature, without deviating from the text of Aristotle and that of his Order superiors. One can see this in a final example, in his solution of the antinomies of time and eternity that result from the collision of the timeliness of the world (the finiteness of things following one after the other, for example, the generations of mankind) with the totality of temporal eternity (the species of man)(1:472 f.). These contradictions remain unsolvable if the infinite regress is not ended in God, following the Aristotelian scheme. Precisely for Aristotle, the infinite chain of succession is the most secure proof of God (1:483). The world, however, is created "*de facto*" in time (1:484), as the Bible teaches. But by having shown in his speculation concerning the apories of infinity in time that the eternity of the world is theoretically possible and by deducing the necessity of a Creator-God from this at the same time, Cornaeus shows that the biblical solution — namely that the world had come into being and is transitory — is actually the better Aristotelian solution than the one which Aristotle himself could find, without revelation. The analysis of the concept of infinity, as it is presented by Cornaeus, thus helps him to overcome the old problem of the double truth. He is not dependent upon setting quotations from Thomas Aquinas and from the Bible up against the pertinent text passages from Aristotle and explicating the philosophical implications of the theological thesis, as was traditionally done; instead, he now can actually put Aristotle to rights.²⁶

Thus we see how Cornaeus endeavors to extend and uphold as far as possible the achievements in theoretical explanation accomplished in the Aristotelian philosophy of nature and that he does this because he is unwilling to resist the enticements of modern natural science. In this way, he "Aristotelises" experimental physics and experiments in the philosophy course.

Freie Universität, Berlin

Notes

1. Melchior Cornaeus SJ (Brilon 1598–Mainz 1665) was a Professor of Philosophy in Toulouse during the Thirty Years War and later taught theology in Würzburg and Mainz. In Mainz he was First Professor for Scholastic Theology from 1643 to 1649 and became Rektor of the College in 1664: Fritz Krafft, Jesuiten als Lehrer an Gymnasium und Universität Mainz . . ., in *Tradition und Gegenwart, Studien und Quellen zur Geschichte der Universität Mainz I* (Wiesbaden, 1977), pp. 259–350, here 330. Most of his writings are anti-Lutheran polemics, especially against the Straßborg theologian Johann Georg Dorsch(e, -aeus) (1597–1659); this also holds for Cornaeus' treatise, *Aristoteles redivivus Romano-Catholicus, Heriboli* (Zinck) 1652 (and other edd.) Aloys de Backer SJ/Carlos Sommervogel SJ, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 Vols., (Paris 1890–1930; Rpt. Héverlée-Louvain, 1960), s.v. Joh. Suibert Seibertz, *Westfälische Beiträge zur Deutschen Geschichte I*, Darmstadt (Taschè) 1819, s.v. (Microfiche in Deutsches Biographisches Archiv).

2. 628 and 427 p. 4^{oc}; in the following quoted with 1 or 2 and page. The edition Heriboli (Joh. Hertz) 1675 is probably a title-page edition/unrevised edition.

3. *ad captum omnium, etiam imbecillium*.

4. For example, Rodericus de Arriaga SJ, *Cursus philosophicus*, Antverpiae (Plantin) 1632, *Disp. Coel.*, sect. 6, §71, p. 508.

5. Francisus Suarez SJ, *Disputationes Metaphysicae*, Salamanca 1597 (and others; reprint in Suarez, *Opera omnia* 25/26, Paris (Vivès) 1866; (a reprint of this Hildesheim, 1965); *disp. 54 de entibus rationis*, sect. 2 n. 15, p. 1022a. — Petrus Hurtadus de Mendoza SJ, *Disputationes de universa Philosophia*, Lyon (Pillehotte) 1617.

6. *cave tamen ideo dicas objectum ejus formale consistere in nescio qua abstractione et reali et rationis, a materia et sensibili et intelligibili*; 2:330.

7. *prout omnino formaliter praecisum*, 2:330.

8. Immaterial substance, God, and angels can thus be found in Cornaeus' metaphysics — something which cannot be taken for granted since many of his colleagues, in looking towards theology, forego the treatment of abstract substances.

9. 2:376: *quia nemine cogitante res ibi est, ubi ante non erat*.

10. Cornaeus' contemporary and fellow Jesuit, Compton Carleton, used the same doctrines in order to defend the scholastic philosophy against Cartesianism: Thomas Comptonus Carleton SJ, *Philosophia universa*, Antverpiae (Meursius) 1664 (1st ed. 1649), p. 255.

11. In accordance with this is the fact that Cornaeus, following the Scotists and Nominalists, does not allow, as he himself states, that a distinction be made between the soul and its potencies (*Omnes illas potentias ab anima ejusque entitate distingui tantum ratione ratiocinata*, 2:152); this is because all operations of the soul can be performed by its own substance (*cum omnes operationes abunde possint praestari ab ipsa animae substantia*, *ibid.*). With that, of course, the meanings of potency and act, of faculty and activity, of potentiality and actuality slide into each other, and by this means, the substance of the soul possibly obtains an entirely new dignity (perhaps as *res cogitans*) against the corporeal substance. At any rate, this cannot be further shown using Cornaeus' text.

12. Benedictus Pererius SJ, *De communibus rerum principiis libri XV*, Lugduni (Porta) 1588 (1st ed. Rom 1576), lib. 10, chap. 2, p. 551.

13. *De natura materiae et dimensionibus interminatis*, in *Thomas de Aquino, Opuscula philosophica*, ed. Spiazzi (Turini 1954), esp. chap. 4–6. Also Cosmas Alamanni SJ, *Summa*

totius Philosophiae e D. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici doctrina, 2nd ed. (Paris 1639/40, reprint of 6 parts in 3 vols., Paris 1885-94); here: Logic, q. 9, resp., p. 137.

14. This refers to the *Ordinatio pro Studiis Superioribus*, which was decreed by the 9th General Congregation (1649/50) and published by the General of the Order, Franciscus Piccolomini, in 1651; the *Ordinatio* is in G. M. Pachtler, ed., *Ratio Studiorum et Institutiones Scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes*, vol. 3, no. 42 (Berlin, 1890) (= *Monumenta Germaniae Paedagogica* 9), here p. 93, §41: *Gravitas et levitas non differunt specie, sed tantum secundum magis et minus* (as one of the *propositiones non docendae*).

15. *Almagestum* (s. n. 24) lib. 9, see 4, chap. 16, n. 3.4.5, p. 383 f.; cf.: chap. 25, n. 4.

16. Edward Grant, *Much Ado about Nothing, Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution* (Cambridge, 1981), esp. chap. 6 and 7.

17. From *De vacuo narratio Ae. P. de Roberval ad nobilissimum virum D. de Noyers*, in *Oeuvres de Blaise Pascal*, ed. Brunshvicg, vol. 2, (Paris 1908), p. 21-35. Emmanuel Maignan OMin, *Cursus philosophicus*, (Tolosae [Bosc] 1652); Caspar Schott SJ reports on this (see following note). Concerning Maignan see P. J. S. Whitmore, *The Order of Minims in Seventeenth-Century France*, (The Hague 1967) (= Archives internationales d'histoire des ideas 20), chap. 4, esp. 173 f. Cf. C. de Waard, *L'expérience barométrique, ses antécédents et ses explications*, (Thouars 1936).

18. Gaspar Schottus SJ, *Mechanica hydraulico-pneumatica*, Francofurti (Schönwetter, printed in Würzburg by Pigrin) 1657, reports that, at the Würzburg court of Johann Philipp von Schönborn (to whom this book is also dedicated), these experiments were re-examined and discussed and that Cornaeus also had participated in this (451 f.); he makes reference to the latter's *Cursus* (309) and reprints from this the presentation of the second experiment, the *Experimentum Magdeburgicum* (466-84).

19. One of the doctrines that was prohibited by F. Piccolomini (see note 14, here: p. 92 §25) reads so: *Continuum successivum et intensio qualitatum solis indivisibilibus constant*.

20. *Euclidis elementorum libri XV* (. . .) illustrati Auctore Christophoro Clavio, 4th ed., (Rom, 1574; Romae [Zannettus], 1603, lib. 1, axioma 10, vol. 1, p. 68 f.

21. *Discorsi e dimostrazioni mathematiche*, (Leiden 1638), in Galileo Galilei, *Le Opere* (Edizione Nazionale), (Firenze 1968), vol. 8, here: Giorn. 1, 68 ff.

22. The same trope of argumentation, distinction between actual infinity and the absolute godly infinity, was used by Cornaeus in his *Apologeticon* for Athanasius Kircher, and with this he deactivated the mystical potency in the latter's treatise, which was his intention: Athanasius Kircherus SJ, *Iter exstaticum coeleste*, ed. Gaspar Schottus SJ, (Herbipoli [Endter], 1660), f. 509-12, esp. prop. 1 and 2; in addition: John E. Fletcher, *Astronomy in the Life and Correspondence of Athanasius Kircher*, in: *Isis* 61 (1970), pp. 52-67, here 59.

23. Christophorus Scheiner SJ, *Rosa Ursina*, (Bracciani [Phaeus], 1630). Comp. Joh. Schreiber SJ, P. Christoph Scheiner, SJ und seine Sonnenbeobachtungen, in: *Natur und Offenbarung* 48 (1902) 1-21, 78-93, 145-58, 209-21.

24. According to the most important representative of the anti-Galileo campaign, Johannes Baptista Riccioli, *Almagestum novum astronomiam veterem novamque complectens*, (Bononiae [Benatius] 1651), 1.9 sect. 4, chap. 40.

25. *Ex quo apparet, eam opinionem, in foro externo nullo modo, in interno autem vix vix a quaquam Catholico teneri et defendi posse*. 1:537.

26. Antonius Goudin OP, for example, proceeds much more naively in his *Philosophia juxta inconcussa, tutissimaque Divi Thomae dogmata*, (1692; Venetiis [Lovisa], 1736), vol. 3, Phys. 2, 9.1, art. 3.

Überlegungen zur moralistischen Literatur des italienischen Renaissance-Humanismus

August Buck

Es gehört zu den wesentlichen Verdiensten der von der "Internationalen Gesellschaft zur Förderung der neulateinischen Studien" veranstalteten Kongresse, zur Überwindung eines zählebigen Vorurteils beigetragen zu haben; des Vorurteils, wonach die neulateinische Literatur der Humanisten eine wirklichkeitsfremde esoterische Kunstübung gewesen sei, ein isoliertes Phänomen, das ohne Einfluß und damit ohne Nachwirkung auf die nationalsprachlichen Literaturen geblieben ist. Diese irrige Auffassung ist zu widerlegen durch die zahlreichen Beispiele für die Integration von Themen und Formen der neulateinischen Literatur der Humanisten in die zeitgenössische nationalliterarische Entwicklung. Als ein solches Beispiel wollen sich unsere folgenden Ausführungen verstanden wissen.

Wenn wir den von uns ausgewählten Bereich der neulateinischen Literatur der italienischen Renaissance unter dem Begriff moralistische Literatur subsumiert haben, bedarf es zunächst einer Begriffsbestimmung. Ohne den Begriff zu verwenden, hat bereits Hegel in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* die moralistische Literatur in ihren wichtigsten Zügen charakterisiert und zwar im Hinblick auf einige ihrer nationalsprachlichen Vertreter, als er von Montaigne, Charron und Machiavelli aussagte, sie hätten "aus sich selbst, aus ihrem Bewußtsein, ihrer Erfahrung, Beobachtung, ihrem Leben geschöpft" und bei ihnen fänden sich "geistreiche Gedanken über sich, über das menschliche Leben, die gesellschaftlichen Verhältnisse, über das Rechte, Gute"; kurz, es handle sich um "eine Lebens-Philosophie aus dem Kreise der menschlichen Erfahrung, wie es in der Welt, im Herzen, im Geiste des Menschen zugeht."¹

Als später Wilhelm Dilthey diese mit der Renaissance neu aufkommende Form der Anthropologie, "in welcher menschliches Innere, Charaktere, Passionen, Temperamente geschildert und der Reflexion unterworfen werden,"² mit dem Rückgriff der Humanisten auf die antiken Autoren in Verbindung brachte, war die Grundlage gegeben, auf der die von Hugo Friedrich for-

mulierte und von uns übernommene Definition der moralistischen Literatur, verkürzt der Moralistik, beruht. Sie ist die unsystematische Beschreibung "aller Erscheinungsweisen des Menschen in seelischer, sittlicher, sittengeschichtlicher, gesellschaftlicher, politischer Hinsicht, jeweils nach den Verschiedenheiten der Räume und Zeiten,"³ wobei—so dürfen wir mit Friedrichs Schüler Jürgen von Stackelberg ergänzen—"der Rekurs auf die Antike . . . eine große Rolle gespielt hat."⁴

Aus dieser Definition der Moralistik geht hervor, daß ihre Vertreter, die Moralisten, weder Moralphilosophen noch Sittenlehrer sind, vielmehr entsprechend der Bedeutung des französischen Begriffs "moraliste": "auteurs de réflexions sur les moeurs, sur la nature de la condition humaine."⁵ Nietzsche, der bekanntlich die französischen Moralisten sehr geschätzt hat, nannte sie treffend "Menschenprüfer."⁶ Wie Nietzsche denkt man, der "opinio communis" folgend, — nicht nur in Deutschland — an eine Gruppe französischer Autoren von Montaigne bis Joubert, deren Leben in einer Zeitspanne vom späten 16. bis zum frühen 19. Jahrhundert fällt. Man sollte sie besser Moralisten im engeren Sinn nennen; denn als Moralisten im weiteren Sinn kann auch eine Reihe italienischer Humanisten angesprochen werden, insofern sie ebenfalls "Menschenprüfer" gewesen sind. Obwohl es in der einschlägigen Fachliteratur nicht an Hinweisen darauf fehlt,⁷ daß in den französischen Moralisten die Anthropologie des italienischen Renaissance-Humanismus fortlebt und Hugo Friedrich den Beweis für Montaigne im einzelnen erbracht hat, hat man, abgesehen von gewissen Ansätzen,⁸ bisher, soweit uns bekannt, noch nicht versucht, die moralistische Tradition im italienischen Humanismus von Petrarca bis Guicciardini zu verfolgen, in der sich bereits der Übergang von der neulateinischen zur volkssprachlichen Literatur, der Prozeß der Integration des neulateinischen Erbes in die nationalliterarische Entwicklung anbahnt.

Die Moralistik beruht auf dem humanistischen Interesse am Menschen, entspringt einem psychologischen Phänomen, das man seit Jacob Burckhardt die "Entdeckung des Menschen" zu nennen pflegt. Trotz aller gegen Burckhardts Interpretation der Renaissance vorgebrachten Einwände ist nicht zu bestreiten, daß mit der Renaissance eine neue Sensibilität gegenüber dem Lebensphänomen erwachte. Zuerst in Italien wurde der Mensch "geistiges Individuum und entdeckte sich als solches."⁹ "Ego sum unus utinamque integer," erklärte Petrarca.¹⁰ Mit dem Bewußtwerden der eigenen Individualität wird diese zum Gegenstand der Selbstbeobachtung.

Während das Mittelalter sich für den Menschen im Hinblick auf das die ganze Menschheit betreffende Heilsstreben, das "exire a saeculo" interessiert hatte, gewinnt nunmehr das individuelle Leben als solches eine Eigenbedeutung. Man fragt nicht mehr in erster Linie, woher der Mensch kommt und wohin er geht, sondern was der Mensch ist und was er erlebt. Die Frage, zuerst dem eigenen Ich gestellt, wird dann an die fremde Individualität gerichtet sowohl in der Gegenwart als auch in der Geschichte. So zeitigt die Entdeckung

des Individuums den ungewöhnlichen Aufschwung, den Biographie und Autobiographie in der Renaissance erlebt haben. Insofern beide Gattungen ein bestimmtes Individuum in seinen Eigenschaften und Verhaltensweisen beschreiben, sind sie, abgesehen von eventuellen Werturteilen, sozusagen Vorstufen der Moralistik, die von der Analyse des Individuums zur Beschreibung des Menschen als solchem fortschreitet.

In den Anfängen der Moralistik in Italien erfolgen deren menschenkundliche Aussagen im Rahmen der umfangreichen moralphilosophischen Literatur, die der italienische Humanismus hervorgebracht hat und die von ihrem besten Kenner, Paul Oskar Kristeller, als "ein bedeutendes historisches Phänomen" bezeichnet worden ist.¹¹ Der Mensch in seinem Sosein wird also beschrieben im Zusammenhang mit seinem Seinsollen, wird unter zwei verschiedenen Perspektiven betrachtet, der moralistischen und der moralphilosophischen, die man auch die realistische und die idealistische nennen könnte.

Da zwischen beiden Betrachtungsweisen reziproke Beziehungen bestehen — Girolamo Cardano hielt die Kenntnis der Sitten sogar für einen Teil der Moralphilosophie¹² — stellt sich zunächst die Frage nach der Rolle der Moralphilosophie im italienischen Humanismus. Sie bestimmte den humanistischen Bildungsbegriff des durch das Studium der antiken Autoren bewirkten "recte vivere," die Erziehung zum sittlich handelnden Menschen. Daher preist Guarino da Verona in einer Inauguralrede zur Interpretation von Ciceros *De officiis* die Moralphilosophie als das Größte, ja das Göttlichste, was Menschen je ersonnen haben:

nam quid praestabilius cogitare et consequi possumus quam eas artes, ea praecepta, eas disciplinas, quibus nos ipsos, quibus rem familiarem, quibus civilia negotia regere, disponere, gubernare liceat? . . . hinc gravia in agendis consilia captantur et rationis inimica temeritas vitatur, hinc fides, constantia, aequitas, liberalitas, in nostros, in alienos, in omne denique hominum genus observantia discitur.¹³

Entsprechend der privilegierten Stellung der Moralphilosophie stießen ihre Probleme bei den Humanisten auf ein lebhaftes Interesse. Dabei folgten sie dem Beispiel Petrarcas, welcher der Nachwelt verkündete: "ad moralem precipue philosophiam et ad poeticam pronus."¹⁴ Mit Petrarca beginnen die italienischen Humanisten Reflexionen über eine Vielfalt moralphilosophischer Themen anzustellen. Unter häufiger Berufung auf antike Autoren handeln sie über Tugenden und Laster, über die Unterscheidung von ethischen und dianoetischen Tugenden im Hinblick auf die ihnen zugeordneten Lebensformen der "vita activa" und der "vita contemplativa," ferner über den Einfluß der Affekte auf den Willen, über den Konflikt zwischen Vernunft und Leidenschaft und immer wieder über die Grundfrage der menschlichen Existenz, die Frage nach dem "summum bonum."

Obwohl der didaktische Zweck, die Ermahnung zu einer tugendhaften Le-

bensführung, unter Umständen verbunden mit praktischen Anweisungen dominiert, lassen sich — wie Paul Oskar Kristeller bemerkt — “Beschreiben und Vorschreiben . . . nicht immer klar auseinanderhalten,”¹⁵ m. a. W. die normfreie Betrachtung menschlichen Verhaltens, die Moralistik, und die moralische Wertung stehen nebeneinander. Im Unterschied zu den französischen Moralisten hat sich bei ihren italienischen Vorgängern die Schilderung der Realität des menschlichen Lebens noch nicht verselbständigt, ist vielmehr noch eingebettet in die moralphilosophische Fragestellung.

Moralistik und Moralphilosophie haben gemeinsame antike Quellen. Die Humanisten fühlten sich vor allem zu der Lebensphilosophie des Hellenismus hingezogen. Bei Stoikern, Epikureern und Skeptikern fanden sie eine ihnen besonders zusagende Art des Philosophierens, das vom persönlichen Erleben ausgeht; eine Geistesverwandtschaft, auf die seinerzeit V. Grönbech in seiner Studie über den Hellenismus aufmerksam gemacht hat.¹⁶ Neben der hellenistischen Weisheitsethik waren die ethischen Schriften des Aristoteles unentbehrlich, welche der Moralphilosophie als Lehrfach an den Universitäten zugrunde gelegt werden. Verglichen mit Aristoteles wird dagegen Platon nur relativ selten als Quelle für die antike Ethik herangezogen.

Aus der antiken Moralphilosophie stammen die meisten Begriffe, mit denen die humanistische Anthropologie arbeitet. Dieser Begriffsschatz wurde ergänzt durch entsprechende christliche Begriffe, die ihrerseits z. T. der antiken Tradition entlehnt, bzw. nach der Entlehnung umgeformt worden waren. Eine besondere Bedeutung gewannen die Begriffe, die sich auf die Auseinandersetzung des Menschen mit den sein Dasein beeinflussenden Mächten, also auf seine Fremdbestimmung beziehen, u. a. “instabilitas,” “constantia,” “gloria,” “virtus,” “fatum” und “fortuna.” Diese und die übrigen tradierten Begriffe werden aus einer veränderten Bewußtseinshaltung mit einem neuen Sinn erfüllt und in die verschiedenartigen Reflexionen über den Menschen eingebracht.

Indem die Humanisten zur Wiedergabe dieser Reflexionen die bereits in der Antike gebräuchlichen sogenannten offenen Formen, Dialog, Brief, Diatribe und Aphorismus bevorzugten, gaben sie bewußt die in der Scholastik übliche systematische Erörterung auf und betrachteten im Zeichen der Subjektivität ihren Gegenstand von verschiedenen Seiten her, umkreisten ihn sozusagen, ohne die Notwendigkeit, ihn völlig auszuschöpfen. Es ist ein Stil, erwachsen aus dem Dialog, den die Humanisten mit den antiken Autoren führen, um sich von ihnen in allen Lebenslagen beraten zu lassen und Auskunft zu erhalten über das, was der Mensch ist, bzw. sein sollte. Das zwanglose Gespräch mit den Gewährspersonen aus dem Alterum wird fortgesetzt im Kreise Gleichgesinnter. Daher war auch unter den zur Verfügung stehenden offenen Formen am beliebtesten der Dialog, in zweiter Linie der Brief, insofern er ein Gespräch mit dem Adressaten darstellt. Während der Dialog im Mittelalter “nur noch eine tote Form”¹⁷ war, ist er durch die Humanisten wieder verlebendigt worden. Das mit Abstand wichtigste antike Vorbild nennt

Petrarca im Vorwort zum *Secretum*, einem der frühesten und zugleich bedeutendsten humanistischen Dialoge, einem fingierten Zwiegespräch mit Augustin: "Hunc nempe scribendi morem a Cicerone meo didici."¹⁸ Ciceros Einfluß blieb auch dort wirksam, wo man auf andere Modelle des antiken Dialogs zurückgriff. Von Cicero stammt das die meisten humanistischen Dialoge kennzeichnende methodische Prinzip "in utramque partem disserere," die freie Diskussion verschiedener, ja gegenteiliger Meinungen. Dabei bestand kein Zwang, die voneinander abweichenden Standpunkte miteinander harmonisieren zu müssen, sondern es gab einen Freiraum für die Meinungsvielfalt entsprechend dem von Petrarca formulierten Grundsatz: "Suam quisque sententiam sequatur, est enim, ut nosti, opinionum varietas libertasque iudicandi."¹⁹

Nur wenn die Vielfalt der Meinungen im Dialog erörtert wird, besteht die Hoffnung, die Wahrheit zu Tage zu fördern. "Nam quid est, per deos immortales," – so fragt Leonardo Bruni –

quod ad res subtiles cognoscendas atque discutiendas plus valere possit quam disputatio, ubi rem in medio positam velut oculi plures undique speculantur, ut in ea nihil sit quod subterfugere, nihil quod latere, nihil quod omnium frustrari intuitum? . . . Quid est quod ingenium magis acuat, quid quod illud callidius versutiusque reddat, quam disputatio, cum necesse sit ut momento temporis ad rem se applicet, indeque se reflectat, discurrat, colligat, concludat?²⁰

Wo das "pro" und "contra" erwogen wird, ohne daß es zu einer Entscheidung für die eine oder die andere Position, bzw. zu einem Kompromiß kommt, liegt der Grund dafür wohl nirgends im intellektuellen Unvermögen des Autors und nur selten in dessen Abneigung, seine eigene Ansicht preiszugeben, wohl aber in der Ambivalenz gewisser Lebensphänomene, in den existentiellen Paradoxien im menschlichen Verhalten.

Seine Strukturierung nach dem Prinzip "in utramque partem disserere" prädisponierte den Dialog für die Diskussion über den Menschen aus der moralphilosophischen und zugleich der moralistischen Perspektive, für die Gegenüberstellung von idealem Anspruch und Realität; zwei Positionen, polarisiert zum Gegensatz zwischen "dignitas" und "miseria hominis." Sowohl in der antiken Literatur als auch in der Bibel hatten beide Begriffe dazu gedient, die Rangstellung des Menschen in der Welt zu bestimmen. Dem nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen, der über die Erde herrscht, hatte man den Menschen als das hinaufste aller Geschöpfe gegenübergestellt. Als an der Epochenwende vom Mittelalter zur Neuzeit die Renaissance erneut die anthropologische Grundfrage "was ist der Mensch?" stellte, aktualisierte man die überlieferte Thematik, und ergänzte sie durch weitere Argumente.²¹

Während man bis dahin die Wesenswürde des Menschen als eine in der menschlichen Natur angelegte Auszeichnung betrachtet hatte, gab der Hu-

manismus der "dignitas hominis" eine dynamische Interpretation. Die Humanisten, die sich als Initiatoren einer neuen Epoche verstanden, erwarten vom Menschen, daß er dank seiner schöpferischen Kräfte in der Lage ist, sich gegen alle Widerstände durchzusetzen und sich im "regnum hominis" zu verwirklichen. Daher feierte Giannozzo Manetti die Kultur als Denkmal der Menschenwürde:

(Ingenium hominis) tale est, ut cuncta queque post primam illam novam ac rudem mundi creationem ex singulari quodam et precipuo humane mentis acumine a nobis adinventata ac confecta et absoluta fuisse videantur. Nostra namque, hoc est humana, sunt, quoniam ab hominibus effecta, quod cernuntur. . . . Nostre sunt picture et sculpture, nostre sunt artes, nostre . . . scientie.²²

Nachdem Manetti die diese Leistungen bewirkenden körperlichen und geistig-seelischen Vorzüge des Menschen ausführlich erörtert hat, widerlegt er im einzelnen die Argumente, welche antike, biblische und christliche Autoren, insbesondere Papst Innozenz III. in seinem Traktat *De contemptu mundi*, angeführt haben, um die "miseria vitae humanae" zu beweisen. Zuerst die zahlreichen Mängel des Körpers: seine geringe Widerstandskraft gegen Hitze und Kälte, gegen Ermüdung, Hunger und Durst, seine schwächliche Konstitution, die zahlreichen Krankheiten, die seine Gesundheit ständig in Frage stellen; sodann die vielfältigen Störungen, "perturbationes," die den Frieden der Seele gefährden: Affekte und Leidenschaften, den Krankheiten des Körpers analoge Erkrankungen des Gemüts, die den Menschen zur Verzweiflung treiben. Diese negativen Elemente charakterisieren die "conditio humana": "hominem fragilem, caducum, et ignobilem, et multis ac pene infinitis morborum et perturbationum generibus subiectum . . . paulo diligentius et accuratius considerantibus plane et aperte apparebit."²³ Daher ist der Mensch, wie schon Plinius wußte, das unglücklichste aller Geschöpfe.²⁴ Es wäre für ihn besser, überhaupt nicht geboren zu werden. Den weisen Salomon ekelte das Leben an: "Me, quodam loco inquit, tedet vite mee cum videam universa mala que sub sole fiunt,"²⁵ und Hiob klagte: "homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletus multis miseriis, . . . et fugit velut umbra et numquam in eodem statu permanet."²⁶

Aber Manetti hält alle Argumente, die für die "miseria hominis" ins Feld geführt werden, nicht für schlüssig, vielmehr für frivol und eitel, da sie das Wesen des Menschen verfälschen. Zug um Zug sucht er das überlieferte negative Menschenbild zu widerlegen. Nur weil die Menschen der Natur gegenüber undankbar sind, stets zum Jammern geneigt und überempfindlich, wollen sie nicht anerkennen, daß im täglichen Leben das Wohlbehagen gegenüber dem Mißvergnügen bei weitem überwiegt:

si homines quos fert vita communis pluribus inter vivendum volupta-

tibus et delectationibus potirentur quam molestiis et angoribus cruciarentur, potius gaudere et consolari quam conqueri et lamentari deberent.²⁷

Da sich Manetti wohl bewußt war, daß diese und ähnliche Gegenargumente für einen am Leben leidenden Menschen wenig beweiskräftig waren, vertröstet er am Schluß den Leser mit der Hoffnung auf die Auferstehung, nach der er in einem makellosen Körper sich ewiger Gesundheit erfreuen, in unvergänglicher Schönheit nicht altern und keine Trauer kennen wird. Ob Manetti "sub specie aeternitatis" besser zu überzeugen vermochte, sei dahingestellt, dürfte auch für die von ihm mit dem Traktat verfolgte Absicht von sekundärer Bedeutung sein; denn es ging ihm um die Apologie der "dignitas hominis," der die "miseria hominis" letzten Endes nur als wirkungsvoller Kontrast diene.

Manettis Glaube an den absoluten Primat der "dignitas" gegenüber der "miseria hominis" verdeckte das im Humanismus von Anfang an lebendige Bewußtsein für die existentielle Unsicherheit des Menschen, gesehen nicht in seiner idealen Überhöhung, sondern in der Begrenztheit seines Soseins, also aus der Perspektive der Moralistik. Dabei erhalten die überlieferten Argumente für die "miseria hominis" im Kontext der Beobachtung des eigenen Ich und der Umwelt einen neuen Stellenwert. Die Beschreibung des Menschen in der Mühsal seines täglichen Daseins, ein wesentlicher Beitrag der italienischen Moralistik, soll nunmehr aus der Sicht dreier repräsentativer Humanisten dargestellt werden und zwar an Hand ausgewählter Dialoge von Francesco Petrarca, Poggio Bracciolini und Leo Battista Alberti.

Auch Petrarcas Deutung des Menschen stand im Zeichen des Begriffspaars "dignitas et miseria hominis." Dem Thema der Wesenswürde hat er ein besonders ausführliches Kapitel in den Dialogen *De remediis utriusque fortune* gewidmet.²⁸ Der gottesebenbildliche Mensch ist dank seiner Intelligenz den Tieren weit überlegen, ihm dient alles auf Erden. Seine unsterbliche Seele sichert ihm ein Leben über den leiblichen Tod hinaus, mit dem alle übrigen Kreaturen ins Nichts zurücksinken. Gegenüber dieser Sonderstellung des Menschen als des größten Wunders der Schöpfung erscheinen die Widrigkeiten im menschlichen Leben dem Weisen geringfügig, da er sie mittels seiner Vernunft und seiner Tugend zu meistern vermag und so alle Störungen seines Seelenfriedens abwehren kann.

Es hat den Anschein, als ob Petrarca prinzipiell den gleichen Standpunkt einnimmt wie später Manetti. Aber die realistische Analyse seines eigenen Erlebens, wie er sie in seiner fiktiven Beichte vor dem Kirchenvater Augustin vorträgt, läßt ihn trotz seines ausgesprochenen Selbstbewußtseins als Humanist und Dichter die positive Einschätzung des Menschen und seiner Möglichkeiten in Frage stellen. Obgleich er sich auf eigene Erfahrungen stützt, gelten diese weithin als paradigmatisch für die "conditio humana" schlechthin, deren

Unzulänglichkeiten er mit einer erst wieder durch Montaigne erreichten psychologischen Einfühlungsgabe geschildert hat. Indem Petrarca, allerdings ohne es offen einzugestehen wie Montaigne, nicht an die Heilung der Schwächen der "conditio humana" glaubt und auf die Selbstkorrektur verzichtet, macht er den Weg frei, "die eigene Wirklichkeit so umfangreich wie möglich zu schildern"²⁹ und wird so zum Begründer der italienischen und Ahnherrn der europäischen Moralistik.

Petrarcas Selbstanalyse im *Secretum* liegt die Konzeption des Lebens als einer Krankheit zugrunde, wie auch die wiederholte Verwendung der Begriffe "morbus" und "pestis" nebst sinnverwandter Bezeichnungen wie "malum," "aegritudo" und "vulnus" bezeugt. Zum ersten Mal gewinnt hier das Leiden Eigenbedeutung als Grunderfahrung des Ausgeliefertseins an die Vergänglichkeit. Petrarca versteht sich als Kranker und seinen Beichtvater Augustin als den Arzt, von dem er wirksame Remedia gegen seine Leiden erwartet. Als er einige Beispiele für das den Menschen ständig bedrohende Unheil aufzählt – Armut, Schmerz, Entehrung, Krankheit und Tod – entgegnet ihm Augustin, die genannten Übel könnten niemanden wirklich unglücklich machen, denn die Philosophen, Cicero an ihrer Spitze, lehrten, wahres Unglück bestehe nur im Verlust der "virtus," also im "vitium." Obwohl Petrarca seinen Beichtvater (der nicht mit dem historischen Augustin identisch ist) darauf hinweist, daß er hier wie die Stoiker spricht, deren Lehre von der Lebenspraxis weit entfernt ist, "veritati propinquiora quam usui,"³⁰ versucht Augustin sein Beichtkind davon zu überzeugen, daß es mit der Überwindung seiner Laster, christlich gesprochen seiner Sünden, auch von seinen existentiellen Ängsten befreit werden würde.

Aus dieser Deutung der "misera" entwickelt Augustin die Therapie für Petrarcas Leiden. An Hand der sieben "peccata capitalia," verstanden weniger als Sünden denn als Krankheiten der Seele, erörtern die Gesprächspartner, inwieweit Petrarca jeweils einer Sünde verhaftet ist und imstande, sich von ihr zu befreien. Diese Befreiung bewirkt die Vernunft. Sie heilt den Irrtum, auf dem die Sünde beruht; auch eine These, die Petrarca Augustin der stoischen Ethik entlehnt. Sünden sind Fehlleistungen, die mangelndem Wissen entspringen, und daher durch die Vernunft korrigiert werden können, sofern deren Urteilskraft nicht durch das vierköpfige Ungeheuer der Affekte "gaudium," "spes," "dolor," und "metus" getrübt wird. Deren schädlichen Einfluß kann nur die Apathia, die Unterdrückung der Leidenschaften, ausschalten, womit Augustin wiederum auf die Stoa rekurriert.

Verspricht sich Petrarca von der Anwendung dieser stoischen Therapie, d.h. der Verteidigung gegen die den Seelenfrieden störenden Übel in der "festen Burg" der Vernunft, die Heilung seiner leidenden Seele? Ihr schwerstes Leiden ist die "acedia," die "sich in der breiten Bedeutung der negativen Haltung zur Welt als eine Art Leitfaden durch das ganze Werk zieht."³¹ Noch weniger als die übrigen "peccata capitalia" hat sie ihren christlichen Sündencharakter be-

wahrt und präsentiert sich als Krankheit, "funesta quedam pestis animi, quam accidiam moderni, veteres egritudinem dixerunt";³² eine keineswegs erschöpfende Definition des in der Überlieferung seit der frühchristlichen Literatur schillernden Begriffs,³³ den Petrarca durch weitere Synonyma umschreibt; u. a. — im Einklang mit Thomas von Aquin — durch "tristitia,"³⁴ ferner durch "anxietas," "tedium," "fastidium," "odium atque contemptus humanae conditionis."³⁵

Die Vielzahl der Umschreibungen zeigt, wie schwer es Petrarca fällt, die Krankheit genau zu bestimmen, unter der er im Gegensatz zu anderen Leidenschaften, die ihn dann und wann befallen, Tag und Nacht leidet und dennoch seinen Schmerz in einer seltsamen Wollust, "atra voluptas," genießt, so daß es ihm schwer fällt, sich von ihm loszureißen. Ebenso wenig eindeutig wie der Charakter der Krankheit ist ihre Ursache: Sie liegt in der Summe des Unglücks, das die Petrarca ungünstig gesonnene Fortuna ihm zufügt. Ihrem Ansturm fühlt er sich nicht gewachsen, wenn sie ihm sein gegenwärtiges Elend vor Augen hält und diese Schreckensvision verstärkt durch die Erinnerung an die vergangenen Kümmernisse und die Frucht vor den künftigen. Mit der Berufung auf die unberechenbare Fortuna, die nicht mehr wie bei Dante die Dienerin der Vorsehung ist, erscheint die "acedia" als ein psychologisches Phänomen, das sich der rationalen Deutung entzieht. Sie ist keine Sünde mehr wie im Katalog der "peccata capitalia," sondern ein krankhafter Seelenzustand eines Menschen, der an der Welt leidet.

Gegenüber der "acedia" versagen die guten Ratschläge der Moralphilosophen. Auf Augustins Frage erklärt Petrarca, er habe zwar Seneca und Cicero fleißig gelesen, aber nach beendeter Lektüre sei ihre Wirkung geschwunden: "libro autem e manibus elapso, assensio simul omnis intercidit"³⁶; eine Aussage, die am Beginn des Humanismus bereits einen Zweifel am absoluten sittigenden Wert der "studia humanitatis" und damit am Prinzip der humanistischen Bildung impliziert. Der ideale Anspruch an den Menschen wird durch dessen Affektenabhängigkeit und seine Fremdbestimmung durch die Umwelt, begriffen als die anonyme Fortuna, in Frage gestellt. Schon bei Petrarca meldet sich jene "Autonomieskepsis," die nach Jürgen von Stackelberg im Zentrum der Moralistik steht.³⁷

Die in seiner Selbstanalyse begonnene Auseinandersetzung mit der "adversa fortuna" hat Petrarca später in der wichtigsten seiner moralphilosophischen Schriften, den *Remedia utriusque fortune* fortgesetzt und dabei die therapeutische Methode des *Secretum* konsequent ausgebaut.³⁸ Indem er die Auseinandersetzung mit der Fortuna entpersönlicht, läßt er den Kampf gegen sie durch die Virtus austragen. Siegerin wird die Fortuna, deren Macht unablässig im Lauf der Geschichte wächst. Der Widerstand der Virtus gegen die Affekte bleibt vergeblich; denn eine moralphilosophische Therapie, der im individuellen Bereich nur geringe Chancen eingeräumt werden, muß auf kollektiver Ebene gegen die Krankheit einer Zeit versagen, in welcher das Böse ständig zunimmt.

In einem merkwürdigen Zwiespalt seiner geistigen Persönlichkeit glaubte Petrarca einerseits, an der Schwelle eines neuen besseren Zeitalters zu stehen,³⁹ andererseits in einer Welt zu leben, deren Ende unmittelbar bevorstand. Dieses Endzeitbewußtsein nährte einen Pessimismus, der keine Hoffnung auf eine Besserung der Menschheit gestattete.

Der bei Petrarca zu beobachtende unterschwellige Pessimismus ist ein Aspekt des Humanismus, welcher, verdeckt durch die einseitige Vorstellung einer nur optimistisch gesonnenen Renaissance, häufig übersehen wird. Aber die menschenkundliche Literatur nach Petrarca beweist, daß viele Humanisten ihre Augen nicht vor den negativen Zügen des Menschen verschlossen und die ständige Gefährdung der menschlichen Existenz durch die feindliche Realität als Kampf gegen die Fortuna mit wechselvollem Ausgang begriffen haben. Auch als man sich im Quattrocento nicht mehr wie seinerzeit Petrarca in einer absterbenden Welt wähnte, bleibt die "miseria hominis" als eine existentielle Erfahrung stets präsent. Das beweisen die moralistischen Beiträge der beiden Humanisten, denen wir uns nunmehr zuwenden: Poggio Bracciolini und Leon Battista Alberti.

Poggio Bracciolini, einer der fruchtbarsten Dialog-Autoren unter den italienischen Humanisten, fingiert, angeregt durch Petrarcas *De remediis utriusque fortune*, ein Streitgespräch zwischen Cosimo de'Medici und dem Humanisten Matteo Palmieri *De miseria humanae conditionis*, in welchem nach dem Prinzip "in utramque partem disserere" Palmieri das ausweglose Elend des Menschen schildert. Aus der Geschichte des Altertums und der Gegenwart werden Beispiele für kollektives Unglück zitiert, Katastrophen aller Art mit verheerenden Auswirkungen auf die Betroffenen. Vor diesem düsteren Hintergrund erfolgt die detaillierte Beschreibung der menschlichen Schwächen. Zu ihnen zählen auch die Laster der Seele, die zahlreicher sind als die körperlichen Gebrechen.

Alle diese Übel zu überwinden, ist, abgesehen von einigen wenigen Ausnahmegeschöpfen, die Vernunft des gewöhnlichen Menschen nicht in der Länge. Die bereits Petrarca vergeblich empfohlene stoische Therapie, zu der Cosimo rät, wird auch von Poggio "ad absurdum" geführt: "Non etiam nobis sapiens stoicus queritur, qui in tauro Phalaridis futurus sit beatus, sed de communi hominum natura deque publica totius humani generis miseria disputamus."⁴⁰ Das Interesse des Menschenprüfers gilt der "conditio humana" schlechthin: Er beobachtet und registriert ihre anlagebedingten Mängel und akzeptiert sie als unvermeidlich. Selbst Cosimo muß zugestehen, daß es töricht ist, sich über Fehler des Menschen zu beklagen, die nicht zu korrigieren sind: "Quid enim stultius aut viro sapiente indignius quam flere id quod corrigere nequeat?"⁴¹

Poggios Realitätssinn, seine "vorturteilsfreie Betrachtung des Lebens"⁴² sind die Voraussetzungen dafür, der Abhängigkeit des Menschen von seinen Trieben, die üblicherweise als ein Merkmal der "miseria hominis" beklagt wird, in einem Fall eine positive Deutung zu geben. Es ist der Versuch einer Recht-

fertigung der Habsucht durch einen der Gesprächspartner des Dialogs *De avaritia*, der wohl gerade deshalb eine besondere Beachtung in der Forschung der letzten Jahrzehnte gefunden hat.⁴³ Der von dem mit Poggio befreundeten päpstlichen Sekretär Antonio Loschi, dem Verteidiger der Habsucht, verkündete Grundsatz "vita mortalium non est exigenda nobis ad statheram philosophiae"⁴⁴ kennzeichnet Poggios allgemeine Abneigung gegen die "praecepta," mit denen die Moralphilosophie das Leben regeln will; eine Einstellung, die Riccardo Fubini kürzlich treffend als "antifilosofia morale di Poggio" bezeichnet hat.⁴⁵ Diese Einstellung ermöglicht eine von moralischen Skrupeln freie Betrachtung der Habsucht auf empirischer Basis.

Die Erfahrung lehrt, daß die "avaritia," verstanden als Streben nach Gewinn, den Menschen dazu antreibt, sich um des eigenen Vorteils willen zu betätigen. "Quicquid tractamus, operamur, agimus, eo spectat, ut quam multum commodi ex eo capiamus."⁴⁶ Soweit die "avaritia" dabei durch den Selbsterhaltungstrieb motiviert wird, erscheint sie nicht tadelnswert. Denn: "Quae autem a natura insunt nobis, minime sunt vituperanda."⁴⁷ Der erworbene Gewinn bleibt nicht dem persönlichen Nutzen vorbehalten, sondern kommt auch der Allgemeinheit zugute. Wer über kein Vermögen verfügt, kann weder das christliche Gebot der Barmherzigkeit erfüllen noch zu den Ausgaben der Republica beisteuern. Nur wenn das Gewinnstreben ausschließlich egoistischen Zwecken dient, ist es als schädlich zu verurteilen. Das Gemeinwohl ist das Kriterium, nach dem die "avaritia" bewertet wird.

Es geht nicht um eine Auseinandersetzung mit dem "peccatum capitale" des christlichen Sündenkatalogs, vielmehr um die Phänomenologie eines Naturtriebes, dessen Entfaltung Poggio in der ökonomischen Tätigkeit des zeitgenössischen Bürgertums beobachtete. Die Betonung des Geldes, das anzuhäufen alle bemüht sind, ist ein nicht zu übersehender Hinweis auf den Frühkapitalismus in den italienischen Städten. In seinen Rahmen wird der faktische Mensch gestellt und sein Verhalten analysiert. Wiederum nahm Poggio die Gelegenheit wahr, nach dem Prinzip "in utramque partem disserere" eine Erörterung vorzutragen, die keineswegs — wie man behauptet hat — als "jeu d'esprit" abqualifiziert werden darf,⁴⁸ sondern einen weiteren Beitrag zur Menschenkunde darstellt, unabhängig von der hier nicht zu diskutierenden Frage, inwieweit die positive Bewertung des menschlichen Gewinnstrebens Poggios persönlicher Meinung entsprach oder nicht.

Ebenso illusionslos, wie Poggio den Trieb nach Besitz betrachtet, steht er dem Machttrieb gegenüber. In einem Streitgespräch über den Vorrang von Medizin und Jurisprudenz, der zweiten der drei *Dissectiones convivales*, bestreitet der Arzt Niccolò da Foligno den Nutzen der Gesetze für die Entwicklung der Menschheit und behauptet: "Quippe qui videamus res publicas per vim ad summum imperium pervenisse et regna non legibus sed viribus et manu que sunt inimica legibus comparata."⁴⁹ Den Beweis dafür liefert die Geschichte. Von den Medern und Persern des Altertums bis zu den Florentinern

und Venezianern der Gegenwart sind alle mächtigen Reiche auf Raub und Gewalt begründet worden. "Omnia enim preclara et memoratu digna ab iniuria atque iniustitia contemptis sunt legibus profecta."⁵⁰

Wenn Staaten einen Krieg beginnen, fragen sie nicht danach, ob er vom Standpunkt des Rechts aus erlaubt ist, sondern richten sich lediglich nur nach dem, was dem Staat nützt und seine Macht vergrößert; "utilitas et augmentum . . . reipublicae" bestimmen allein das politische Handeln.⁵¹ Eine realpolitische Betrachtung, welche die Politik von der Moral trennt und Machiavelli vorwegnimmt. Obleich es natürlich Poggio fern lag, aus dieser Trennung wie später Machiavelli eine Technik des politischen Handelns abzuleiten, teilt er jedoch wie auch andere Moralisten mit Machiavelli das Interesse an der Erfahrung der Realität, d.h. an Machiavellis "verità effettuale."⁵²

Wohl kaum ein anderer Humanist hat der Erfahrungswirklichkeit so nahe gestanden wie Leon Battista Alberti. Dank seiner schon von Jacob Burckhardt bewunderten Allseitigkeit der Begabungen interessierte ihn die ganze Welt in der Fülle ihrer Erscheinungen. Die dabei an Menschen und Dingen gemachten Erfahrungen haben sich auch in seinen humanistischen Schriften niedergeschlagen. Erst neuerdings hat man in ihnen eine ambivalente Haltung gegenüber der Lebenswirklichkeit entdeckt: einerseits ein starkes Engagement für die soziale Verantwortung des einzelnen gegenüber der Gesellschaft, andererseits eine pessimistische Resignation in Anbetracht der Nutzlosigkeit des Kampfes gegen das durch menschliche Handlungen nicht zu beeinflussende Fatum. So konnte Eugenio Garin, der Altmeister der italienischen Humanismusforschung, konstatieren: "La visione disincantata di un'umanità infelice e malvagia non abbandonerà mai l'Alberti, e . . . rimarrà costante, nello sfondo, un pessimismo cupo."⁵³

Wie bei Petrarca und Poggio ist die "miseria hominis" ein wesentlicher Antrieb zu der beschreibenden Analyse der psychologischen Wirklichkeit, verflochten mit dem normativ geformten Menschenbild der Moralphilosophie. In der Nachfolge Lukians erscheint in ironischer Verfremdung das menschliche Leben sowohl in den *Intercenales* als auch im *Momus*; beide Werke sind nach Garins Urteil "il continuo commento ironico al dramma assurdo della vita."⁵⁴ Das Leben ist eine Kette von Ängsten und Enttäuschungen:

qui inter mortales degit, ut speret aut metuat, audeat aut reformidet, aut moereat, aut exultet, aut irascatur, aut frigescat et langueat, rursus invidet, aut contemnat, aut oderit, . . . denique . . . intelliges a mortalibus ferme nihil fieri quod ipsum non frustra et inepte factum iudices.⁵⁵

Angesichts der Sinnlosigkeit des Lebens erscheint sogar der Tod erstrebenswert: "Quid igitur praestabilius morte, quid appetendum magis, quid aequè omnibus optimis rebus longè anteponendum est?"⁵⁶

Zweifelloos ist häufig der Mensch selbst an seinem Unglück schuld. "Pestis

est homo homini,⁵⁷ klagt Jupiter und wirft den Menschen vor, sie seien undankbar, immer auf das Neue aus, "novarum semper cupidi rerum," unzufrieden mit der eigenen Situation und besessen von einer zügellosen Unmäßigkeit;⁵⁸ eine Charakterisierung, die wiederum an Machiavelli erinnert: "delli uomini si può dire questo generalmente: che sieno ingrati, volubili, . . . fuggitori de'pericoli, cupidi di guadagno."⁵⁹ Wie Machiavelli hält Albertis Jupiter die Menschen für unverbesserlich verderbt und beschließt daher eine neue Welt zu schaffen, in der das menschliche Leben von Grund auf reformiert werden wird: "novam vivendi rationem adinvenimus."⁶⁰

Wenn das negative Menschenbild, das Alberti in den *Intercenales* und im *Momus* entwirft, in den später verfaßten italienischen Dialogen *Theogenius* und *Profugiorum ab aerumnia libri III* wiederkehrt und weiter ausgeführt wird, vollzieht sich hier innerhalb von Albertis literarischem Schaffen der Übergang der Moralistik aus dem Latein in die Volkssprache. Als der bedeutendste Repräsentant des italienischen Vulgärhumanismus, der das legitime Bildungsbedürfnis der des Lateins unkundigen Laien befriedigen will, überträgt Alberti eine typische Fragestellung der humanistischen Anthropologie in die Nationalliteratur, die hier wie auch in anderen Fällen sich nahtlos an die neulateinische Literatur anschließt; ein weiterer Beweis für die innere Einheit der beiden literarischen Bereiche in der Renaissance.

Ein kurzer Blick auf die beiden genannten italienischen Dialoge mag die thematische Kontinuität bestätigen: Das rastlose Streben nach dem Neuen, vielfach als ein Vorzug des Menschengestes gefeiert, erscheint Alberti auch im *Theogenius* als ein verderblicher Hang des Menschen, der ihn die Begrenztheit seiner Möglichkeiten vergessen läßt. Die Warnung, welche die Schatten in dem zu den *Intercenales* gehörenden Dialog *Fatum et Fortuna* aussprechen, "Desine, homo, occulta investigare longius quam mortalibus liceat,"⁶¹ kehrt hier wieder: "Che stoltezza de'mortali che vogliamo sapere e quando e come e per qual consiglio e a che fine sia ogni istituo e opera di Dio."⁶² Dem unter den Schwächen seiner Veranlagung und an den Widrigkeiten des Daseins leidenden Menschen werden in den *Profugiorum ab aerumnia libri* weder der Appell an die Vernunft noch die Beherrschung des Willens als Therapie gegen seine "miseria" empfohlen, vielmehr praktische Verhaltensregeln gegeben, die seinen Seelenfrieden so weit wie möglich sichern sollen.

Die in der Moralistik von vornherein angelegte Tendenz, aufgrund der Einsicht in die Spannung zwischen moralphilosophischem Anspruch und praktischer Lebenserfahrung die Antike als Bildungsgrundlage zwar beizubehalten, aber ihre Autorität zu relativieren, eine Tendenz, die sich bei Alberti verstärkt, wird bei der Weiterentwicklung der italienischen Moralistik in Francesco Guicciardinis *Ricordi* ganz offenkundig. Indem der Autor Theorie und Praxis grundsätzlich trennt und damit die Gültigkeit allgemeiner Regeln bestreitet, konzentriert sich seine moralistische Beobachtung auf das Individuelle und Partikuläre. Aus dieser Erfahrung leitet er die Ratschläge ab, die er dem Leser

zur Daseinsbewältigung an die Hand gibt. Eine auffällige Häufung von in der späteren Moralistik wiederkehrenden Themen einerseits und andererseits die von Guicciardini gewählte aphoristische Ausdruckform dürften die Ursache dafür sein, daß die *Ricordi*, "nach allgemeiner Auffassung, die erste im engeren Sinne moralistische Schrift" darstellen.⁶³

Die Verbindungslinien, die sich von Guicciardini zu französischen Moralisten, etwa zu Montaigne oder La Rochefoucauld, ebenso auch nach Spanien zu Gracián und Quevedo ziehen lassen, bestätigen den literarhistorischen Zusammenhang, um dessen Verdeutlichung wir bemüht gewesen sind: die Entstehung und erste Ausbildung der europäischen, namentlich der romanischen Moralistik im Schoße der neulateinischen Literatur des italienischen Humanismus. Durch dessen zukunftsfrüchtige Beiträge zur Moralistik wird die Behauptung widerlegt, "die meisten 'Probleme' der Humanisten (seien) elegante Variationen über Gemeinplätze, die für rhetorische Übungen seit der Antike gebraucht wurden;"⁶⁴ vielmehr erweist sich der italienische Humanismus als ein konstitutives Glied in der von der Antike ausgehenden literarischen Tradition Europas: Er ist die Schule, in welcher die modernen europäischen Literaturen ihre Mündigkeit erreicht haben.

Anmerkungen

1. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: Hegel, *Werke* XV, Berlin 1836, 252 f.
2. W. Dilthey, *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert*, in: Dilthey, *Gesammelte Schriften* II, Leipzig u. Berlin 1914, 18.
3. H. Friedrich, *Montaigne*, Bern 1949, 221.
4. J. v. Stackelberg, *Französische Moralistik im europäischen Kontext*, Darmstadt 1982, 8.
5. "moraliste," in: *Micro Robert*, Paris 1971, 684.
6. F. Nietzsche, *Menschliches* II, § 5.
7. F. Schalk, Einleitung, in: *Französische Moralisten . . . Verdeutscht* u. hg. v. Schalk, Wiesbaden 1938; Friedrich, *Montaigne* aaO. u. "Überblick über den Gang der italienischen Literatur" in: Friedrich, *Romanische Literaturen* II, Frankfurt a.M. 1972, 13-31.
8. F. Schalk, *Moralisti italiani del Rinascimento*, Wien 1940, Abtlg. f. Kulturwissenschaft des K.W.-I. im Palazzo Zuccari, Rom, I. Reihe, Vorträge H.23; v. Stackelberg, *Französische Moralistik*, aaO. 38 ff.
9. J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Durchges. v. W. Goetz, Stuttgart 1952, 123.
10. F. Petrarca, *Seniles* XV, 1; in: Petrarca, *Opera*, Basileae 1554, 1046.
11. P. O. Kristeller, "The Moral Thought of Renaissance Humanism," in: *Chapters in Western Civilisation*, New York 1961, 289-335; auf deutsch: "Das moralische Denken des Renaissance-Humanismus," in: Kristeller, *Humanismus und Renaissance* II, München 1976, 30-84; das Zitat: 39.
12. "cognitio morum hominum primo in genere, post iuxta gentes, et reliqua ut con-

suetudines, demum huius proprie vel alterius" (H. Cardani, *De vita propria* XLIV, in: Cardani *Opera omnia*, Lugduni 1663, Faksimile-Neudruck . . . mit einer Einleitung v. A. Buck, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, I, 40).

13. "Acht Inauguralreden des Veroneser Guarino und seines Sohnes Battista," ed. K. Müllner, in: *Wiener Studien* 18, 1896, 289 f.

14. Petrarca, *Posteritati*, a cura di P. G. Ricci, in: Petrarca, *Prose*, Milano/Napoli 1955, 6.

15. Kristeller, "Das moralische Denken," aaO. 43.

16. V. Grönbech, *Der Hellenismus, Lebensstimmung, Weltmacht*, Göttingen 1953.

17. W. Rüegg, *Cicero und der Humanismus, Formale Untersuchungen über Petrarca und Erasmus*, Zürich 1946, 39.

18. Petrarca, *Secretum, Prohemium*, a cura di E. Carrara, in: Petrarca, *Prose*, aaO. 26.

19. Zur formalen Entwicklung des humanistischen Dialogs im Quattrocento vgl. D. Marsh, *The Quattrocento Dialogus, Classical Tradition and Humanist Innovation*, Cambridge, Mass. and London 1980.

20. L. Bruni Aretino, *Ad Petrum Paulum Histrum dialogus* I, in: *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Milano/Napoli 1952, 46, 48.

21. A. Buck, "Die Rangstellung des Menschen in der Renaissance," in: *Archiv f. Kult.-gesch.*, 42, 1960, 61-75; Ch. Trinkaus, *In Our Image and Likeness, Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, London 1970, I, 171-293.

22. I. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis* III, ed. E. E. Leonard, Patavii 1975, 77.

23. Ibid. IV, 106.

24. Plinius, *Nat. hist.* VII, 1.

25. Manetti IV, aaO. 110; *Eccle.* II, 17.

26. Ibid.; *Hiob* XIV, 1-2.

27. Manetti IV, aaO. 115.

28. Von der "dignitas hominis" handelt auch einer der "Psalmi penitentiales" vgl. K. Heitmann, *Fortuna und Virtus, Eine Studie zu Petrarcas Lebensweisheit*, Köln/Graz 1958, 209 ff.

29. Friedrich, "Überblick über den Gang der italienischen Literatur," aaO. 25.

30. Petrarca, *Secretum* I, aaO. 34.

31. E. Loos, "Die Hauptsünde der 'acedia' in Dantes *Commedia* und in Petrarcas *Secretum*, Zum Problem der italienischen Renaissance," in: *Petrarca 1304-1374, Beiträge zu Werk und Wirkung*, Hg. v. F. Schalk, Frankfurt a.M. 1975, 177.

32. Petrarca, *Secretum* II, aaO. 106.

33. Zur Überlieferungsgeschichte von "acedia" vgl. E. Wenzel, *The Sin of Sloth, Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill 1967.

34. Thomas von Aquin, *Summa theol.* I, qu. 63, art. 2.

35. Loos, aaO. 177.

36. Petrarca, *Secretum* II, aaO. 122.

37. v. Stackelberg, *Französische Moralistik*, aaO. 27.

38. Heitmann, *Fortuna und Virtus*, aaO.

39. Petrarca, *Rerum memorandarum* 1. I, 19, 4; ed. G. Billanovich, Firenze 1945, 19.

40. P. Bracciolini, *De miseria humanae conditionis libri duo*, in: Bracciolini, *Opera*, Argenteroti 1513, f. 36v; Cod. Urb. lat. 224, 136rv.

41. Ibid. f. 34v; Cod. Urb. 132v-133r.

42. H. M. Goldbrunner, "Poggios Dialog über die Habsucht, Bemerkungen zu einer neuen Untersuchung," in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 59, 1979, 446.

43. E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Bari 1964, 54 ff.; J. W. Oppel, "Poggio, San Ber-

nardino of Siena and the Dialogue *On Avarice*," in: *Renaissance Quarterly* 30, 1977, 564-87; E. Tateo, "Il dialogo 'realistico' di Poggio Bracciolini," in: Tateo, *Tradizione e realtà nell'umanesimo italiano*, Bari 1967, 256-60; Goldbrunner, "Poggios Dialog," aaO.

44. Bracciolini, *De avaricia*, in: *Prosatori latini del Quattrocento*, aaO. 274.

45. R. Fubini, "Il 'Teatro del mondo' nelle prospettive morali e storico-politiche di Poggio Bracciolini," in: *Poggio Bracciolini 1380-1980, Nel VI centenario della nascita*, Firenze 1982, 38.

46. Bracciolini, *De avaricia*, aaO. 262.

47. Ibid. 264.

48. Oppel, "The Dialogue *On Avarice*," aaO. 578.

49. Bracciolini, *Opera*, aaO. f. 19r.

50. Ibid.

51. Ibid. f. 19v.

52. N. Machiavelli, *Il Principe* XV.

53. E. Garin, "Il pensiero di Leon Battista Alberti: Caratteri e contrasti," in: *Rinascimento*, Sec. Serie 12, 1972, 5.

54. E. Garin, "La letteratura degli umanisti," in: *Storia della letteratura italiana*, Direttori: E. Cecchi e N. Sapegno, III, Milano 1965, 209.

55. L. B. Alberti, *Defunctus*, in: Alberti, *Opera inedita et pauca separatim impressa* G. Mancini curante, Florentiae 1890, 179.

56. Ibid. 221.

57. Alberti, *Momus o del principe* II, Testo critico . . . a cura di G. Marini, Bologna 1942, 99.

58. Ibid. 98 f.

59. Machiavelli, *Il Principe* XVII, in: Machiavelli, *Il Principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* . . . a cura di S. Bertelli, Milano 1960, 69.

60. Alberti, *Momus*, aaO. 99.

61. Alberti, *Fatum et Fortuna*, in: *Prosatori latini*, aaO. 646.

62. Alberti, *Theogenius* II, in: Alberti, *Opere volgari* II, a cura di C. Grayson, Bari 1966, 93.

63. v. Stackelberg, *Französische Moralistik*, aaO. 42.

64. E. R. Curtius, *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Bern u. München 1960, 467.

Fausto Sozzini source du Pari de Pascal?

Jacques Chomarat

La recherche des sources du Pari de Pascal est un genre déconseillé par les spécialistes de cet auteur¹ et le cas s'aggrave si l'on prétend rapprocher le grand janséniste (expression elle-même tombée en désuétude) de l'antitrinitaire, fondateur d'une Eglise qui existe encore. Mon excuse sera que je n'ai pas cherché: c'est en lisant Sozzini (Socinus, Socin) pour des raisons presque fortuites que j'ai été invinciblement conduit au souvenir du Pari; ayant regardé le problème de plus près je n'ai trouvé nulle part dans la littérature spécialisée trace d'un tel rapprochement; il m'a semblé que, sans prétendre apporter une démonstration décisive, je pouvais fournir quelques arguments en faveur d'une influence de Socin sur Pascal. On analysera d'abord brièvement le fragment *Infini Rien* dans les *Pensées*, puis plus en détail l'opuscule *De Auctoritate Sacrae Scripturae* de Socin: l'analogie entre les deux pensées apparaîtra d'elle-même; ensuite on examinera le problème de fait: Pascal a-t-il pu avoir connaissance du texte de Socin, et comment?

Le fragment *Infini-Rien*² fait dialoguer deux interlocuteurs: l'un, croyant, est le porte-parole de Pascal lui-même; l'autre est un homme en quête de la vérité religieuse par le seul moyen de la raison; tous deux dès le départ de l'entretien reconnaissent l'impuissance de la raison à prouver l'existence de Dieu: celui-ci par définition est infini, c'est dire que son essence échappe à la raison, comment pourrait-elle donc démontrer l'existence d'un être dont elle ne sait rien? "Nous ne pouvons savoir ce qu'il est, ni s'il est." Si le croyant peut sans contradiction soutenir en même temps qu'il ne connaît pas la nature de Dieu et qu'il est assuré par la foi de son existence, le "libertin" ne peut que suspendre son jugement.

Dans une deuxième étape Pascal montre à son interlocuteur que cette abstention raisonnable est en fait impossible; s'abstenir c'est vivre comme un athée, donc s'exposer à être jugé comme tel. Le problème religieux n'est pas seulement ni principalement théorique, il est surtout pratique; au problème de l'existence de Dieu est lié celui de la vie éternelle. C'est en ce point qu'intervient

l'argument du pari, *stricto sensu*; s'il n'y a pas de preuve pour ou contre la réalité de la vie éternelle, si le choix entre les deux modes de vie, celui du chrétien et celui de l'athée, est une sorte de pari, dans quel sens le calcul des probabilités nous invite-t-il à parier? Pascal fait intervenir la mise, c'est-à-dire les biens terrestres, que j'aurai perdus si, ayant parié pour la vie éternelle, je tombe dans le néant; ensuite l'enjeu c'est-à-dire une vie éternelle de béatitude si je gagne mon pari; enfin il faut considérer la probabilité que le pari soit gagné. Sans vouloir entrer dans le détail mathématique du calcul, on doit souligner deux traits importants du raisonnement. D'abord ce qui permet de conclure en faveur de la vie éternelle comme choix "optimal" c'est la disproportion entre le fini et l'infini; cela domine tout le calcul: "Et ainsi notre proposition est dans une force infinie, quand il y a le fini à hasarder, à un jeu où il y a pareils hasards de gain que de perte et l'infini à gagner."³ Le second trait, rarement relevé, est l'absence de l'Enfer dans le calcul; pour que celui-ci soit complet, il aurait fallu, semble-t-il en bonne logique, faire jouer un rôle non seulement à cette vie-ci, au Paradis (si Dieu existe) et au néant (si Dieu n'existe pas), mais aussi à l'éternité de souffrances infinies, lot du damné. L'omission frappe d'autant plus que l'Enfer tient par ailleurs une place importante dans la doctrine de Pascal: "Entre nous et l'enfer ou le ciel il n'y a que la vie entre deux qui est la chose du monde la plus fragile." et "Qui a plus sujet de craindre l'enfer, ou celui qui est dans l'ignorance s'il y a un enfer, et dans la certitude de la damnation s'il y en a; ou celui qui est dans une certaine persuasion qu'il y a un enfer, et dans l'espérance d'être sauvé s'il est."⁴ Expliquer l'omission de l'enfer par le souci délicat de ne pas effaroucher le "libertin" de bonne foi serait déraisonnablement prêter à Pascal un mensonge délibéré sur un point de la croyance qu'il tient lui-même pour capital. Faute d'une explication en quelque sorte intérieure au raisonnement lui-même on pourrait être conduit à en rechercher une accidentelle et extérieure; l'influence du texte de Socin, on le verra, serait une explication de ce genre.

Quoi qu'il en soit l'interlocuteur de Pascal, dans le fragment *Infini-Rien*, est désormais persuadé que la raison mathématique l'oblige à parier pour la vie éternelle et l'existence du Dieu chrétien. Pascal l'invite alors, très logiquement, à s'instruire de l'ensemble de la doctrine chrétienne, c'est-à-dire à se tourner vers "l'Écriture et le reste, etc."⁵ La religion en effet n'est pas fondée sur la raison, il faut le répéter, mais seulement sur la Révélation; c'est ce que dit le passage bien connu du *Mémorial*: "Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, / non des philosophes et des savants."⁶ L'expression elliptique "et le reste" désigne tout ce qui fait cortège à l'Écriture, la soutient, fournit les preuves historiques de sa véracité et de sa vérité: les miracles, les prophéties, les figures (c'est l'interprétation spirituelle de l'Ancien Testament comme annonciateur du Christ et de l'Évangile), perpétuité (ou continuité depuis les origines du monde de la religion juive et chrétienne), etc.; toutes ces preuves sont esquissées en autant de liasses préparatoires à l'*Apologie de la religion*

chrétienne dont les *Pensées* sont le chantier.⁷ Ici dans le fragment *Infini-Rien* qui est comme une mise en scène du drame de la conversion il y a un hiatus qui correspond à un laps de temps pendant lequel le "libertin", docile à l'invitation de Pascal, prend scrupuleusement connaissance "de l'Écriture et du reste"; mais au terme de son étude il n'est toujours pas persuadé de la vérité de la religion chrétienne: "... je suis fait d'une telle sorte que je ne puis croire. Que voulez-vous donc que je fasse?"⁸

C'est alors le quatrième et avant-dernier acte.⁹ Pascal conseille à son interlocuteur, convaincu qu'il est plus raisonnable de croire, mais qui n'y réussit pas, de faire comme s'il croyait, de respecter dans son existence quotidienne les commandements de Dieu, de mener la vie d'un chrétien pieux et fidèle. Ce "comme si" aura trois effets. Tout d'abord la pratique fera naître peu à peu la croyance; sur ce point, comme l'a montré Jean Orcibal, Pascal s'inspire des analyses de Charron:¹⁰ la plupart des croyances reposent sur la "coutume"; c'est par coutume, dit Pascal, que les Mahométans croient à leur religion, par coutume aussi que beaucoup de chrétiens croient à la leur.¹¹ Bien entendu cette croyance tout humaine n'est pas la foi, laquelle est un don de Dieu; "Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira"¹²; il faut ici bien prendre garde à l'adverbe. En second lieu, pour vivre "comme" un chrétien, on est obligé de lutter contre ses passions (amour-propre, concupiscentes diverses); or celles-ci sont le principal obstacle qui empêche la grâce divine d'agir efficacement; la pratique religieuse a donc pour effet d'"ôter les obstacles," de frayer pour ainsi dire la voie à la grâce qui seule peut faire naître la vraie foi.¹³ Enfin ce "comme si" a un troisième effet: même d'un point de vue tout terrestre une vie pieuse est plus heureuse qu'une vie impie; on gagne au change quand on renonce aux "plaisirs empestés" pour atteindre la paix de l'âme: "Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami sincère, véritable," "Je vous dis que vous y gagnerez en cette vie." Ainsi même si le pari en faveur de la vie éternelle était perdu, le libertin n'aurait rien sacrifié: "vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné."¹⁴

Telle est dans ses grandes lignes l'argumentation de Pascal. Remontons maintenant de quelques dizaines d'années en arrière. L'opuscule de Socin *De Auctoritate Sacrae Scripturae*¹⁵ contient un développement dont la structure de pensée est fort proche à certains égards de celle du fragment *Infini-Rien*. Avant d'analyser ce passage il est nécessaire de présenter l'ensemble de l'argumentation qui lui donne son plein sens. Le mieux est, pour cela, de reproduire l'abrégé que l'auteur lui-même en donne en tête du livre:

1° Il est démontré à ceux qui croient déjà à la vérité de la religion chrétienne qu'ils n'ont pas le droit de douter de l'autorité des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.

2° La même chose est démontrée à ceux qui ne croient pas encore à la vérité de la religion chrétienne. D'abord à ceux qui croient qu'il y a ou qu'il

peut y avoir une religion vraie. Ensuite à ceux qui estiment qu'il ne peut y avoir aucune religion vraie.

3° Il est brièvement prouvé à tous en général que personne ne peut avancer la moindre raison légitime de ne pas ajouter foi à ces livres.

4° Il est montré qu'on doit davantage ajouter foi à ces livres qu'à tous les autres qui contiennent un enseignement ou un récit historique (*doctrinam historiamue*).

5° Est dévoilée l'erreur de ceux qui, pour ajouter foi à ces livres, demandent des preuves telles que nul ne puisse leur opposer la moindre objection.¹⁶

Admettre l'autorité de l'Écriture c'est d'abord croire à la réalité des événements attestés dans les récits évangéliques: les miracles du Christ, sa mort ignominieuse et sa résurrection; c'est ensuite et par voie de conséquence considérer comme vraie la doctrine prêchée par le Christ: la vie éternelle bienheureuse est promise à ceux qui auront suivi les préceptes de charité que résument les Béatitudes.¹⁷ Fonder en raison l'autorité de l'Écriture c'est donc faire l'apologie de la religion chrétienne; ce dessein et cette méthode sont ceux même de Pascal; les arguments purement rationnels en faveur de l'existence de Dieu sont reconnus comme inefficaces, inagissants,¹⁸ les seules preuves valides sont historiques, ce sont celles qui font admettre la vérité du témoignage de l'Écriture. Entre Pascal et Socin il y a cependant une différence immédiatement visible: ce dernier ne s'adresse pas aux seuls incroyants, douteurs ou athées déclarés, mais d'abord aux croyants; cependant cette différence ne tire pas à conséquence, car que seraient des croyants qui ne seraient pas convaincus de la vérité de l'Écriture, sinon des demi-croyants, des chrétiens tièdes, purement extérieurs en quelque sorte; en fin de compte ils ne sont là que par un souci de Socin d'être exhaustif; mais en fait ceux auxquels il s'adresse vraiment sont ceux-là même que Pascal essaiera d'attirer à l'Écriture et à la foi en elle, fondement de la religion chrétienne.

Les destinataires réels de l'opuscule comprennent ceux qui doutent de la vérité de cette religion et ceux qui la nient; parmi ces derniers les uns croient encore qu'il peut y avoir une religion vraie, d'autres sont persuadés que toute religion existante ou possible est fausse.¹⁹ Ils "pensent que la religion est une invention humaine et se moquent d'elle, estimant qu'il est absolument vain d'espérer ou de craindre qu'ils seront récompensés ou punis par Dieu pour leur bonne ou leur mauvaise conduite"; ils rejettent toute idée de miracle et "rapportent tout à des causes naturelles."²⁰ Vouloir prouver Dieu à de tels hommes par des arguments de type philosophique échouera nécessairement. Si la croyance en Dieu était rationnelle elle serait commune à tous les hommes puisqu'ils ont tous la raison; or en fait des peuples entiers sont athées et ce fait suffit à frapper de caducité toute apologétique "rationnaliste." "Puisque la religion n'est en aucune manière une chose naturelle (car si elle l'était on ne trouverait point de nations absolument dépourvues de toute religion, comme on en a trouvé à notre époque dans certaines contrées, et nommément dans

le pays du Brésil, ainsi que l'attestent des écrivains dignes de foi et comme me l'a affirmé avec constance un moine franciscain de Pistoïa, un prédicateur, de ceux qu'on appelle d'ordinaire Capucins, homme de naissance noble, tout à fait sage et intelligent, qui avait été dans ce pays), donc puisque la religion n'est en aucune manière une donnée naturelle, mais que, si elle est vraie, elle est une révélation divine, etc."²¹ C'est manifestement une erreur de voir en Socin un rationaliste, un déiste, le tenant d'une religion naturelle; au contraire, pour lui comme pour Pascal la religion ne peut se fonder que sur la Révélation, donc sur l'autorité de l'Écriture.

Pour faire admettre celle-ci Socin emploie des arguments différents selon qu'il s'adresse à ceux qui croient encore à la possibilité d'une religion vraie ou à ceux qui la nient absolument. Pour convaincre les premiers il suffit de leur montrer que le christianisme est supérieur à toute autre religion connue dans l'histoire; seul, affirme Socin, le christianisme a eu des martyrs qui ont consenti à mourir pour attester sa vérité; dans ses premiers siècles il a fait de nombreux convertis parmi les adeptes des autres religions et s'est répandu avec une extrême rapidité par des moyens pacifiques.²² On retrouvera ce type d'argumentation chez Pascal: le christianisme, dit-il, a été historiquement supérieur aux autres religions comme celles de la Chine et il met lui aussi en avant les martyrs: "Je ne crois que les histoires dont les témoins se feraient égorger."²³ Socin s'adresse ensuite aux athées déclarés pour leur démontrer qu'il est impossible de récuser le témoignage des Évangiles sur les miracles du Christ, sa mort et sa résurrection et donc la vérité de sa promesse puisqu'il a le premier bénéficié de la vie éternelle qu'il promettait à ses disciples.²⁴ Socin insiste sur l'invraisemblance de la supposition d'une fraude: il est impossible que les Apôtres aient pu s'entendre frauduleusement pour porter un faux témoignage,²⁵ l'argument figure aussi chez Pascal,²⁶ attestant que la même hypothèse injurieuse s'était transmise du XVI^e au XVII^e siècle parmi les libertins.

C'est alors que Socin afin de renforcer encore la croyance en la vérité de l'Écriture introduit l'argument qui nous paraît annoncer celui du pari. Voici le texte: "Tout homme serait jugé insensé (*stultus*) s'il croyait même faiblement qu'en déboursant seulement un quart d'as il peut gagner quelques milliers de pièces d'or et s'il ne s'empressait pas de le déboursier. De même, à moins d'avoir l'esprit dérangé, si un homme croyait si peu que ce fût qu'à condition de déboursier en quelque sorte tous les biens de cette vie mortelle et cette vie elle-même, pour obéir à Dieu selon les préceptes de Jésus de Nazareth, il obtiendrait une autre vie, immortelle, cette fois, et pleine d'un bonheur profond et sans fin, (chose nécessaire si les événements rapportés par les évangélistes sont réels), cet homme déciderait d'agir ainsi. Pourtant nous constatons que bien peu sont résolus à le faire. D'où il suit évidemment que seul un tout petit nombre a foi, même faiblement, dans ces auteurs. (. . .) Or il est inutile de démontrer qu'une vie immortelle, pleine d'un bonheur pro-

fond et sans fin, si on la compare à notre vie mortelle comblée de tous les biens possibles pendant toute sa durée, est exactement comme plusieurs milliers de pièces d'or comparées à un petit quart d'as; cela est tout à fait clair pour tout le monde. Bien plus c'est une évidence qu'elle est incomparablement supérieure. Car entre un quart d'as et des milliers de pièces d'or il y a tout de même quelque mesure et proportion: ce sont des réalités finies; mais entre cette vie mortelle et la vie immortelle, entre les biens passagers d'ici-bas et les biens éternels de l'au-delà il n'y a aucune mesure ou proportion, puisque la vie et les biens d'ici-bas sont finis et que ceux-là sont infinis. En outre il y a une différence de qualité entre l'une des vies avec ses biens d'un seul genre et l'autre; la qualité est, sans comparaison possible, supérieure du côté de l'autre vie, alors que plusieurs milliers de pièces d'or ne sont en fin de compte rien d'autre qu'un quart d'as multiplié par je ne sais combien de mille. De plus nul n'obtient ici-bas tous les biens possibles ou n'espère les obtenir; inversement tous les fidèles de Jésus de Nazareth ne déboursent pas, c'est-à-dire ne perdent pas leur vie mortelle plus que ne font les autres hommes; et même un assez grand nombre d'entre eux ont plus largement part aux biens d'ici-bas et vivent plus longuement que ceux qui n'obéissent pas à Jésus. Et peut-être aurais-je le droit d'ajouter que n'importe quel fidèle de Jésus, si malheureux qu'il paraisse, doit être considéré dès ici-bas comme plus heureux que n'importe quel non-fidèle.²⁷ Certes ce texte est lourd et la faute n'en incombe pas au seul traducteur; il n'y a aucun de ces traits éblouissants qui émeuvent chez Pascal; mais, mise à part l'invitation à faire comme si l'on croyait, qui a sa source chez Charron, le reste de l'argumentation est fort voisin chez Socin et chez Pascal; l'appareil mathématique est moins développé chez le premier, mais la notion de probabilité est présente dans la formule "croire si peu que ce soit" (*cum uel leuissime credit, quantumuis leuiter credit*) qui, sous une apparence subjective, traduit la notion de probabilité. Et on a bien affaire aussi à un pari avec sa mise, la vie d'ici-bas, ses biens, et son enjeu, une éternité de bonheur dans l'autre vie; de même, comme chez Pascal encore, le sacrifice de la vie terrestre n'est qu'une apparence puisqu'en fin de compte le fidèle du Christ est plus heureux dès maintenant. Les deux traits essentiels que nous avons relevés dans le pari de Pascal sont présents dans celui de Socin: c'est la disproportion entre un terme fini et un infini qui détermine le choix en faveur de la croyance. Ensuite il y a deux termes seulement, la vie terrestre et la béatitude éternelle; mais l'absence de l'Enfer qui étonnait chez Pascal n'a rien que de logique chez Socin puisqu'il en nie l'existence, comme on le sait par ses autres ouvrages;²⁸ les impies, dans son système, ne sont pas damnés, mais seulement écartés du bienfait de la vie éternelle bienheureuse que Dieu accorde, selon les promesses du Christ, l'homme divin, à ceux qui auront suivi ses préceptes; la mort, l'entrée dans le néant, qui chez Socin tient lieu de damnation, n'est même pas un châtement de la faute originelle puisqu'elle était dès la Création attachée à la nature humaine;²⁹ c'est l'immortalité qui est

un privilège. Un pari à deux termes, sans Enfer, est tout à fait cohérent dans une telle doctrine, il ne l'est guère dans une pensée comme celle de Pascal; l'absence de l'Enfer dans le fragment Infini-Rien ne pourrait-elle pas s'expliquer par l'hypothèse que Pascal aurait pris son point de départ du texte de Socin; il en aurait tiré l'argument du pari, l'aurait enrichi, marqué de son sceau, mais sans en modifier la structure duelle.

Un dernier rapprochement mérite d'être fait, même s'il ne concerne plus le passage Infini-Rien. Dans son cinquième chapitre Socin réfute ceux qui exigent pour admettre l'autorité de l'Écriture³⁰ des arguments ayant la force de l'évidence, les hommes à qui ne suffisent ni les miracles ni la Perpétuité de la même religion depuis les origines.³¹ Le manque d'évidence n'est pas une faiblesse, il est voulu par Dieu: "Dieu, écrit Socin, a jugé suffisant que ces écrits et tous ceux qui garantissent la récompense (de la béatitude éternelle) soient tels qu'on puisse et que légitimement on doive leur ajouter foi, mais tels finalement que, s'ils suffisent pour l'homme honnête ou celui qui peut aisément le devenir, ils ne suffisent pourtant pas pour l'homme malhonnête que sa malice empêche de devenir honnête; ainsi par ce moyen l'honnêteté des uns et la malice des autres est mise au jour, Dieu est ainsi pleinement fondé à punir les uns et à récompenser les autres."³² On a ici le germe visible, et même plus que le germe de l'argument pascalien du "Dieu caché": "Il y a assez de clarté pour éclairer les élus et assez d'obscurité pour les humilier. Il y a assez d'obscurité pour aveugler les réprouvés et assez de clarté pour les condamner et les rendre inexcusables."³³ Ainsi chez les deux penseurs le manque d'évidence des preuves de la religion est un argument indirect supplémentaire en sa faveur et fonde la séparation entre les élus et les autres; il serait absurde que la religion soit plus clairement démontrée.

Tous ces rapprochements amènent à poser la question de fait: Pascal a-t-il pu connaître le *De Sacrae Scripturae Auctoritate?* et la réponse est: plutôt deux fois qu'une. Il est occupé dès 1656 à rédiger les *Provinciales* et dès 1658 la future *Apologie de la religion chrétienne*. A cette dernière date le texte de Socin a déjà paru trois fois. D'abord en 1588 à Hispalis (Séville) sous le nom de Domingo Lopez, de la Société de Jésus; ce personnage fictif est encore catalogué comme réel en 1642 dans la *Bibliotheca Scriptorum Societatis Jesu* du Jésuite Philippe Alegambe parue à Bruxelles. Le même texte avec de menues retouches et surtout la suppression de la Préface (qui en 1588 admettait encore pour certains la validité de la preuve de Dieu par l'ordre du monde) paraît en 1611 à Rakow en Pologne où s'était établi Socin, avec un avis au lecteur daté du 1^{er} avril 1611; on y apprend que l'ouvrage a été écrit il y a quarante et quelques années en langue vernaculaire, avant d'être traduit en latin, "in gratiam magni cuiusdam uiri"; or d'après la *Vita auctoris conscripta ab Equite Polono* placée en tête de la 3^e édition, celle de 1656, dont il va être question, Socin aurait vécu de 1562 à 1574 en Toscane, à la cour du souverain; de là on pourrait former l'hypothèse que le *De Auctoritate* aurait été conçu en

Toscane et que les incroyants dont parle l'auteur auraient été des Florentins; peut-être même le "magnus quidam uir" aurait-il pu être soit Cosme de Médicis qui devint Grand Duc de Toscane en 1569 soit son fils Francesco qui lui succéda en 1574 peu après le départ de Socin. Enfin après la mort de Socin le texte de la 2^e édition fut reproduit au tome I de la *Bibliotheca Fratrum Polonorum* publiée "post annum Domini 1656" à Irenopolis (Amsterdam); cette réédition est due à des Antitrinitaires réfugiés de Pologne, aidés par des Remontrants (ou Arminiens) hollandais.³⁴ Cette édition connut un grand succès: "au lieu qu'on n'auroit pas eu pour deux cents pistoles, il y a peu d'années, une petite partie de ces Oeuvres, on les a à présent pour moins de dix."³⁵

On sait que pour rédiger les *Provinciales* Pascal, guidé par Arnaud et Nicole a lu ou au moins feuilleté maints jésuites espagnols; à côté de tant de casuistes il est fort possible qu'il ait rencontré un apologiste; le soi-disant Lopez³⁶ n'expose aucune des thèses hardies qui feront plus tard de Socin le maître des Antitrinitaires (négation de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Enfer; ce dernier est passé sous silence, mais non expressément rejeté dans le *De Auctoritate*) et rien chez ce pseudo-jésuite ne pouvait choquer Pascal. C'est donc une première voie par où il a pu rencontrer l'oeuvre où est esquissé l'argument du pari. D'autre part la *Bibliotheca fratrum Polonorum* a dû très vite se répandre en France aussi bien dans les milieux religieux (comme en témoigne l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale) que chez les libertins dont certains étaient en relations avec les hétérodoxes de Hollande.³⁷ Par cette voie aussi Pascal aurait pu connaître les arguments de Socin et en tirer parti malgré le caractère maintenant reconnu comme hérétique de l'auteur. De plus longues recherches seraient encore nécessaires pour arriver à des probabilités plus grandes en ce domaine.

En tout état de cause, un fait reste indubitable: l'analogie entre les deux pensées, le même argument d'un pari assorti d'une évaluation chiffrée et d'une comparaison entre deux vies, le même arrière-plan d'une religion fondée sur la seule Révélation, les mêmes destinataires incroyants. Même s'il ne s'agissait que d'une rencontre et non d'une influence elle ne serait pas fortuite, mais significative d'un certain état de la pensée religieuse réagissant au surgissement, de moins en moins couvert, d'une pensée libertine qui rejette les arguments traditionnels que les théologiens, se fondant sur la raison, utilisaient pour prouver comme vérités universelles quelques-unes des thèses principales du christianisme, à commencer par l'existence de Dieu et sa Providence. Malgré les différences manifestes entre les deux esprits tous deux ont en commun ce trait paradoxal: la force de la raison est employée au désaveu de la raison et au plaidoyer pour l'autorité de la seule Ecriture; menacée sur le terrain de la raison par le scepticisme ou l'athéisme la croyance doit audacieusement rompre les ponts et échapper aux objections en se plaçant sur un autre plan où elle sera invulnérable. Ainsi la pensée de Socin et celle de Pascal sont

visiblement déterminées par celle même des libertins qu'ils veulent réduire et mettre en échec par une démarche qui puisse échapper à leur réfutation. Il est vrai que la Révélation elle-même doit être interprétée, ce qui signifie qu'elle est soumise à discussion. Le rationalisme rejeté d'un côté reparaît de l'autre: Socin simplifie la doctrine chrétienne, évacue une bonne part du mystère si bien que sa religion, fondée sur la seule Révélation, est fort proche d'un déisme; son petit-fils Wiszowaty écrira une *Religio rationalis* et son propre nom deviendra pour Voltaire symbole de cette "religion naturelle" dont Socin niait l'existence.³⁸ De son côté Pascal conserve et même accentue dans la tradition chrétienne le dogme le plus difficile pour la raison, comme il le souligne lui-même,³⁹ celui de la transmission du péché originel; mais il la présente moins comme une vérité révélée, que comme la seule clé qui rende intelligibles les contradictions observables de la nature humaine, la seule hypothèse en quelque sorte scientifique qui puisse rendre compte des paradoxes que nous vivons; cette démarche donne à l'enseignement traditionnel de l'Église une figure nouvelle, en harmonie avec les exigences de la raison philosophique; aussi Pascal est-il le seul penseur chrétien que les Philosophes du siècle suivant, les Voltaire et les Condorcet aient pris au sérieux au point de tenter de le réfuter; ils n'ont pas fait cet honneur à Bossuet ou à Fénelon qui au moins par leur pensée proprement religieuse étaient trop éloignés d'eux; seul Pascal parlait un langage qu'ils pouvaient entendre car d'une certaine façon il était proche du leur.

Notes

1. Per Lonning, *Cet Effrayant Pari*, Vrin, 1980, p. 133, s'appuyant sur les travaux de Julien-Eymard.

2. Pascal, *Oeuvres complètes*, collection l'Intégrale, le Seuil, 1963, édition Lafuma, *Papiers non classés, Série II*, § 418, p. 550.

3. Ibid. p. 551, première colonne, fin du deuxième alinéa.

4. §§ 152 et 748; voir aussi S 427, p. 553 "l'horrible nécessité d'être éternellement anéantis ou malheureux," et: "en sortant de ce monde je tombe pour jamais ou dans le néant, ou dans les mains d'un Dieu irrité, sans savoir à laquelle de ces deux conditions je dois être éternellement en partage."

5. P. 551, première colonne; le "etc." montre avec quelle rapidité Pascal a jeté sur le papier ses réflexions.

6. P. 618.

7. Section I, séries XVIII à XXV; section III, séries XXXII à XXXIV; un simple coup d'oeil sur la table, p. 677 est éclairant. Pour le rapport entre judaïsme et christianisme: "Les vrais juifs et les vrais chrétiens n'ont qu'une même religion" (Lafuma, § 453).

8. P. 551 dernier alinéa.

9. Le dernier est la conversion proprement dite, oeuvre de Dieu qui donne la grâce.

10. Jean Orcibal, "Le fragment Infini-Rien et ses sources," *Blaise Pascal, l'homme et l'oeuvre, Cahiers de Royaumont*, Editions de Minuit, 1956, p. 159-76.

11. § 821, p. 604.

12. P. 551, deuxième colonne, haut.

13. "... Cela diminue les passions qui sont vos grands obstacles" (S 418, p. 551, deuxième colonne); cf. S 11, p. 502 "Ordre. Après la lettre qu'on doit chercher Dieu, faire la lettre d'ôter les obstacles qui est le discours de la Machine, etc."

14. P. 551, deuxième colonne.

15. Voir le premier paragraphe de la troisième partie de cette communication. Le titre est *De Sacrae Scripturae auctoritate* (1588) ou *De Auctoritate Sacrae Scripturae* (1611 et 1656).

16. Il y a encore un 6^e "Ce qui vient d'être dit est en partie confirmé par l'autorité de Dante Alighieri" (*Paradis*, XXIV, 88-111).

17. Quicumque crediderit, eam historiam esse veram, credet pariter, veram esse Christianam religionem, atque idcirco ob desideratissimum et incomparabile immortalitatis ac beatitudinis praemium ab ea propositum, studebit esse talis, qualem illa postulat, id est probus sanctusque et moribus vere divine praeditus. (éd. 1588, p. 56).

18. L'édition de 1588 contient une Préface qui fait allusion aux arguments en faveur de la religion tirés du ciel, du soleil, etc. mais l'ouvrage lui-même nie leur efficacité; en 1611 cette Préface disparaît, comme l'explique un avis au lecteur: Affirmabat praefatio, dari naturalem Dei cognitionem, quod libellus prorsus negat. Pour Pascal voir Lafuma §§ 3, 449 (p. 558 A), 429, 781.

19. Nam aut is qui dubitat de veritate religionis Iesu Christi, eamue falsam etiam penitus esse existimat, credit esse, vel esse posse religionem aliquam veram; aut credit, religiones omnes, quae sunt, vel esse possunt, esse falsas; et idcirco aut negat, Deum esse, aut non concedit, illius curâ et providentiâ homines singulatim regi et gubernari (éd. 1588, p. 33-34).

20. Hoc certum est, quicumque istam opinionem habent, religionem videlicet humanum esse inuentum, eamque derident, existimantes, vanissimum esse sperare vel metuere, se a Deo ob sua honesta turpiaue facta praemia poenaue ulla affectum iri, certum est, inquam, hos similiter ridere, si miracula illa narrari audiant ab hominibus facta; omniaque ad naturales causas referre (p. 49).

21. Cum religio res naturalis nequaquam sit (alioqui non inuenirentur nationes omni prorsus religione carentes; quales nostra aetate quibusdam in loci inuentae sunt, ac nominatim in regione Brasilia: quemadmodum testantur scriptores digni quibus habeatur fides, mihi que constanter affirmavit Pistoriensis quidam monachus Franciscanus concionator ex iis, quos Capuccinos vulgo vocant, homo honesto loco natus, prudens admodum et cordatus, qui in ea regione fuerat) cum igitur religio nequaquam res naturalis sit, sed, si vera est, patefactio sit quaedam diuina, etc. (p. 42-43). Il serait intéressant d'identifier ce Père capucin. Jusqu'ici je n'ai pu trouver que l'indication suivante dans le *Libro delle Deliberazioni* (Province de Toscane des Capucins), carton 53: In Dei nomine Amen: Anno a natiuitate Dñi nři Iesu Christi 1567 indict.^o X, die vero 19 mensis Ianuarii. — Patet cunctis euidenter qualiter hac die predicta venerabiles ac reuerendi sacerdotes (. . .) et spectabiles ac honorandi Domini Officiales maiores et moderni Cappitanei (. . .) induxerunt et immiserunt, ac posuerunt venerabilem in Christo patrem, fratrem Ioanem Portugensem Hispanum modernum priorem Conuentus Fratris Ordinis Capuccinorum in ciuitate Pistorii, in tenutam et corporalem, realem et actualement possessionem ecclesiae seu oratorii s. Mariae et Marthae de Torrichio Communis Uzzani (cité par F. Sisto da Pisa, *Storia dei Cappuccini Toscani*, Firenze, 1906, p. 113, n. 4). Pour l'idée qu'il existe un athéisme naturel voir encore Socin, *Praelectiones Theologicae*, in *Bibl. Fratr. Pol.*, t.I, p. 537-38.

22. Ed. 1588, p. 40-41.

23. Lafuma § 822, p. 605.

24. Ed. 1588, p. 44-53 et aussi 62-63.

25. Ibid. p. 55-6.

26. Lafuma § 310.

27. Ed. 1588, p. 59-62 (éd. 1656, p. 276-277) depuis "Nemo erit, qui stultus non censeatur . . ." jusqu'à ". . . in ipsa vita beatior censendus, quam quisqua illorum qui ei non obediunt."

28. Nusquam infernus, Diabolum, seu Diabolos, in Sacris literis significat sed ubique (nisi ego vehementer fallor) statum et conditionem mortuorum; a que ea differentia, quae est inter mori, et esse in statu mortuorum, eadem non alia reuera est, inter mortem et infernum, quod quidem attinet ad ipsas Sacras Literas (*Bibl. Fr. Pol.*, t. I, p. 336, 1^e colonne).

29. Nec aliud malum ex primo illo delicto ad posteros omnes necessario mana se quam moriendi omnimodam necessitatem, non quidem ex ipsius delicti vi, se quia cum iam homo natura mortalis esset, ob delictum illud suae naturali mortalitati a Deo relictus est, quodque naturale erat, id in delinquentis poena prorsus necessarium est factum. (*Praelect. Theol.*, in *Bibl. Fr. Pol.* t. I, p. 541, 1^e colonne). Si le Christ est mort ce n'est point pour payer une rançon à cause de nos péchés, mais parce qu'étant homme lui-même il devait passer par la mort et ressusciter pour prouver par l'exemple la vérité de sa promesse de vie éternelle; il n'y a pas eu à proprement parler de Rédemption ostenditur, redemptionem nostram per Christum factam, esse metaphoricam (*De Iesu Christo seruatore*, Pars IIa, in *Bibl. Fr. Pol.* II, p. 140).

30. Histoire et doctrine sont liées étroitement: non potest historia esse vera, quin doctrina quoque sit vera (*De Sacrae* . . . éd. 1588, p. 62 = éd. 16 p. 277, 1^e colonne).

31. La religion des Romains, peuple alors maître de l'univers, s'est effondrée devant le christianisme: contra vero Iudaeorum religio conseruata est ac conseruatur, et ubique fere, nisi ubi commorari sit illis prorsus interdictum, sunt qui eam adhuc constantur sequuntur; quamuis et hodie, et antehac per tam multa saecula ii, qui eam profitentur, sint fuerintque ludibrio habiti, injuriis affecti, tyrannice tractati atque oppressi, milleque modis saepe non solum in suis ipsorum corporibus vexati ac torti, sed etiam miserabiliter necati. (1588, p. 74 = 1656, p. 277, 1^e colonne). Cet argument (la perpétuité) joint à la négation de la divinité du Christ aurait entraîné chez certains antitrinitaires polonais un retour au judaïsme (Stanislas Kot, "Le mouvement antitrinitaire au XVI^e et au XVII^e siècles, *Humanisme et Renaissance*, 4, 1937, p. 112-14). La Perpétuité chez Pascal: I^e section, XXI, et II^e section, IX, § 454.

32. *De Auctoritate*, cap. V, éd. 1588, p. 77 (= 1656, p. 280).

33. Lafuma § 236; plus étonnant: "On n'entend rien aux ouvrages de Dieu si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclaircir les autres" (§ 232); cela n'empêche pas Pascal de maintenir en principe l'affirmation du libre-arbitre de l'homme, comme le fait de son côté Socin.

34. Kot, art. cit. p. 150.

35. Stoup, 3^e lettre sur la religion des Hollandais, cité par Antoine Arnaud *Apologie pour les Catholiques*, II^e partie (1682), *Oeuvres*, t. XIV, p. 614. Arnaud parle plusieurs fois des Sociniens, mais jamais nommément de Fausto, et rien n'indique s'il l'avait lu.

36. Le Lopez cité dans la kyrielle de la 5^e Provinciale (Lafuma, *Oeuvres complètes*, p. 391) n'est pas Domingo, mais Antonio (Pascal, *Oeuvres*, éd. Les grands écrivains de la France par Brunschveg, Boutroux et Gazier, t. IV, p. 317).

37. Kot, art. cit. p. 143-150 et René Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, nouvelle édition, 1982, p. 49-50 et 337-38. Grotius séjourna à Paris de 1621 à 1631. André Wiszowaty, petit-fils de Socin, séjourna à Paris vers

1640. — Le *De Auctoritate* avait été traduit en français en 1592 par Nicolas Barnaud (Graesse, *Trésor des livres rares et précieux*); il m'a été impossible de lire et même de localiser cette traduction.

38. Déjà Mersenne: "Je suis fort étonné des Sociniens . . . à peine peut-on dire qu'ils sont chrétiens" — Rivet: "Vos déistes, en France, sont ou leurs disciples ou leurs compagnons." (1640, cité par Ambroise Jobert, *De Luther à Mohila, la Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517-1648*, Paris, Institut d'Études slaves, 1974, p. 211). Voltaire: "Cette secte, quoique assez répandue est aujourd'hui aussi cachée que l'étaient les premiers Évangiles. Il est d'autant plus difficile de les convertir qu'ils ne croient que leur raison. Les autres chrétiens ne combattent contre eux que par la voix sainte de l'Écriture, etc." (*Dictionnaire philosophique*, art. "Évangile," *Oeuvres complètes*, Paris, Firmin-Didot, 1858, t. VII, p. 548, 1^{re} colonne); on ne saurait se méprendre davantage que Voltaire qui ne connaît évidemment pas le *De Auctoritate*.

39. Lafuma § 131, p. 515, 2^e colonne, les deux derniers alinéas.

Bibliographie élémentaire.

1^o Sur le Pari de Pascal (en excluant les études générales sur Pascal).

Jules Lachelier, "Notes sur le Pari de Pascal," *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1901, I, p. 625-39.

Léon Blanchet, "L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de P," *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 26, 1919, p. 477-516 et 617-47 (voit la source dans Sirmond dont le "pari" est seulement un choix entre ciel et enfer).

Jean Orcibal: v. note 10.

Georges Brunet, *Le Pari de Pascal*, Préface de Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1956 (problèmes posés par l'établissement du texte).

Henri Gouhier, *Blaise Pascal, commentaires*, 2^e éd. Paris, Vrin, 1971, ch. V, p. 245-306.

Per Lonning: v. note 1.

2^o Sur Fauste Socin.

Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, "Socin (Fauste)," 1697 et 1740 (La note M discute et réfute l'accusation portée contre les Messieurs de Port-Royal d'enseigner la doctrine socinienne).

R.P. Athanase Guichard, *Histoire du Socinianisme*, Paris, 1723 (Privilège du 29 juillet 1721) (rapporte l'opinion qui fait remonter à Erasme les origines des Sociniens).

Stanislas Kot, art. cit. note 31 (P. 16-58 et 94-155).

Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Florence, Sansoni, 1939.

Depuis que cette communication a été rédigée mon collègue et ami Jean-Pierre Osier qui prépare un livre sur Socin et connaît la littérature polonaise sur le sujet a bien voulu m'informer de la thèse de L. Chmaj selon qui le *De Sacrae Scripturae Auctoritate* aurait été composé pour répondre à des questions d'André Dudith (posées en 1580); l'Avis au lecteur de 1611 serait dû à l'éditeur et non à Socin, l'indication "il y a quarante et quelques années" ne serait pas à retenir; Chmaj renvoie à deux lettres de Socin adressées à Dudith (*B.F.P.* I, 495 2^e col. et 497 à 501, 2^e col.) ("Faust Socyn," *Listy*, Varsovie, 1959, t. I, p. 323, note 2a). Mais le dernier de ces textes me paraît faire allusion au *De Auctoritate* comme à une oeuvre déjà bien connue, non comme à un projet ou à une oeuvre en cours; je ne vois donc pas de raison suffisante de mettre en doute ni l'avant-propos de 1611 ni la *Vita* de 1656.

Strategy and Principle in John Locke's *Epistola de Tolerantia*

Robert Ginsberg

The modern secular notion of religious toleration is the separation of Church and State whereby the secular authority does not enter into religious matters. The State remains aloof from religious doctrine, dispute, and practice except when the general laws governing society are violated. Such political toleration is indifferent to the identity and content of religions. A religion is tolerated not because it may be right but because its adherents have the right to worship as they choose. The secular principle of toleration neither favors one religion nor insists on the truth of religion. Hence, the civil equality of nonbelievers and diverse believers is respected. This liberal notion has had a shaky history in the West.

John Locke's *Epistola de Tolerantia* [Letter on Toleration], written in Latin in the 1680s during his exile in Holland and published anonymously without his knowledge in 1689 in Gouda, is regarded as the cornerstone in the history of the liberal principle.¹ Indeed, Locke draws the line between the civil and the religious realms. Civil society is founded on the voluntary agreement to establish institutions protective of the rights natural to human beings in this life (14–16). Those institutions exercise power by outward force. A Church is also a “voluntary society of Men,” who agree upon a common way of worship, with the aim of everlasting life (22). Such volition and belief is a matter of conscience, or the inner persuasion, and therefore lies outside the power of civil authority. The right of conscience, exercised in the religious realm, is recognized by the political realm and hence is not to be interfered with. Locke's principle of separation also protects sects within the religious world, for internal disputes may not be settled in violation of civil law but are limited to peaceful efforts at persuasion. Locke, then, makes a beautiful case for peace among religions in a State and for peace between a State and religion. His Social Contract theory of society harmonizes with his account of the holy aspirations of the soul: we all need salvation, just as we all need society.

While Locke's arguments in the Letter, so lucidly and effectively expressed,

are sizable contributions to the history of toleration, this study will not focus on the historical implications of Locke's work, but rather provide a textual analysis of those striking features in Locke's Letter that do not fit the modern notion of toleration of which Locke is supposedly founder. The Letter does not tolerate atheism. It does not tolerate ideas that call for overturning established social principles, even if unaccompanied by actions. It does not treat Jew, Moslem, Pagan, and Christian on an equal footing but gives the preference to Christianity. It does permit the civil authority to urge religious preference upon citizens, although law and force may not be used. The Letter may be read not as an abstract argument which has an agreeable place for Christianity but as an identification of Christian principles from which agreeable abstractions flow. The principle of toleration here, then, is not formal and secular but grounded in a religious preference.

In retrospect, these are curious features. We might prefer not to notice them or else dismiss them as imperfections in a pioneering achievement. But what are oddities to the modern philosopher might be central to what Locke is doing in the Letter. For Locke is not simply presenting a theory; he is trying to win over an audience. The strategy of composition is an artful persuasive appeal to fellow Christians to act on conscience and to discover the principles of such conscientious action.

Religious toleration, for Locke, is essentially a Christian virtue (6–8). The true Christian is moved by good will, love, and charity toward others. While the Christian benevolently seeks to assist others toward the light of salvation, that assistance cannot take the form of force. The propagation of the Christian faith must be pacifist so as to keep faith with the Prince of Peace. Locke shows his Christian audience that they must perforce be tolerant. His opening sentence insists on this, and his long initial paragraph has the inspired ring of a sermon, replete with scriptural passages, enumerations, sharp contrasts, and rhetorical questions. And in the subsequent paragraphs he shocks the reader by mentioning abuses and absurdities. Locke hits hard from the start, stressing both sides of the coin: the tolerance in true Christianity and the unchristian character of intolerance. Thus, he drives deep to the reader's Christian feeling. This is the strategy of sentiment in the Letter. The movement between these extremes contributes to the liveliness of the text. The dialectic of feelings—appealing to the best, expressing distaste at the worst—dramatizes the reading. The initial paragraphs have an abundant flow, the sentences rolling out to catch readers up and carry them forward. At one moment Locke speaks of piety, charity, meekness, virtue, salvation, faith, love, friendship, kindness, glory, and purity, while in the next breath he speaks of force, torment, lust, vice, malice, corruption, persecution, punishment, maiming, and burning to death. If the reader's conscience is awakened, then Christianity must be understood to cleave to the former things while abhorring the latter.

Thus, when Locke gets to the philosophic definitions and sets of reasons con-

cerning the civil realm and the religious realm, he already has taken us through five pages of a specifically Christian context. In the midst of the formal discussion of the power or subservience of a Church in general, Locke inserts consideration of Churches that worship Christ. Then he interjects his religious preference concerning the identity of the Christian Church (26–28). His inclination is toward a model of toleration—no surprise. Then Locke returns to the more general theoretical discussion. We have, thus, a digression, a personal indulgence. We may read the surrounding theoretical paragraphs as all of a piece, while regarding this personal remark as an aside or an application. But we may also read the theoretical passages as extensions of that personal perspective made evident in the intervening paragraph; we may see the philosophy as springing from and applying to a Christian worldview. The question Locke has been asked to respond to, signalled in the first sentence, is toleration between Christian sects. The answer is not so much a general theory of toleration applied to Christianity as it is a working from within the proper Christian viewpoint to sketch a general theory.

Consider Locke's use of Jew, Moslem, and Pagan. They are introduced not as equally of concern in any general theory but as outsiders. By examining outside cases, historically or hypothetically, one can make telling applications to the Christian world. Thus, the Jews are offered as example of how command by civil authority does not work in matters spiritual (50–52). The Jews would have fallen easily into idolatry if they followed the religious dictates of their many kings. The lesson Locke teaches is that adopting the religious preference of one's ruler may lead one into damnable error, as happened to those Jews who worshipped Baal at the command of their king. If the ancient Jews do not look good in this light, then the contemporary Christians must do better.

In a second reference to Jews, Locke points out the absurdity of requiring followers of that religion, who are subjects of a Christian authority, to adopt the rite of baptism (58). But if we see how pointless it is to compel a Jew to follow a practice against that person's conscience, then we all the more can see it is inappropriate for one kind of Christian to oblige another to follow a practice preferred by the ruler. If you wouldn't do it to a Jew, then you shouldn't do it to a Christian. Locke is not denying toleration to Jews; primarily, he is making a case for toleration among Christians.

The third Jewish reference further shows how something seemingly indifferent, such as dress and posture, may be rendered integral to worship by a religion (62–64). What counts to the religion is whether divine commandment made such features crucial or whether they remain circumstantial. The Christian worship, founded on the Gospel, does not lay down as crucial the circumstances the Jews take to be mandated. From the Christian perspective, the Jewish practice remains odd. Yet by a Christian act of charity, the reader acknowledges that Jews are entitled to their peculiar form of worship. By extension, Christians of diverse denominations may follow their worship unmolested.

If we allow the Jew to do this, then we must allow the Christian to do that.

A fourth reference is to the Mosaic Law forbidding idolatry (74-76). Locke argues this Law is not binding on Christians. The Jews had a theocracy but Christians cannot have one. The separation of Church and State, suggested by the Gospel, is better than theocracy, suggested by the Books of Moses. The Jewish example shows it to be unwise to accept a religious commandment as a civil law. Jews did it, but that is no reason for Christians to do it.

Locke continues the discussion of Jewish law from another viewpoint, for the Jews did not oblige non-Jews to follow their law, nor did they admit converts except voluntarily. This admirable principle of toleration nicely follows the misguided principle of theocracy. Locke had to distinguish the Christian way from the first Jewish principle, but having reported the second Jewish practice, he need not make explicitly the Christian case. The implication is that Christians too should respect the freedom and conscience of those not of their sect. If the Jew could behave so, then the Christian surely could do the same.

The sixth reference to Jews is made a few paragraphs further: that Jews do not accept the New Testament does not affect anyone's civil rights (78). Christian societies tolerate the presence of Jews whose limited religious belief does not harm civil society. The Jewish case is sandwiched between two others: the Roman Catholic belief concerning transubstantiation and the heathen disbelief in both Testaments. In this delicate set of cases what the reader sees as most objectionable, the rejection of the Bible, is given last. Listed second is the regrettable case of the Jews: their error is rejection of the Gospel which is crucial to Christians. But Jews are tolerated by Christians; moreover, the succeeding religion may learn from its "predecessor." The first case, Catholicism, is then less objectionable to Protestants when set in this series. But the same point is made in each case: no matter how objectionable beliefs may be on religious grounds, they do not cause harm to anyone in society; therefore, such beliefs ought not to be interfered with by civil authority.

Locke's last Jewish reference occurs as a subsequent point to his strong statement that assemblies of many kinds of Christian denominations must be permitted, assuming the assemblies to be peaceable (102). If all these kinds of Christians are to be tolerated, then, says Locke boldly, Pagans, Moslems, and Jews should be accorded the same rights. The boldness of the claim is increased by listing first the most objectionable party while mentioning last that party we have become accustomed to in the examples, the Jews. Locke drops the Moslem case. He points out that we trade with Pagans and allow Jews to own homes in a Christian society. If civil status is conceded to these parties then permitting their religious practices can be no harm to society. If Jews have private houses in which to meet, they cannot be more a danger to society when meeting in public houses (synagogues). The case for Pagans is not pushed. Locke draws the lesson for Christian toleration in an effective rhetorical question: "Si haec Judaeis et Ethnicis concedenda, pejorne erit in re publica Chris-

tiana Christianorum conditio?" (102-4). Locke puts the answer to that question in the reader's mouth: Christians are beset by mutual strife. Locke's rejoinder is meant to shame the audience, for this would mean that Christianity is the worst religion (104). In light of the preceding instances of Jews, to a lesser degree Pagans, and, by mention only, Moslems, the rejoinder has a clinching effect. As Locke boldly opens the door to universal religious toleration he asks of Christians, are you good enough to enter? In the heart of the reader the response is: not only are we Christians of diverse belief as good as other religions, including Judaism, but we are better; if others can live in civil peace together so can we.

Jews, then, are conveniently at hand for Locke's mission in stirring his Christian audience to conscientious response and recognition of principle. The dialogue Locke contributes to is between Christian and Christian, not between Christian and Jew.

Locke's use of Moslems is more limited and largely hypothetical, for they seem a distant people without a heritage shared by Christianity. The Jew is the outsider in Christianity's midst; the Moslem is the outsider who remains outside. Locke sketches the hypothetical case of two Christian Churches located in Constantinople trying to dispossess one another (34-36). The Turks would laugh at the cruelty of the Christians: a nice reversal of the Christian presumption of Turkish cruelty. Each Church in the case claims orthodoxy, but such claims cannot ever be decisive, as Locke repeatedly warns, for every Church would be judge on its own behalf. Furthermore, for the Turkish Emperor to use the power of the State on behalf of one of the parties is absurd. We feel the absurdity which borders on sacrilege. But Locke goes further. Not only should a Moslem ruler refrain from intervening in matters of Christian faith, but no ruler should intervene in matters of any faith: "Eandem rationem in Christiano esse regno cogita" (36).

The turning of the tables, where Christians may dwell under Moslem rule, is again considered (70-72). If Christian rulers may forcibly punish idolatry or other practices against religion, then a Moslem or Pagan prince may crush Christians. Since the latter practice is offensive, it throws distaste upon the exercise of civil authority in matters spiritual.

Locke does permit civil intervention in any form of religion that constitutes allegiance to a foreign sovereign. The case he introduces as ridiculous is the Moslem who claims to be subject of a Christian ruler yet gives obedience to the Mufti of Constantinople and thence to the Turkish Emperor (90-92). This kind of religious attachment abroad in effect creates a false political allegiance at home. The fidelity of the Moslem is treacherous to Christians. Perhaps the Moslem is stupid in not recognizing the political influence upon the Church hierarchy. Presumably the relationship between Church and State in Turkey is misguided. But whatever the Moslem situation, a problem closer to home exists for Locke's readers, for Catholicism has been accused of constituting po-

litical allegiance to a sovereign in Rome. Locke does not draw this lesson concerning Catholicism, but it is a sinister afterthought to his warning about misapplication of the separation of Church and State.

In the postscript on heresy and schism, Locke illustrates that these terms apply within a religion but not between different religions, such as Islam and Christianity (110–12). The rule of faith for Christians is the Bible, while for the Moslems it is the Koran. Too bad Locke has not conjoined this passage with others on Judaism and Christianity as grounded in scripture; he might then have portrayed the three forms of monotheism as religions of the Book, with historical connection and spiritual overlap. This sense of religious toleration as substantive community is missing in the Letter. The growth of history of religion and of comparative religion will facilitate such an approach. Locke's point in the present passage is that even Christians, such as Catholics and Lutherans, may constitute different religions, for while they profess a common faith in Christ they may ground their religions on different rules. The implication is that one such Christian religion cannot chastise the other for heresy anymore than it can condemn the Moslems for that sin. And if Moslems and Christians may respect one another as independent religions so may Catholics and Protestants. Thus, the obvious case of Moslems leads to a fine distinction concerning Christians.

Atheism cannot be tolerated because it undermines all religion (92). Locke's argument springs from the religious viewpoint; the aim is to preserve religion. Religion is endangered from within by intolerance between Christians, from without by political intervention and by atheistic denial. Atheism is doubly dangerous because it also undermines the civil society, since without God, "promises, covenants, and oaths" are not binding. The commitment to God is the cornerstone to human actions that create the State and sustain it. Locke's brief case against atheism, a mere paragraph, is disappointing to the modern secular theorist who looks at religious toleration from outside the religious viewpoint but from inside the perspective of the political realm separated from the Church. The content of religious belief or disbelief is indifferent to such a theorist, and no belief in God must be equally protected. The state may be founded on principles of reason or practicality that need no divine commitment. Finally, atheism as a way of thought is not inherently a destroyer of religion — unless such religion is of weak faith. While Locke's commitment to divine foundations of polity is strong, we may also understand this paragraph by keeping in mind that he is writing for a Christian audience concerned to protect the true religion. Protection of the false atheism does not appeal to their conscience. Moreover, the protection of other religions, including other Christian Churches, need not entail the nastiness of harboring atheism. In the case of the multiplicity of religions, the relativity of the claim of orthodoxy and divine guidance baffles any resolution of their differences, though admonitions may be tried. But in the case of atheism this relativity is blasted and everyone will lose

out in the undermining. From the secular point of view, Locke has misjudged the power of expression of thought to destroy social bonds or other modes of thought, while from the religious side, Locke's Christian charity stops short at atheists.

The fear of thinking as undermining political structure led Locke to ban views: "Nulla dogmata, humanae societati vel bonis moribus ad societatem civilem conservandam necessariis adversa et contraria, a magistratu sunt toleranda" (88). Locke's failure is to draw a distinction between the expression of antisocial thought and the inciting or doing of antisocial acts. Moreover, there may be a difference of opinion over the proper principles of the society or State. In the relativity of opinion, like that of religion, the State cannot be decisive. Locke's rejoinder is that noxious ideas, of which atheism is example, are banned primarily because of their deleterious effect on what must be protected in society. If we are to be tolerant, we must not tolerate such ideas. But Locke weakens his case for religious toleration by allowing the State to sit in judgment over ideas.

He allows the State more than that. It may actively seek to persuade, by nonviolent means, persons who do not follow the faith of the ruler (18-20). The ruler may not use force of law in this effort. Locke wins two points in this concession: (1) he illustrates that Christian charity, even at the level of the ruler, is persuasive rather than coercive, and (2) he urges that the State must not intervene politically in religious matters. The ruler has a right and a duty to enter the moral and spiritual dialogue. Thus, Locke's Christian readers are assured that the ruler of a Christian country need not be silent on matters of religion while observing the duty of religious toleration. We have our cake and eat it too.

From the secular point of view Locke has conceded too much power over teaching and expression of opinion to the State. The State has a chilling effect upon the debate when it takes sides. The Lockean positive intervention of authority is by persuasion only, but the negative side is the banning of opinion by law. The danger is that unchecked zeal in pursuing the positive will lead to increased use of the negative such that the State will govern matters of conscience. Locke's fear is that the life of conscience will become hopelessly muddled or corrupted, given widespread dispute in religion, unless protection is offered by the State. The Lockean State is not as neutral a political body as we moderns wish in matters of opinion and conscience. A helpful distinction would be that the ruler's expressed preference as an individual is separate from that as a holder of an office.

Locke fails to work out the modern secular notion of religious toleration, that is, my notion, which would protect me better than his. Genuine theoretical differences arise between us over the role of ideas in public life and the grounding commitments for polity. His solid theoretical contribution needs some changing. But Locke's case in the Letter is shaped to appear to its Chris-

tian readership as a brilliantly faultless plea, a work of admonition, teaching, and persuasion, that springs from Christian virtue. Locke has aroused conscience by his craft as writer in making remarks upon Jews, Moslems, Pagans, and atheists. His awakening of the sense of toleration curiously depends upon the intolerance persistent in the European understanding.

The Pennsylvania State University,
Delaware County Campus

Note

1. The text I have used is the edition in Latin and English by Mario Montuori (The Hague: Martinus Nijhoff, 1963). Page references to the Latin are inserted parenthetically in my text.

Enlightened Thought in Diego José Abad's *De Deo, Deoque Homine Heroica*

Arnold L. Kerson

Diego José Abad, Jesuit humanist, teacher of philosophy, theology, and law, and highly regarded Latin poet, ranks with his fellow Jesuits, Francisco Javier Alegre and Rafael Landívar, as one of the most important Mexican Latinists of the eighteenth century. He participated significantly in a movement for cultural renewal, an important aspect of which included a reform of the plan of studies of the Jesuit Order in Mexico, with a view toward providing a greater role for modern science and philosophy. Abad and Alegre, together with Francisco Javier Clavijero, are considered the "idealogues" of this reform movement. Abad also made a modest contribution to the intellectual movement of the Spanish and Spanish-American Jesuits exiled by the 1767 decree of Charles III. The number and variety of Abad's works, both in manuscript and published form, reveal an enlightened humanist with tendencies toward universality. They deal with theology, philosophy, law, mathematics, geometry, literary motifs, and other assorted topics. As a humanist who gave his classes in Latin, the greater portion of his works are written in that language.

The main source of information on the life of Abad is the biographical essay in Latin, which, under the title of "Specimen vitae auctoris," the Mexican Jesuit humanist Manuel Fabri composed for his edition of Abad's principal work, the hexameter poem *De Deo, Deoque Homine Heroica*.¹ Born in Jiquilpan, in the province of Michoacán, June 1, 1727, Abad studied Latin, rhetoric, and poetics, and began philosophy at the Jesuit Colegio de San Ildefonso, in Mexico City. He sought admission to the Company of Jesus at the age of fourteen, and entered the Colegio-Noviciado of Tepotzotlán in 1741. There he devoted himself to the serious study of the classical Latin authors, and developed his ability to write in Latin. He went on to study philosophy and theology, performing brilliantly in these subjects. Abad came under the influence of José Rafael Campoy, possibly the most liberal and enlightened of Mexican Jesuits at that time, and a major figure in the alluded to movement begun in 1763 to reform the plan of studies of the Jesuit Order in New Spain.

Abad held a prestigious post as teacher of philosophy at the Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. Here he combined traditional scholastic philosophy, purified as much as possible of the abuses that discredited it, with the advanced practices of modern philosophy. He later assumed an even more prestigious position, that of Prefecto, or Director, in the Colegio de San Ildefonso, of the Academies of theology and civil and canon law. But the burdens of numerous duties affected his health, according to his biographer, and consequently his superiors sent him to the Seminario de San Francisco de Querétaro, where he served as director and professor. A lighter schedule permitted him to work on several projects that involved Latin poetry. Abad remained at Querétaro for four years until 1767, the date of the expulsion. He eventually took up final residence in Ferrara, where, limited in his activity by poor health, he devoted himself to the revision, amplification, and publication of the *De Deo*. Besides this, he published the *Dissertatio ludicro-seria*, a thirty-page satirical work in prose, which refutes a notion, currently held at the time, that only Italians are capable of writing correct Latin.² It is not known whether he was engaged in teaching or any other occupation. In 1778, in search of a better climate for his health, he moved to Bologna, where he died on September 30, 1779.

Father Fabri was the first to make mention of the *De Deo*. The primitive form of the poem appeared in Cádiz, Spain, in 1769, in an unauthorized edition, prepared by the famous Mexican philosopher and figure of the Enlightenment, Juan Benito Díaz de Gamarra, under the title of *Musa americana*. No data have been uncovered to explain how Gamarra obtained the nineteen cantos of the *Musa americana*. This "pirated" publication prompted the author to prepare two successive editions, corrected and enlarged, which were published in Venice (1773) and Ferrara (1775), under the respective titles of *De Deo Heroica*, *Carmen Deo nostro*, and *De Deo, Deoque Homine Heroica*, and which elicited the enthusiasm of even the most demanding Italian Latinists. This favorable reception encouraged the poet to work on a new edition. Abad, however, died before the work was finished, whereupon his good friend, Manuel Fabri, utilizing all the material that the poet had assembled, brought this edition to its successful completion. Known as the Cesena edition of 1780, it is considered the definitive one.³ The title had undergone several changes, until it finally crystallized into *De Deo, Deoque Homine Heroica*, a correct translation of which might be "Epic Songs on the Humanity and Divinity of God." This long poem of forty-three cantos, or *carmina*, is divided into two parts; the first concerns the attributes of God in general; the second part, derived basically from the New Testament, is a retelling of the story of Christ. Of particular interest are the digressions and allusions to varied topics, many of which reflect the scientific and enlightened background of the author.

As a teacher of philosophy Abad prepared class lecture notes which, in keeping with the practice of the times, were known as the *Cursus Philosophicus*. Preserved virtually intact in manuscript form, it reveals Abad to be what he was,

fundamentally a scholastic philosopher. In spite of this, he seems well informed on modern philosophy, and sympathizes with aspects of it that do not conflict with his religious principles. The university theses written in Latin in New Spain between 1750 and 1810 show a clear tendency toward experimentalism, and the research of Monelisa Pérez-Marchand reveals that the works of such figures as Descartes, Newton, Leibniz, Voltaire, Rousseau, Condillac, d'Alembert, Raynal, and others, circulated and were well known in the Spanish American colonies.⁴ Pérez-Marchand says that intellectuals of the caliber of Francisco Javier Clavijero, Francisco Javier Alegre, and Juan Benito Díaz de Gamarra, among others, accepted the new ideological and socio-political orientations that were compatible with Catholic orthodoxy. Abad read carefully Descartes and Pierre Gassendi, as his *Cursus Philosophicus* makes clear, and doubtlessly knew the writings of the Spanish Benedictine encyclopedist, Benito Jerónimo Feijoo, an apt model indeed for Abad.⁵

In this brief study we are concerned specifically with the manifestation of enlightened thought in the *De Deo*. It is true that in several places throughout the poem Abad reproaches particularly the French *philosophes*, without ever mentioning names, mainly for their "hostile" attitude toward traditional religion. Dramatic is the following image which portrays Religion as a shackled, downcast prisoner, taunted and vilified by *philosophes*, who drown out the laments of the faithful. A *philosophe*, we are told, is worse than a mother who kills her own child.

... Qui Philosophos se nomine dicunt,
 mirum quo iam prorumpant. Sanctissima quaeque
 erradicare, et convellere dogmata tentant
 insani: novi et Enceladi,⁶ novi ubique Typhoei⁷
 sacrilegos armant calamos in sancta, Deumque.
 En deiecta oculos, vultus deiecta decoros,
 nuda pedes, trahitur manibus post terga revinctis
 Relligio, portans immania vincula collo,
 inter clamores sceleratos. Impia turba
 it circum captae insultans, iteransque cachinnos:
 nec sinit, audiri gemitus, luctusque Piorum.

(Patientia, 12.37-47)

It is amazing to what lengths those who call themselves Philosophers will go. They madly attempt to destroy and undermine all dogma. New Enceladi and Typhoei everywhere poise their sacriligious pens against God and all that is holy. Behold Religion, her eyes downcast, her beautiful face afflicted, her hands tied behind her back, her neck bearing heavy chains, is dragged along, barefoot, amidst sinful shouts. The impious throng crowds around the captive, insulting and repeatedly jeering her, nor does it allow the groans and weeping of the faithful to be heard.

As a man of science, Abad cannot justify such unscientific acts as the Church's denunciation in the seventeenth century of the Copernican system. In Carmen 9, *Sapientia*, he refers to various theories relating to the universe, as well as to the nature and shape of the earth, which were held true in the past and later disproven. He explains that men are very prone to error in such complex matters, while God alone knows the secret of the sustenance of the universe. In truth,

Quantumcumque bonis, nostris si legibus iret
orbis, iam fessus pridem, fractusque ruisset.

(52-53)

If Earth were to function according to man's laws, no matter how good they might be, weary and shattered, it would have broken apart long ago.

However, if man does not do so well with theories, in practical, technical matters, he shows his superiority, thanks to the *ingenium* that God has bestowed upon him. He can, with his knowledge of botany, create new forms of plants and trees. He can quarry marble, mine copper, silver, and gold, divert the course of rivers, dredge lakes, construct breakwaters, and navigate long ocean voyages (*Beneficentia*, 6). It is obvious that these activities were vital to the economic well-being of colonial New Spain.

Reminiscent of the encyclopedist, Father Feijoo, cited above, in his essay against superstition, "Profecías supuestas,"⁸ Abad, in Carmen 21, *Annuntians Futura*, refers to the false prophesying based on the examination of the entrails of animals, the study of the flights and songs of birds, the position of heavenly bodies, the lines and configurations of the human hand, dreams, and the like. The religions of Greece and Rome relied on such false soothsaying. Abad is astonished that

Roma orbis domina expectabat, ut arma moveret,
educti cavea pulli pultemne vorarent?

(22-23)

Rome, the mistress of the world, before taking up arms, waited to see whether the sacred chickens would eat the sacred feed.

The enlightened mind, of course, rejects all such superstition.

It is, however, in Carmen 18, *Deus Scientiarum*, where we find a concentration of Abad's Enlightenment ideas. It is interesting to note that Enrique Villaseñor omits precisely this canto from his translation of the *De Deo*. He explains why:

. . . lo omití por razón de que todo él es una especie de extracto de los escasos conocimientos que en las ciencias naturales poseía el siglo de nuestro autor, quien en dicho canto pondera como grandes inventos, cosas que en éste nuestro que parece haberle arrancado todos sus secretos a

la naturaleza, se ven ya con cierta indiferencia que casi raya en desprecio.⁹

Villaseñor was apparently not impressed by Abad's poetic exaltation of the human intellect. Carmen 18 in reality represents a logical high point in the poem's progression; of all the creations of God, man's "genius" stands out as His greatest achievement. This canto begins with a rationalist's denunciation of war. It is true that strife and conflict are found among all living creatures, on land, in the sea, and in the air. With scientific perception, Abad anticipates the Darwinian life-struggle:

Proelio item viles vel Musca, et Aranea certant,
insidiisque, atque oblongis per mutua nexis
cruribus, enixe, et valide luctantur utrinque.
Bella gerunt itidem medio vel in aequore Pisces,
quamquam sunt adeo stolidi, manibusque carentes,
voceque. Magna ubivis, per terras, aera, pontum,
quadrupedum cernas, volucrumque, et bella natantum.

(31-37)

Likewise, even the insignificant fly and spider engage in deceitful battle, and with their long legs all tangled up, both zealously and ferociously fight. In like manner, even fish wage war in the depths of the sea, although they are quite brutish, lacking hands and language. Wherever you go, on land, in the air, on the sea, you will see the struggle of beasts, flying creatures, and denizens of the sea.

The development of the intellect and the pursuit of knowledge are of far greater benefit than war. The human mind and the technological achievement of which it is capable, is exalted in these enthusiastic lines:

Ingenium, et doctas mentem excoluisse per artes
hoc demum est aliquid. Nam vi, validisque lacertis
praestat Equus, praestant Taurus, Leo, Tigris, et Ursus.
Vincimus ingenio tamen, exsuperamus et omnes
Squamigerum, Alituumque acies, turbasque ferarum.
Arte magistra, igne, incude, unca et forcipe ferrum
versamus: supplet vires industria: et armis,
cuspideque instructis telis, hastilibus, hamis,
quae parat Ars, portentosa, atque immania Cete
confodimus, vastamque abducimus aequore praedam.

(40-49)

To cultivate native talent and the mind through education is wonderful indeed. For by sheer brute force the horse, the bull, the lion, the tiger, and bear excel Man. Yet we, by our wits, excel all species of fish, birds,

and wild animals. Through the aid of science, we forge iron with fire, anvil, hammer, and tongs. Application makes up for strength. With equipment, spears, harpoons, and hooks, which skill provides, we catch amazingly huge whales, and we take from the sea immense booty.

Wisdom, knowledge, art, all come from God. Enlightenment is truly the greatest gift:

Nil boni habes, montes quamvis congesseris auri;
 si tibi lux animo nulla est, mentemque profundae
 desidiosam, ignavamque obsedere tenebrae.

(64-66)

No matter how many heaps of gold you may have piled up, you will have nothing of value if your soul is not enlightened, and profound darkness has taken over an idle and slothful mind.

Abad enumerates proudly the human achievements of language and its subtleties, dialects, metaphysics, geometry, algebra, mechanics, and hydraulics. Man, with his knowledge of mechanics, can solve the problem of weights and balances, for example, as well as dislodge a ship which strong winds keep forcing back to port. The marvelous hydraulic machine produces magical effects as it carries out its task with ease:

Et quanto est magis ingeniosum avertere fundo,
 vastasque, et pigras *cochleis* siccare paludes?
 At facit hoc, facit ultra *Hydraulica* machina passim
 surgere aquam sursum, et valido prorumpere in auras
 impete, et assiduo saltu, ludoque micare:
 tamquam oblita sui, tamquam esset ponderis experts.

(152-57)

And how very ingenious it is to remove immense quantities of stagnant water from swamps and dry them out with waterscrews. The hydraulic machine does this, and in addition, it makes the water rise up here and there, burst into the air with great force, and splash about with constant leaping and frolicking, as if it forgot itself, as if it had no weight.

There are references to prisms, the magnet, the making of gunpowder, chronography, the usefulness of astronomy for navigational purposes, the compass, medicine and curative herbs and minerals. The poet praises artisans who work with bronze, silver, and gold, as well as weavers of fine woollens and linens. And finally, Abad touches upon the subjects of theology, justice, and law. Theology, that is to say, the sacred books, can be understood only by properly qualified individuals. Certainly not by ancient and modern *Philosophi*, who *delirant*. As for legislators, Man is quite inadequate. Witness the example of Lic-

urgus, who not only decreed that young people dance naked, but went so far as to allow even robbery. Only laws that harmonize with God's will are just. "Quae non divina est, fert legum latio mortem" (323). Abad adds that both the legislators of the past, along with contemporary philosophers, and here is another dig at the encyclopedists, are a scandalous, incompetent lot. Carmen 18 ends with a tribute to poetry, undeniably one of the greatest human achievements.

In conclusion, Abad's fundamental aim in the *De Deo* is to instill in the reader a love for God and the Christian religion, and he seeks to achieve this with carefully constructed, elegant, and often very colorful and animated Latin hexameters. The number of themes dealt with in the poem is great indeed. As a teacher who expounded upon and incorporated certain aspects of modern philosophy, and was strongly inclined toward modern or experimental physics, Abad, along with a number of his Jesuit comrades, is a kind of eclectic who in Mexico bridges the gap between scholasticism and modernity. The *De Deo*, as we have tried to show, with its positive references to the physical sciences and the need for education and the development of mental acumen and "equilibrium," reveals clearly the enlightened aspect of Abad's thinking.

Trinity College, Hartford

Notes

1. Editio tertia postuma (Caesena, 1780), pp. xvii-xxxv. The "Specimen" also appears in the Cesena edition of 1793, a virtual reprinting of the 1780 edition, pp. 10-22. Bernabé Navarro has translated this biography into Spanish in *Vidas de mexicanos ilustres del siglo XVIII* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1956), pp. 181-210. Benjamín Fernández Valenzuela has also translated it into Spanish in his bilingual edition of the complete version of the *De Deo: Diego José Abad. Poema heroico. Introducción, versión y aparato crítico de Benjamín Fernández Valenzuela* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1974), pp. 70-95. Quotations from the *De Deo* are from the Fernández Valenzuela edition. The translations into English are mine.

2. N.p., 1778.

3. See note 1 above.

4. *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México* (México: El Colegio de México, 1945).

5. Bernabé Navarro analyzes Abad's *Cursus Philosophicus* in *La introducción de la filosofía moderna en México* (México: El Colegio de México, 1948), pp. 150-74.

6. Enceladus: a giant imprisoned by Zeus under Aetna.

7. Typhoeus: a monster subdued by Zeus.

8. In Feijoo, *Teatro crítico universal*, ed. by Agustín Millares Carlo (Madrid: Espasa-Calpe, 1968), 1:233-64.

9. *Cantos épicos a la divinidad y humanidad de Dios* (México: Herrero, Hermanos, 1896), p. 16.

Leibniz's Theory of Order

Paul Grimley Kuntz

Leibniz's metaphysics has suffered many misfortunes that scholarship is still trying to repair. First the author never took or was never afforded the leisure of an adequate statement of his complete system; we must now rely on a number of fragments so vast that a complete edition of the philosopher/mathematician's works remains an undertaking in the distant future. Some of his pieces are still available only in obscure editions, and the interpretations of these are as various as the editors.

The second difficulty is that Leibniz's metaphysics is based upon short statements that shift in emphasis. Thus certain loosely connected fragments have made him famous as the philosopher of pre-established harmony, of monodology, and of perfect divine justice or theodicy. Thus he is presented in the textbooks, and hence derives his reputation as the author of a peculiar combination of extreme dogmas. Many an examination has been passed by repeating that his God is the watchmaker who sets the cosmic clocks going so that they run synchronously; that each substance is a windowless monad, dependent only on the chief Monad, God, yet mirroring all the cosmos from its singular point of view; that the world process is so perfectly governed that nothing could be improved. Can the intelligent layman be blamed for ignoring a metaphysician so blind to disharmonies between mind and body, between man and nature, mind and mind, society and society — and a man so ignorant of causal interconnections? Finally is he not a man so insensitive to unrequited love and unpunished crime that even a *Candide* must ultimately turn from Pangloss's optimism? Leibniz's ideological system has been made to sound so extreme and eccentric that it seems incomprehensible that he could have also been a great mathematician and logician. One theory, that of Bertrand Russell, claims that there is no philosophical connection between Leibniz's metaphysics and his logic, so that one should attend only to the latter since in presenting the former he is obviously, according to Russell, beyond his depth!

Yet Leibniz was the most eclectic of all great modern philosophers, one who

could find something in every great system. Therefore, he seems most authentic when professing his fundamental commitment to harmony as the central principle of the cosmos. The divine harmony is also a model for humankind. As the various aspects of his metaphysics developed, harmony is found related to every particular theory. Hence, although his work is labyrinthine, the harmony it provides us with serves as a thread of Ariadne.¹

Leibniz's definition of harmony occurs in one of his earliest writings, a dialogue expressing the philosopher's faith, *Confessio Philosophi*, (1673), which justifies the inclusion of Leibniz as a Neo-Latin author. The philosopher is the catechumen, the theologian the catechist. Leibniz views harmony as the unity in multiplicity and from this definition he never diverges except to vary the phraseology, as simplicity with complexity, etc.² This is explicit in his philosophy from this point on. Leibniz bases harmony as universal in the nature of God—in his intellect rather than in his will—so that there is rationally something more eternal than the world. Clearly the world is not without dissonances or disharmonies, but one in which harmony can and should come from disharmony. This theory of Leibniz might be called a theory of harmony/-disharmony since the two are always recognized together as contraries: "harmonia et discordantia, consistunt enim in ratione identitatis ad diversitatem."³

Every relation, every proportion, every analogy, every proportionality, derives not from his will but from the nature of God, which is the same as from the idea of things. . . . As it is with relation or proportionality, so it is with harmony and disharmony. They consist in the relation of likeness to difference; harmony is unity in multiplicity; it is the greatest when it unifies the greatest number of disordered elements and through a marvelous interrelation brings things to the greatest unity of sound.⁴

This definition is Leibniz's most general—far more general than the "pre-established harmony" that occurs first in statements of the "new system" of 1695–1696—yet most treatments of Leibniz on harmony fail to recognize that his more specific treatment of harmony presupposes this more general one.⁵

Although *harmonia*, also called *convenientia*, is not a being or substance, *something* in itself, the cosmos is not thinkable without parts in relation. Leibniz thus clarified his conceptions in his *Dissertation on the Art of Combinations*, (1666), which "contains the germ of the plan for a universal characteristic and logical calculus."⁶

. . . Every relation is either one of *union* or one of *harmony* [*convenientia*]. In union the things between which there is this relation are called *parts*, and taken together with their union, *whole*. This happens whenever we take many things simultaneously as *one*.⁷

No conception of the world was less thinkable to Leibniz than the Democritean hypothesis of atoms in the void.⁸ Revived by Gassendi, atomism had

once again come into vogue, and Leibniz's rejection is based on the supposition that a material atom contains within it "no reason for cohesion." The atomists invented "hooks" by which the atoms were held together, but they should have realized that coherence requires a principle of unity, namely God. There must be one God for all,

an incorporeal being . . . because of the harmony of things among themselves, especially since bodies are moved not individually by this incorporeal being but by each other. . . . He is intelligent and wise with regard to their obedience to his command. Therefore such an incorporeal being will be a mind ruling the whole world, that is, God.⁹

Although the theory of harmony does appeal to the ultimate "idea of things," as Leibniz called the divine intellect, it also recognizes a mechanical system of secondary causes. There is no denying that God and harmony are so closely linked in Leibniz's metaphysics that one is inconceivable without the other, and we should ask whether one might not be substituted for the other. Leibniz posed the question thus: why should there be something rather than nothing, why should there be a world at all? There might not have been a world. But for God to have never created the world would have been contrary to the demands of harmony. The Creator is inconceivable without a creation, as the creation without a Creator.

The close association of God and harmony—one is not definable without the other—is made clear in the following passages:

No wise man fails to desire praise, because he desires harmony. Praise is a kind of echo and duplication of harmony. If God had no rational creatures in the world, he would still have the same harmony, but alone and devoid of echo; he would still have the same beauty, but devoid of reflection and refraction or multiplication. Hence the wisdom of God demanded rational creatures in which things may multiply themselves. So one mind may be a kind of world in a mirror, as it were, or in a lens or some kind of point collectively [uniting] visual rays.¹⁰

Harmony is diversity compensated by identity; or the harmonious is the uniformly difform.¹¹

Harmony is indeed employed by Leibniz in answering the most fundamental of metaphysical questions. Although harmony is the most ultimate reason, it is not simply an a priori precondition in the sense of a gratuitous assumption. It is fundamental to the idea of things:

What then is the reason for the divine intellect? The harmony of things. What is the reason for the harmony of things? Nothing. For example, no reason can be given for the ratio of 2 to 4 being the same as that of 4 to 8, not even the divine will. This depends on the essence itself, or

the idea of things. [God is affected by] the most perfect harmony, and thus [it is impossible for him not] to be necessitated to do the best by the very ideality of things.¹²

What excited Leibniz in Bodin's *Colloquium Heptaplomeres* was the stress intimated by the subtitle, "On the Secrets of the Sublime." It stated: the "*Elements of a Secret Philosophy of the Whole of Things* geometrically demonstrated" a motivation that could hardly be more Pythagorean.¹³

Leibniz called himself "author of the philosophy of the pre-established harmony" rather than "the philosopher of harmony." Perhaps he did not choose the latter because that appellation had already been taken by Pythagoras. It seems clear that Leibniz, naming himself by a particular theorem of harmony, already presupposes the axiom. However, Pythagoreanism, as evidenced in Bodin's *République*, was so common that it could then be assumed as part of the heritage of every intelligent man.¹⁴ Does Leibniz have as close a connection with Pythagoras as had Bodin? This connection is evident in many ways. Leibniz comments on the divine creation "according to weight, measure, and number," in *On the General Characteristic* (c. 1679):

Men have been convinced ever since Pythagoras that the deepest mysteries lie concealed in numbers. It is possible that Pythagoreans brought over this opinion, like many others, from the Orient to Greece. But, because the true key to the mystery was unknown, more inquisitive minds fell into futilities and superstitions, from which finally arose a kind of popular Cabala far removed from the true one.¹⁵

By stressing a Pythagorean theory of harmony, Leibniz's symbolic logic can be viewed as one piece with his metaphysics. Neither is there a break between his metaphysics and his physics, particularly since both require a recognition of numbers.

Leibniz acknowledges a similarity between his theory of soul and the Pythagorean concept of transmigration. The one difference is that Leibniz believed "not merely the soul but the whole animal subsists." Another difference is that the Pythagoreans assumed that it was impossible for there to be an infinite number of souls.¹⁷ More important, however, is the similarity of Leibniz's system to Pythagorean (and Platonic) theism; that is, our minds, images of divinity, are prepared to understand, through mathematics, "eternal truths rooted in the divine mind."¹⁸

When we link Leibniz to Pythagoreanism, this is not to deny the influence of other major Greek philosophers. However, how can Leibniz be related to philosophers who apparently contradicted one another? The clue lies in the fact that each of them affirmed order in things: "what is real in extension and movement consists of nothing but the foundation of order and regular sequence of phenomena and perceptions."¹⁹ Extension, to use Leibniz's examples, is an

order of coexistence; time, the presentation of an order in change; motion is force, "something in the present state which carries with it a change for the future. The rest is only phenomena and relations."²⁰ There is no more to be sought than "well-regulated phenomena," and we risk scepticism to seek beyond. This is a fulfillment of the Pythagorean "reduction of everything to harmonies of numbers, ideas, and perceptions." With this "single perspective center," all other contradictions fall into place: there is Stoic connectedness and Democritean mechanism, Cabalistic vitalism, and Aristotelian forms. But according to Leibniz, the danger in all philosophies other than the Pythagorean order is to fall into the partiality of the sects. The sects impose limits upon orders and so oversimplify "the divisibility and subtlety" and so miss the "riches and beauty of nature."²¹

There is a moving conviction in Leibniz's writing about Pythagoras and Plato because here he finds the truth:

I have shown on several occasions that the final analysis of the laws of nature leads us to the most sublime principles of order and perfection, which indicate that the universe is the effect of a universal intelligent power.²²

Again, as in the above, Leibniz, in his *Second Paper Responding to Clarke*, appeals to Pythagoras, Plato, and Aristotle, who also "in some measure, had a knowledge of these [metaphysical] principles" that he tried to establish in the *Theodicy*.²³

A more difficult problem for Leibniz lies in the principles of Cartesian dualism: comprehending how the two orders, spiritual and physical, could be one order. Leibniz professed a single, ultimate order, "the idea of things." Is a "perpetual miracle" required by the Creator to bring mind and body into harmony? This is not necessary, though, if it is assumed that minds and bodies already pre-exist in a state of harmony. Thus it is that Leibniz called himself not according to his axiom but according to the theorem that followed from it, "the Author of the System of Pre-established Harmony," for this is the critical juncture of his system. He was justly proud of this title because although all men assumed harmony, none before him had seen in so simple and self-evident a ground the consequent dispelling of the mysteries of dualism and occasionalism.²⁴

The souls [or vital principles] follow their laws, which consist in a definite development of perceptions according to goods and evils, and the bodies follow theirs, which consist in the laws of motion; nevertheless, these two beings of entirely different kind meet together and correspond to each other like two clocks perfectly regulated to the same time. It is this concept of miracle from purely natural actions which makes things run their course regulated in an intelligible manner.²⁵

The most satisfactory conception of pre-established harmony was formulated by Leibniz in "The Principles of Nature and Grace, Based on Reason," (1714). Here harmony is broadly conceived, and the soul and body are terms in the relationships constituting distinct orders, a society called the City of God, and a system of efficient causes. What does it mean that perfect harmony is pre-established? It establishes "... the accord and physical union of the soul and body, although neither one can change the laws of the other."²⁶ The accord is a representative correspondence, and the assumption is that this is as close as reflection.²⁷ There are obvious objections to a correspondence theory: each interprets the world differently rather than copying it; and perception is a distinctively mental act, but these are hardly objections to Leibniz's theory which stresses perspectival reflection and inner activity. Rather, between these two orders we can conceive of harmony in a sacramental way: "*nature* itself leads to grace, and *grace* in making use of nature, perfects it."²⁸

Because of the watchmaker-watch analogy, Leibniz, as Newton, is often characterized as a deist whose theology sounds atheistic since it does not require the presence of God. But when these analogies are put as they properly should be in the tradition of Pythagoreanism and Cabalism, his full vision requires the presence of God in all things. It becomes much more like the dictum of Whitehead, that the "aesthetic order is derived from the immanence of God."²⁹ Newton, like Leibniz, acknowledges the guidance of Pythagoras. First, in the doctrine that "God is the same God, always and everywhere. He is omnipresent not virtually only but substantially; for virtue cannot subsist without substance. In him are all things contained and moved. . . ."³⁰ Leibniz very cleverly uses Cabala against Spinoza's doctrine of God, "Nothing but the dominion of necessity, and . . . a blind necessity."³¹

With the Hebrew Cabalists, *Malcuth* or the Kingdom, the last of the Sephiroth, signified that God controls everything irresistably, but gently and without violence, so that man thinks he is following his own will while he carries out God's.³²

This same point is made in a more philosophic way in "On the Radical Origination of Things." Reason is the "necessity or essence [of permanent things]; but in a series of changing things . . . it is a prevailing of inclinations . . . for here reasons do not necessitate (in the sense of an absolute or metaphysical necessity, whose contrary implies a contradiction) but incline."³³ There is again a parallel in Whitehead, in that not only a view of the progress in our knowledge of nature but of progress in moral and social behavior is suggested. The move here is from force to persuasion.³⁴

The right beginning of a discussion of Leibniz is the principle of cosmic harmony. This is how Leibniz himself frequently begins; and when he begins elsewhere, as with substance, he ultimately invokes this systematic relationship between the orders of things. This stress on harmony is true not only of the

ontology of the system but also of its epistemology. The best example is probably the "Preliminary Dissertation on the Conformity of Faith with Reason," *Theodicy*: "I assume that two truths cannot contradict each other. . . ." Truths are so linked, in which reason consists, that although guided by faith, faith itself, depending on experience, cannot but conform to the underlying order of nature.³⁵

An interpretation of Leibniz's system as "panharmonism" appealed to the seasoned judgment of L. E. Loemker. Accordingly, he saw Leibniz's overall philosophy as an attempt to

systematize his three basic interests, universal order, individual freedom (in the sense of the expression of order in an individual as completely as possible), and purposive force. Ideas therefore enter into our experience on three levels: (i) as the harmonious and perfect logical ground for all existence; (ii) as the law of each individual series, and of the phenomena resulting from the organized activities of related series; and (iii) as the structure of individual acts of knowledge and of will. The doctrine is not only the central unifying element in his thought; it is also one of the most fruitful, for it relates a dynamic psychology and physics with a relational logic of possibility, and with a teleological metaphysics supporting the whole variety of human experience, scientific and non-scientific.³⁶

It is fair to say that order was more than a precondition of existence for Leibniz. It was the necessary *and* sufficient condition of existence.

Emory University

Notes

1. Yvon Belaval, "L'idée d'harmonie chez Leibniz," *Studium Generale*, vol. 19, No. 9 (1966): 559. "Leibniz définit souvent l'harmonie: *unitas in varietate* (par ex. T. 12). Au lieu d'*unitas*, on trouve *simplicitas* (T. 267), *similitudo* (Conf. phil. 27), *identitas*. (*Ibid.*), *consensus*, comme au lieu de *varietas*, on trouve *multa*. (T. 12, Conf. phil. 40), *plura* (T. 12), *multitudo* (T. 267), *diversitas* (Conf. phil. 27, 40). Au thème *quantitatif* de l'un et du multiple se marie *qualitatif* du même et du divers." Conf. phil. = *Confessio Philosophi*, texte, trad., notes par Yvon Belaval (Paris, 1961) T. = Leibniz, *Textes inédits*, G. Grua, (Paris, 1948).

2. Leibniz, *Confessio Philosophi*, Ein Dialog, übersetzt von Otto Saame (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967), p. 50.

3. *Confessio Philosophi*, tr. Saame, p. 50. There is also a very careful edition that deals with the dating, Leibniz, *Confessio Philosophi: La Profession de Foi du Philosophe*, texte, traduction et notes, ed. Yvon Belaval (Paris: Vrin, 1961), pp. 12-13.

4. "A New System of Nature and the Communication of Substances, as Well as the Union Between the Soul and the Body," *Journal des Savants*, (27 June 1695) and "Second Explanation of the New System," pp. 453-60. Loemker notes that "the figure of the two clocks . . . was in general use among the occasionalists. . . . The figure is not a fortunate one for Leibniz, since it throws no light upon the representative and functional nature of the relations between monads and also neglects the distinction between the passive and active roles of the monads in the divine harmony." Leroy E. Loemker, ed., *Leibniz: Philosophical Papers and Letters*, rev. ed. (Dordrecht: D. Reidel, 1969), p. 461, ft. 20. "It is noteworthy that the adjective 'pre-established,' so popular in the descriptions of Leibniz's system, does not appear until late in his thought, and then with particular reference to the mind-body problem. Any deistic implications are inconsistent with the immediacy of God in the perceptions and appetites of the monads. Leibniz was, however, already charged with deism by his contemporaries . . ." (ft. 21).

5. *Ibid.*, pp. 457, 460.

6. *Ibid.*, Leibniz illustrates that in one intellectual act we read a number in many figures "which not even the age of Methuselah would suffice to count 'explicitly.'" But he adds "the concept of *unity* is abstracted from the concept of one being," so the basis is ontological, not merely epistemological. *Ibid.*, p. 73.

7. *Ibid.*, p. 76.

8. *Ibid.*, p. 112.

9. "The Confessions of Nature Against Atheists," ed. Loemker, p. 112. Divine harmony is also a moral ideal: "he is the most powerful or inviolable being of all who will seek as much of the highest good as possible."

10. *Ibid.*, p. 138. In another place, "unity in plurality is nothing but harmony [Übereinstimmung]." *Ibid.*, p. 426. The connection here is with happiness, joy, perfection, beauty and freedom. ". . . Since any particular being agrees with one rather than another being, there flows from this harmony the order from which beauty arises, and beauty awakens love." *Ibid.*

11. *Ibid.*, p. 138.

12. Letter to Magnus Wedderkopf (May 1671) argues that the divine intellect selects the "most harmonious. . . ." This view in no way, according to Leibniz, detracts from freedom, which means here, as it does not in most Anglo-American users, "to be impelled to the best by a right reason." Loemker, pp. 146-47.

13. *Ibid.*, p. 158.

14. The neglect of Leibniz's general theory of harmony can be seen in Ruth Lydia Saw's *Leibniz*, (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1954). Harmony, that is the "Pre-established Harmony of the universe" is reduced to "Leibniz's own form of the argument from design" and his way out of the difficulties of conceiving of the world as monads that cannot interact, pp. 72-75. Such a presentation is no better than the *Deus ex machina* of Occasionalism.

15. Leibniz comments not only on the magic and follies, but the new expression of the "deep rooted" propensity evident in the search of "Böhme for the Adamic Language as *Natursprache*." Loemker, p. 221.

There is unfortunately a tradition in Leibniz's interpretation to stress only the rejection of superstition. Cf. Belaval, p. 559.

16. Elsewhere Leibniz stresses Pythagorean immortality. Loemker, p. 589 ff.

The difference, in another place, is that immortality is not to be limited to the human, but applies to all substances which are imperishable (588). There is then no "deficiency in order . . . or *vacuum of forms*."

17. The Aristotelians assumed, falsely according to Leibniz, that there could be no actual infinite (535).

18. "Letter to Hansch on the Platonic Philosophy or on Platonic Enthusiasm," ed., Loemker (25 July 1707), p. 592. By passing through the "chaos of our perceptions" we penetrate the order of forms (593). The system requires the correspondence of microcosm to macrocosm: "every mind contains a kind of intelligible world within itself." This is ascribed to Plotinus, and the notion is of great pedagogical significance: if all wisdom is as seeds within us, education is the cultivation of what is present rather than the supply of what is missing.

19. "Clarification of the Difficulties which Mr. Bayle Has Found in the New System of the Union of Soul and Body," ed., Loemker (July 1698), p. 496.

20. Time is also defined as "the order of possibilities that are inconsistent but nevertheless have a connection [that is succession]." *Ibid.*, p. 583. "But space and time taken together constitute the order of possibilities of the one entire universe, so that these orders—space and time, that is—relate not only to what actually is but also to anything that could be put in its place, just as numbers are indifferent to the things which can be enumerated." If there is this continuity of the possible with the existent, there is less difficulty in saying, as did the Pythagoreans, "all is number." To justify this last estimate of Leibniz: the context is mathematical, and says he, "things can be rendered intelligible only by these rules, for they alone are capable along with the rules of harmony or perfection which the true metaphysics provides, of leading us to the reasons and intentions of the Author of all things." Cf. *ibid.*, pp. 583, Cf. 536.

21. *Ibid.*, p. 496.

22. So begins "TENTAMEN ANAGOGICUM: An Analogical Essay in the Investigation of Causes," (Ca. 1696), which identifies his "primary aim" with that of Pythagoras and Plato, and even Aristotle. Loemker, p. 477.

23. *The Leibniz-Clarke Correspondence*, ed. H. G. Alexander, (Manchester: University Press, 1956), p. 15.

24. L. J. Russell, "Leibniz, Gottfried Wilhelm," in Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy* (N.Y.: Macmillan, 1967), 4:422-34, is typical of the official view that stresses "the way of pre-established harmony" without any attention to harmony as such, and the principle of order is limited to the discovery of principles of natural order only ("the principle of continuity, the principle that every action involves a reaction, and the principle of the equality of cause and effect"), pp. 428-31, with but a hint of full metaphysical generality.

25. G. G. Leibniz, "Considerations on Vital Principles and Plastic Natures, etc." ed. Loemker (1705), p. 587. The references of miracle is to the "occasional causes" by which change the thoughts of souls to adapt them to changes in body movements, and the converse, which seemed to Leibniz nothing but "perpetual miracle." The occasionists, in Leibniz's view, tried to solve a *particular* problem, the real influence of this created substance in that and all things, by appeal to a *general* cause. This is calling in a *deus ex machina*. "To do this without offering any other explanation drawn from the order of secondary causes is, properly speaking, to have recourse to miracle. In philosophy we must try to give a reason which will show how things are brought about by the Divine Wisdom in conformity with the particular concept of the subject in question," p. 457.

But what Leibniz judged "miracle" was for his critics, eminently Samuel Clarke, the providential supervision of a heavenly king. Leibniz's concept of a clockmaker implied a mechanism that might even be pushed to a denial of creation itself. "Clarke's First Reply," Loemker, pp. 676-77.

26. *Leibniz Selections*, ed., P. P. Wiener, (N.Y.: Scribners, 1951), p. 524.

27. "A New System of Nature," ed. Loemker, p. 525.

28. Cf. "Böhme . . . *Natursprache*," ed. Loemker, p. 221.

29. Alfred North Whitehead, *Religion in the Making* (New York: Macmillan, 1926) explicating the necessity "if there were no order, there would be no world." pp. 104-5.

30. "General Scholium" of Newton's *Principia*, in *The Leibniz-Clarke Correspondence*, ed., H. G. Alexander, (Manchester: University Press, 1956), p. 168.

31. G. W. Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, E. M. Huggard, tr. and ed. Austin Farrar (London: Routledge and Kegan Paul, 1951), p. 349.

32. *Ibid.*, p. 348. The interpretation of Adam's sin is that man makes "a dominion for himself within God's dominion, and . . . assuming for himself a freedom independent of God, but that his fall had taught him that he could not subsist of himself, and that men must need to be redeemed by the Messiah."

33. Loemker, p. 486. Dr. Dennis Martin points out that this theory of harmony has been traced to Plato's *Timaeus* by Paul Schrecker, who argues that it must have been written in conjunction with a rereading of this Pythagorean dialogue. Paul Schrecker, "Leibniz and the *Timaeus*," *Review of Metaphysics*, 4 (1951):495-505.

34. Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: Macmillan, 1933). Plato "does finally enunciate without qualification the doctrine of the divine persuasion, by reason of which ideals are effective in the world and forms of order emerge" (213-14). This theme from the *Timaeus* is central to both the cosmology and the sociology.

35. G. W. Leibniz, *Theodicy*, pp. 73-75.

36. Leroy E. Loemker, "Leibniz's Doctrine of Ideas," *Philosophical Review*, Vol. 55, No. 2 (May 1946):247. Dr. Loemker adds that "real essences, or the possibilities of things are relations, which constitute, he says, 'the largest field of our knowledge.'" (248).

On the reduction of substance to "ordered process," see Leroy E. Loemker, "On Substance and Process in Leibniz," in Wm. L. Reese and Eugene Freeman, eds. *Process and Divinity: The Hartshorne Festschrift*, (Chicago: Open Court, 1964).

Special Note

The author thanks those who have fostered his studies: the American Philosophical Society of Philadelphia, the American Council of Learned Societies, the Woodrow Wilson Center for Scholars of the Smithsonian Institute, the Folger Library, the Emory Research Committee, and Leroy E. Loemker, for forty years Professor of Philosophy at Emory.

Philosophical Notions of Certitude and Identity in Leibniz

Thomas Losoncy

The century in which Ibn Sina was born, the late 10th in the year 980 near Boukhara, was a troubled one for knowledge and science. A movement known as the Al-Ashari from their founder's name, Al Ash', had introduced the center of the Islamic world, Baghdad, to one of the most thorough-going Occasionalisms the world has ever known. A good account of much of this movement's teachings is presented in Moses Maimonides' *Guide for the Perplexed*, Part I, chapters 73-76. To this movement no causality could be posited in the natural world, but every change and effect was held to be the marvelous and instantaneous result of God's will. The movement directly intended to eliminate from the Moslem world the influence of Greek Philosophy and its scientific tendency to locate necessary laws in nature itself.

Ibn Sina, known to the Latin West as Avicenna, was to be the recognized genius of his day. Proficient in logic, philosophy, and medicine, he was knowledgeable of the sciences generally and the first great commentator and translator of Aristotle's works for the Arabic world. This genius could claim to have read Aristotle's *Metaphysics* a hundred times by the age of twenty-one and could add that he thought he was beginning to understand it.

The reason for turning to this important figure in the history of philosophy is the particular course he took in his endeavor to place knowledge and philosophy upon a certain foundation. His search for truth and certainty became a search for "essences," the unchanging inhabitants of Avicenna's philosophical world.

Essences, he claimed, were of three sorts: a) those which simply existed in themselves, b) essences in things, and c) essences in the mind. Essences, just in themselves, would be the domain of study for Metaphysics. Essences in things were assigned to the study of Physics. Essences in the mind were to be studied by Logic. It is in regard to "essence" that Avicenna develops his notions of certainty and truth.

He claims that the science of Metaphysics is not just an abstract armchair exercise but that it deals with “real being” abstractly considered. Among Metaphysics’ primary notions are: 1) being (*ens*)—that which is, 2) thing (*res*)—an object about which some truth can be said, and 3) the necessary (*necesse*)—a feature or property of the thing itself. The reason for this necessity based upon the thing itself is the fact that “everything which is” is at the very same time “that which it is,” a “definite kind”—and so it cannot possibly be mistaken for something other than itself. Notice that the principle of identity is invoked here to assure one that a thing is fixed and certain conceptually. In effect what is neither a being nor a thing conceivable through its quiddity or essence is nothing and simply unable to be thought or conceived.¹

Claiming that “what an essence is” is its truth, Avicenna distinguishes between an “absolutely necessary being” and those beings which are necessary through their causes. By this means he is able to allow for a kind of certitude and necessity for the mind even when it is confronted with the contingent physical world by insisting that the quiddity, the conceptual aspect of a thing, is its basic truth while its existence is something contingent, changing, and not possessing the same unchanging certitude. Only God will be granted absolute being or existence.²

The long and short of these careful distinctions and definitions by Avicenna was simply to show that science and certain knowledge, necessary and non-contingent truth, were rooted in the essences of things. These, after all, when properly grasped and understood, were invariable and unalterable because of the principle of identity. The “truth” of a thing was its “whatness,” its quiddity or essence. In this fashion Avicenna sent philosophers and scientists alike off on a search for essences. Knowledge of existence, referring to what was always changing and contingent, was considered impossible to know or even in the realm of the nonrational. The influence of Avicenna was to be immense and especially prevalent in the later scholastics of the Middle Ages—which, in turn, influenced the scholastics of later centuries.

Born in 1646 at Leipzig, Leibniz did not enter a very calm age but rather one seriously troubled about the status of intellectual knowledge and sciences. Descartes was still sending shock waves through the academic world because of his “methodic doubt.” The British Empiricists were themselves beginning to limit knowledge in their effort to establish just what it is that one can know. In addition, Malebranche provided the period with a powerful dosage of Occasionalism. In such a setting Leibniz appears as a genius in the worlds of logic, mathematics, and philosophy generally, as well as a skilled diplomat who carried on an enormous correspondence with many of Europe’s leading rulers and statesmen.

Now, in fact, Leibniz learned a great deal from later medievalists and one might gain some sense of this debt by examining him briefly in relation to Avicenna’s position on certitude and necessity. Leibniz was, of course, also fa-

miliar with both a wide range of figures: Augustine, Averroes, St. Thomas and so forth—as well as with numerous teachings about substance, necessity, free will, providence, and the like in the Middle Ages.

But in what terms would he understand “necessity” and “certitude?” Leibniz found a ready path before him with Descartes’ criterion of “clear and distinct ideas.” However, he would rework this familiar doctrine by pointing out that to know something clearly and distinctly means nothing more than to know it absolutely. Why this? Leibniz answers that to know absolutely means to know what *has to be*; and what is known clearly and distinctly, is known so absolutely that it must necessarily be as it is and nothing further. This insight is nicely stated in an opuscle, *On First Truths*, where Leibniz explains that a certain judgment means an absolute conformity between the idea of the thing known and the thing itself:

Primary truths are those which either state a term of itself or deny an opposite of its opposite. For example, “A is A,” or “A is non not-A”; “If it is true that A is B, it is false that A is not B, or that A is not-B”; again, “Each thing is what it is,” “Each thing is like itself, or is equal to itself,” “Nothing is greater or less than itself”—and others of this sort which, though they may have their own grades of priority, can all be included under the one name of “identities.”³

Now Leibniz will further develop this notion to tell one that to know what a thing is is to know its sufficient reason. In effect, the judgment of identity expresses the reality of a thing because it announces what the thing was intended to be by God as well as what it is in itself. Thus, one can see here the basis Leibniz produces for certainty and knowledge generally. The basis lies in the “whatness” of a thing, which for him is the intelligible reality of that thing:

In identities this connexion and inclusion of the predicate in the subject is express, whereas in all other truths it is implicit and must be shown through the analysis of notions, in which *a priori* demonstration consists.

But this is true in the case of every affirmative truth, universal or particular, necessary or contingent, and in the case of both an intrinsic and an extrinsic denomination. And here there lies hidden a wonderful secret in which is contained the nature of contingency, or, the essential distinction between necessary and contingent truths; and by this also there is removed the difficulty about the fatal necessity of even those things which are free.⁴

Leibniz will go still further in adding that to know a thing’s reason for existing is to know the thing in its essence, so that the essential connection of all the predicates—of all the qualities, past, present, and future, of everything that had and that will happen to it—is reducible to an essential expression of what the thing itself is:

For from this there at once arises the accepted axiom, "There is nothing without a reason," or, "There is no effect without a cause." For otherwise there would be a truth which could not be proved *a priori*, i.e., which is not analysed into identities; and this is contrary to the nature of truth, which is always, either expressly or implicitly, identical.⁵

Thus far Leibniz is seen to show a concern with certitude and necessity reminiscent of the efforts of Avicenna, but with the modification of Descartes' criterion of "clear and distinct ideas" as an additional factor. Two questions cannot be avoided regarding the thought of Avicenna and Leibniz in the history of philosophy. The first is philosophical and general. Of what significance and merit are the projects of these two thinkers either for philosophy or even for the world of thought at large? The second is historical. Does Avicenna have some kind of direct influence upon Leibniz's philosophy?

The first question might be answered in a round-about way. This involves ascertaining the impact of their respective positions upon how one thinks about the world. Then it will help to consider whether or not their procedures are justified in some way.

What Avicenna and Leibniz are doing is searching for the scientific within the fixed and unchanging. In this respect their efforts hearken all the way back to Parmenides and Plato. Parmenides had identified the intelligible with what is or with being,⁶ and Plato had further emphasized the intelligible as the fixed content of an idea that cannot be confused with anything else but is one with itself or self-identical.⁷ At the same time both Avicenna and Leibniz are separating existence and the contingent from science and knowledge. Existence belongs to the domain of the nonrational, changing, and contingent. In effect existence cannot come under knowledge for them because it is a kind of extrinsic accident that may come to or leave from a thing. The impact of this position then is to insist that the "real" is the intelligible, but only in the conceptual or the realm of ideas. Such a world, however, is a static one and not in total conformity with the world in which one moves and lives. But then such is the allurements of Descartes' formula. Clear and distinct ideas are mere abstraction and their model, the world of mathematics, is the epitome of such idealized being. In the world of mathematics everything is clear and distinct because in it everything is present as located there by definition. The entire content of a mathematical concept is as one defines it. But what of the world that is not mathematical?

Here one discovers how Avicenna and Leibniz have sold reality short. The world of things has greater intellectual content than man can ever hope to manage by means of a concept. There are beings by definition such as the symbols of the mathematical universe. Yet it is the projects of both Avicenna and Leibniz to search for essential definitions of the extramental world such that all predicates, qualitative and quantitative, can be deduced from these definitions.

Such has always been the fond dream of those oriented toward the logical and the mathematical. However, there is something about experience that is prior to the concept and the essence of things.

It is things' actualization, the existence that they are given and upon which they depend, that one must recognize. One cannot, after all, say anything about a nonexistent being because there is simply nothing there to which one is able to refer. This is even more obvious when one attempts to identify something in the physical world. There must be an X, a something, already existing whose identity and essence one can then try to identify. Until the essence or quiddity in question is actualized it is not there for intellectual questioning as to what it might be. Such a crucial side of the world, however, a side where there are constant comings and goings, changes, the passage and ravages as well as blessings of time, all these are outside essences and not susceptible to knowledge in the way one knows essences. It is this alive and dynamic world that Avicenna's and Leibniz's worlds of certainty would deny to everyone, not just the philosopher. This cannot be supported anymore than if one argued that rain did not fall as long as one was shielded by an umbrella. Certainly within the limits of the umbrella there would be no rain but that is hardly the whole story. So too if one states that all there is to know are essences one has subscribed to a very narrow view of this universe.

And what of the historical connections between these two masters? A few words must suffice here. Clearly there are definite and considerable parallels between the thought and objectives of these two thinkers. Whether Leibniz directly read the Latin Avicenna or merely absorbed him through later scholastics can only be settled when a full inventory of Leibniz's writings and library is realized. Hopefully this will not be too much longer in the offing.

For the present, one might note that Leibniz's mention of *haecceitas* in his *Discourse on Metaphysics*⁸ would likely come from John Duns Scotus.⁹ The same is true for his reference to man, in this world, as a "traveler."¹⁰ Scotus is, in turn, deeply indebted to Avicenna. Finally, it seems quite reasonable to say that if Avicenna marks the earnest beginning of the search for essences in the field of philosophy and contributes the important distinction between the necessary and the possible, then it is Leibniz who found these essences in the world of his day and, as a result, was quite equipped to claim that, *of necessity*, this was the best of all *possible* worlds. Of this latter, and many other propositions, Leibniz maintains one can be certain.

Villanova University

Notes

1. "Dicemus igitur quod ens et res et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione quae non acquiritur ex aliis notioribus se." *Philosophia Prima*, liber I, capitulum vi; Avicenna. *Opera*. Frankfurt am Main: Minerva G.m.b.H., 1961; p. 72, column b. Cf. "Que autem promptiora sunt omnibus rebus sicut res et ens et unum etcetera. Et ideo nullo modo potest manifestari aliquid horum probatione quae non sit circularis vel per aliquid quod sit notius illis," *ibid.*

2. "Veritas autem intelligitur: et esse absolute in singularibus et intelligitur esse eternum: et intelligitur dispositio dictionis vel intellectus qui signat dispositionem in re exteriori cum est ei equalis. Dicens enim hoc dictio est vera et haec sententia est vera. Igitur necesse est id quod per seipsum est veritas semper. Quicquid igitur est praeter necesse esse quod est unum falsum est in se. Veritas autem que adequatur rei illa est certa ut puto respectu suae comparationis ad rem et esse veritas respectu comparationis rei ad ipsam. Ex dictionibus autem veris illa est dignior dici vera cuius certitudo est semper. Sed quae dignior est ad hoc est illa cuius certitudo est prima et non per causam." *ibid.*, liber I, capitulum ix; *Opera*, p. 74, columns a-b.

3. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Primary Truths*, trans. Mary Morris and G. H. R. Parkin (London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1973), p. 87.

4. *ibid.*, pp. 87-88.

5. *ibid.*, p.88.

6. Parmenides. *Fragments* no. 3 and 8.

7. Plato's *Sophist* 254C-258E brings out the features of the intelligible mentioned here.

8. ". . . whereas God seeing the individual notion or haecceity of Alexander sees in it at the same time the foundations and reason of all the predicates that can be truly said of him, . . ." *Discourse on Metaphysics*, trans. Peter G. Lucas and Leslie Grint (Manchester, England: University of Manchester Press, 1953) 8:13.

9. See the thorough discussion of this notion in John Duns Scotus. *Opus Oxoniense*, liber II, distinctio 3, quaestiones 4-6, as found in the *Opera Omnia*, ed. Vivès (Paris: 1891-1895) 12: 91-144.

10. Leibniz. *Discourse* . . . , "But always to explain the admirable economy of this choice is something that cannot be while we are *travellers* in this world; . . ." 30:50 (*italics mine*). The translation, "travellers," with the limitations mentioned adequately reflects Scotus's own term, "wayfarer," and the limitations he finds this places on human knowledge as it occurs in this world. Scotus specifically inquires whether Divine Revelation is necessary for man, *pro status isto*, in order to reach his appointed end. See the discussion in the beginning of the *Opus Oxoniense*, *prologus*, *pars* I, *questio* I, critical edition of C. Balic (Vatican: 1950) 1:1.

“Propositio vel inaudita
et modis omnibus absurda”
Humanistische Philologie, Bibelexegese
und utopische Literatur*

Barbara Marx

Anfang März 1516 erschien bei Froben in Basel das lange vorbereitete *Novum Instrumentum* des Erasmus; im Dezember des gleichen Jahres, auf seine Veranlassung, bei Martens im orthodoxen Löwen die *Utopia* des Thomas Morus. Beide Werke bekennen sich, unter verschiedenen Vorzeichen, zu einem gleichen humanistischen Plädoyer.¹ Die erste Kritik des Löwener Theologen Martin Dorp zum *Encomium Moriae* und zur lateinischen Bearbeitung des Neuen Testaments² hatte Erasmus im Jahr zuvor, vermutlich im April 1515, bei eben dem Peter Gilles in Antwerpen einsehen können, der als Adressat, Editor und Dialogpartner der *Utopia* auftreten würde. Morus verfaßte seine Antwort auf Dorps zweiten Brief³ stellvertretend für den Freund etwa gleichzeitig mit dem zweiten Buch der *Utopia* gegen Ende seiner diplomatischen Mission in Belgien im Oktober 1515. In der Folgezeit läuft die Druckgeschichte beider Werke Jahre lang parallel. Den Initiativen des Erasmus für die Publikation der *Utopia* ab Ende September 1516 und während des ganzen Jahres 1517⁴ stehen die Bemühungen von Morus gegenüber, die positive Aufnahme des *Novum Instrumentum* unter der hohen englischen Geistlichkeit zu sichern und Erasmus die diplomatischen Kanäle nach Venedig, im Hinblick auf die geplante Neuauflage, offen zu halten.⁵ Die bei der Vorbereitung dieser zweiten Auflage entstandene *Paraphrasis* zum Römerbrief sandte der Autor unmittelbar nach deren Erscheinen im November 1517 nach London, wo Morus bereits Kritik am *Novum Instrumentum* hatte abfangen müssen.

Erst im März 1518 erschien auch die von Erasmus selbst vorbereitete Basler Ausgabe der *Utopia*, für die er die nochmals von Morus korrigierte Fassung mit dessen *Epigrammata* “una cum meis aliquot lucubrationibus” zusammengestellt hatte.⁶ Der Drucker Froben und sein Mitherausgeber Beatus Rhenanus konnten seit Juni 1517 über diese Texte verfügen, hielten aber den zusätzlichen Abdruck von Guillaume Budés Vorwort zur Pariser

Ausgabe der *Utopia* vom September 1517 für unentbehrlich,⁷ ein Vorwort, für dessen Abfassung nicht so sehr das Empfehlungsschreiben von Erasmus für die *Utopia*, sondern vielmehr die Kenntnis, die Mitarbeit an der philologisch intendierten Vulgatakritik des Holländers verantwortlich gewesen sein dürfte. Denn weitaus mehr als die in der Löwener Erstausgabe 1516 vereinigten *epistolae prefatoriae* bestand Budés Schreiben auf der reformerischen, ja "reformatorischen" Dimension der *Utopia*, in deren literarischem Spiegelbild er "Christi rerum humanarum conditoris instituta" (*CW* IV,6/25–26), "Christianos vero ritus ac germanam ipsam sapientiam" (*CW* IV,10/3) erkannte.⁸ Der Brief des französischen Humanisten, der im ausdrücklich von Erasmus autorisierten Nachwort des Beatus Rhenanus ein prägnantes Echo fand (*CW* IV,10/3 sqq.), bezog so vielleicht ungewollt, aber kongenial das Werk des Engländers in das großangelegte Programm ein, für das Froben im Namen des Erasmus seit dem Druck des *Novum Instrumentum* einstand. In seinem kurzen Vorwort zu den im Anhang der *Utopia* publizierten *Epigrammata* des Erasmus, datiert "Cal. Martis M.D.XVIII," erinnerte der Drucker beziehungsreich an die "Evangelica et Apostolica monumenta" und an die "doctissimas illas in Novum Instrumentum Annotationes,"⁹ für deren zweite Auflage im gleichen Monat März die Weichen gestellt worden waren.¹⁰ Der Band der *Annotationes* war bereits im August 1518 fertiggestellt; im Dezember 1518 befand sich die Sektion der Paulusbriefe des *Novum Testamentum* im Druck, während gleichzeitig, mit dem Nachdruck der Sammelausgabe vom März 1518, die vierte Auflage der *Utopia* ihrem Ende entgegenging.¹¹ Der Text der *Utopia* selbst trug den Kolophon vom November 1518, als auch die *Paraphrasis in Epistolam Pauli ad Romanos*, die teilweise die Neuerungen des lateinischen *Novum Testamentum* vorwegnahm,¹² erstmals bei Froben erschienen war: im *argumentum* zur *Paraphrasis* formulierte Erasmus nochmals deutlich die Aktualität und Nützlichkeit der paulinischen Vorschriften, unabhängig von deren historischem Kontext, für die Zeitgenossen (*LB* VII,777–78). Das Vorwort Budés zur *Utopia* konnte daher, in dieser vierten Auflage, ganz wegfallen: das *Novum Testamentum* war ausreichende Referenz und Illustration für die utopische Literatur.

Diese behauptete Annäherung kann natürlich nicht von Froben und seinen Mitarbeitern, sondern nur von Erasmus selbst, etwa mit der Auswahl der eigenen, gemeinsam mit der *Utopia* publizierten *Epigrammata* gesteuert worden sein. Denn die religiösen Gedichte darunter erinnern auch von ihrer Präsentation her an die während des englischen Aufenthalts gewonnenen bibelkritischen Erkenntnisse ihres Verfassers. Das provokante Weglassen der kanonischen Heiligtitel "In laudem Annae aviae Iesu Christi," "In laudem Michaelis et angelorum omnium Ode . . . sapphica" (*LB* V,1325–26; 1321–22) erscheint als notwendiges Korrelat der Lektüre von *Ro* 15,25–26 (*LB* VI,650) und der *Paraphr.* zu *Ro* 16,2 (*LB* VII,829–30). Nicht minder aufschlußreich geben sich die Explikationen des *Credo*, etwa im 9. Teil "Sanctam Ecclesiam":

E te confiteor, sanctissima concio,¹³ qua gens
 Christigena arcano nexu coit omnis in unum.
 Corpus et unanimis capiti sociatur Iesu.
 Hinc proprium nescit, sed habet communia cuncta.¹⁴

Die Anlehnung an *Ac* 2,44–45 im letzten Vers hat ihre spiegelbildliche Entsprechung in der einzigen Textstelle der *Utopia*, innerhalb der *narratio* des zweiten Buches, die selbst eine explizite Analogie zum Gemeinbesitz der christlichen Urgemeinde herstellt (*CW* IV, 218/1–8).¹⁵

Die ironische Verkehrung, die Morus an eben dieser Stelle zwischen "haeresis" und "religio" vornimmt, ist zwar philologisch durch Erasmus (*Ann.* ad *Ac*, 26,5 *LB* VI, 532; cf. auch *Ann.* ad *Ro* 1,3, erst 1519 *NT* II, 243) gerechtfertigt, bezieht aber ihren polemischen Duktus aus dem doppeldeutigen Umgang mit der theologischen Begrifflichkeit: die "ritus Christiani" sind selbst als "Häresie" travestiert. Die Behauptung des Hythlodäus im ersten Buch der *Utopia* "equidem si omittenda sunt omnia tanquam insolentia atque absurda, quaecunque perversi mores hominum fecerunt, ut videri possint aliena, dissimulemus oportet apud Christianos pleraque omnia, quae Christus docet" (*CW* IV 100/17–20) verdoppelt sich nicht nur im Nachwort des Autors von 1517 (*CW* IV, 248), sondern vor allem als "propositionem vel inauditam et modis omnibus absurdam" der Biblexegese des Erasmus.¹⁶ Denn nicht die Literatur, sondern die Philologie hatte dem Häretischen das Terrain des Imaginären eröffnet.

II

Literatur und Philologie entfalteten sich im gleichen guten Glauben, der bereits die Veröffentlichung von Vallas *Annotationes in Novum Testamentum* 1505 bestimmt hatte. Daß diese so gut wie keine Resonanz hervorrief, bestätigt nur, daß die Ergebnisse der Philologie innerhalb ihrer Fachgrenzen neutralisiert wurden: so hatte es Dorp mit Bezug auf Valla und Lefèvre d'Étaples gefordert.¹⁷ Erst in den Zwischenräumen zwischen Theologie und Philologie, in den Lücken, die sich in der Konfrontation von Vulgata und erasmischer Neuübersetzung eröffneten, entwickelten die *Annotationes* des Erasmus ihre eigene polemische Ambiguität,¹⁸ von der auch die Selbstdarstellung des Holländers, bis hin zur Mitgliedschaft in der Theologenfakultät von Löwen, nicht frei war. Denn seine Exegese legte die evangelischen Regeln nicht "iuxta praeceptum," sondern vorzugsweise "iuxta indulgentiam" (1 *Cor* 7,7) aus oder gar "iuxta ignoscentiam," wie Erasmus 1516 und in den *Annotationes* übersetzte (*LB* VI, 686), mit dem Anspruch "ad haec quoque tempora salutaris aliquid doctrinae . . . accommodari" (*LB* VII, 777) und dem Ziel ihrer Einbindung in gesellschaftliche Institutionen. Für eine solche Exegese hatte Vallas Philologie, die das

dogmatische Gerüst von Institutionen, weltlichen wie geistlichen, kritisch überprüfte, vielfach die Voraussetzungen geschaffen.

In den *Elegantiae* VI 38¹⁹ hatte Valla die juristische Inkonsistenz des Begriffs "mulier" bemängelt, aus der auch die Unklarheiten der Vulgata resultierten: "Cur autem in illo [1 Cor 7,4] non dixit 'uxor' potius quam 'mulier sui corporis potestatem'²⁰ non habet? An ea mulier, quae non est uxor, non habet potestatem sui corporis? Ergo dicendum erat 'uxor'. . . . At quomodo stabit 'unusquisque suam mulierem habeat'? An non est concubina mulier?" (*ANT*, 864). Valla plädierte für eine einheitliche Übersetzung²¹ "uxor" in allen Apostelbriefen (ad *Eph* 5,22-23 *ANT*, 878; ad *Col* 3,18-19 *ANT*, 880), eine Lektion, die sich Erasmus bereits 1506 zueigen gemacht hat. Die Korrektur der Vulgatastelle 1 Cor 7,34 ("et mulier innupta et virgo cogitat quae Domini sunt") in "divisa sunt hec duo, mulier et virgo. Innupta curat ea quae sunt Domini" (*Inédit*, 361) hängt zwar noch von der Definition der *Elegantiae* ab, wird jedoch in den *Annotationes* präzisiert; "illud addam, hoc certe loco rectius γυνή vertisset 'uxorem' quam 'mulierem,' tametsi vox ea utrumque significat" (*LB* VI,691; cf. *ASD* XI,2,138-40). Ähnliche Berichtigungen nimmt Erasmus in den *Ann.* ad *Ac* 1,14 vor (*NI* II,376), wo selbst Valla "mulier" gelten ließ (*ANT*, 847), und *Ann.* ad 1 Cor 9,5-6 (jedoch erst 1519 *NT* II,336). In der lateinischen Übersetzung der einschlägigen Paragraphen 1 Cor 7 und *Eph* 5 verwendet Erasmus durchgehend den Terminus "uxor" ab 1506, mit einschneidenden Veränderungen etwa für die Exegese von 1 Cor 7,1 "bonum est mulierem non tangere," einer Textstelle, die Erasmus als "bonum est homini uxorem non attingere" wiedergibt (*Inédit*, 360) und erläutert: "bonum est abstinere ab uxore, hoc est non ducere uxorem" (*NI* II,465).

Der dezidierte Rückgriff auf die Institution und ihre gesellschaftlichen Bedingungen unterläuft mit Absicht die traditionell misogyne Auslegung dieser und anderer Textstellen, an denen der Humanist mit ironischer Nachsicht die asketischen Obsessionen insbesondere des Kirchenvaters Hieronymus aufspürt (*Ann.* ad 1 *Tim* 2,6; 1 *Tim* 2,22; 1 *Tim* 3,5; 1 *Tim* 3,13; 1 *Tim* 5,3; 1 *Tim* 5,18; *Tit* 1,15; *Tit* 1,21 u.23; *Tit* 2,8 u.10 *LB* VI 932, 933, 934, 935, 939, 940-41, 966, 967, 969). Das so verstandene paulinische Votum für die Ehelosigkeit wird jedoch schon in den *Annotationes* zum *Novum Testamentum* 1519 "iuxta indulgentiam" unter Hinweis auf die besondere historische Situation interpretiert ("Iam illud, quamvis non est proprium huius instituti, tamen obiter admonuisse profuerit 'bonum' hic accipi pro 'commodo' . . . neque enim hoc quaerebatur a Corinthiis opinor, an fas esset uxorem ducere, sed an expediret eo rerum statu [!] matrimonii vinculis illigari" *NT* II,363) und mit der besonderen Situation der zahlenmäßig sehr kleinen ersten Gemeinden begründet (*Ann.* ad 1 Cor 7,1-4 *NT* II,320-21; ad 1 *Tim* 3,2-3 *NI* II,566). Die exegetischen Bemühungen von Erasmus zielen zweifellos darauf, Ehe und Zölibat aus ihrer dogmatischen Hierarchisierung zu lösen, um sie als gesellschaftliche Ordnungselemente im Sinn der "pietas Christiana" für die "Ecclesia" als Ge-

samtheit des "hominum consortio" (LB VI,696) verfügbar zu machen. Dies zeigt der entwaffnende Nachsatz zur berühmten Kommentierung von *Eph* 5,32, wo Erasmus, hier allerdings wiederum von Valla angeregt, den sakramentalen Charakter der Ehe bestritt²²: "neque enim in hoc magnum est sacramentum, si vir iungatur uxori, quod et apud ethnicos fieri consuevit" (NI II,533). Diese sowohl von Orthodoxen wie von Reformern als Abwertung der Ehe mißverständene Anmerkung²³ strich Erasmus zugunsten einer kirchentreuen Erklärung im *Novum Testamentum* 1519 (NT II,428): zu Recht konnte er, dessen *Encomium matrimonii* nicht zufällig in der Folge des *Novum Instrumentum* 1517 und 1518 gleich dreimal aufgelegt wurde,²⁴ schließlich behaupten: "laudatum est a me matrimonium ad invidiam usque" (LB IX,227). So dürfen denn die philologischen Anstrengungen, im Bibeltext selbst eine Verankerung der Ehe als primär christlicher Institution auszumachen, nicht nur als Ausdruck einer letztlich traditionellen Polemik gegen den Zölibat und seinen Mißbrauch verstanden werden; vielmehr sind hier die "Urväter", die Apostel selbst, als Zeugen und Garanten dafür aufgerufen, daß die Neuordnung des Gesellschaftlichen nach evangelischen "praecepta" im reformerischen Zugriff auf die Familie beginnt: die Sonderstellung der Geistlichen, die rechtliche Überschneidung und Hierarchisierung von Heiratsversprechen und Zölibatsgebot erscheint in dieser Perspektive vorwiegend als ein Element der Unordnung.

Schon Valla, dessen Schrift *De professione religiosorum* sich vor allem mit dem theologischen Sonderstatus des Zölibats auseinandersetzte, hatte bereits 1 *Cor* 9,5-6 (ANT,865) als Beleg für die Verehelichung der Apostel benannt.²⁵ 1516 hatte Erasmus den Vorgänger nur stellvertretend zitiert (NI II,469), um sich schließlich 1519 zur eigenen Position zu bekennen (NT II,336). Die möglichen Implikationen für den Status des Apostels Paulus an dieser Stelle und an anderen, wie in *Phil* 4,3 (cf. Valla, ANT,879), hat Erasmus in späteren Ausgaben (LB VI,706) gemildert,²⁶ ebenso wie die erst 1519 eingefügte *Annotatio* zu 1 *Cor* 7,7 ("volo autem omnes manere sicut me ipsum"), die auf die offensichtliche Unlogik einer asketischen Vorschrift verweisen soll. Zu seiner Übersetzung "Nam velim omnes homines esse ut ipse sum" notierte der Verfasser: "Exponit enim quid dixerit secundum indulgentiam, alioqui vellem inquit omnes qui habent uxores in totum abstinere ab illis, vel ex hoc loco coniicere licet Paulo fuisse coniugem, posteaquam de coniugatis agens sui facit mentionem"(NT II,363). Die Archäologie des "simplicitatis Evangelicae praeceptum" (Budé, in CWIV,6/22), die Erasmus mit den Mitteln der humanistischen Philologie betreibt, macht erst dessen Freisetzung in einem reformerischen oder gar utopischen Impetus möglich. Von daher erscheint auch die punktuelle Übereinstimmung der kritischen Ergebnisse in den *Annotationes* mit den "Christiani ritus" im Inselstaat der Utopier nicht mehr befremdlich: sie beruht auf der These, daß die wahre "hominis natura" sich mit der "Christi philosophia" deckt (Ann. ad Mt 11,30 NT II,43). Daß Erasmus das kritische Potential im

Novum Testamentum von 1519 nochmals erhöhte, bestätigt nur einen weitreichenden Konsensus, wie er sich nicht zuletzt im Programm Frobens von 1518 nachdrücklich widerspiegelt: die dritte Ausgabe des *Encomium matrimonii* wurde gleichzeitig mit den *Annotationes in Novum Testamentum* fertiggestellt, die Wiederauflage der *Utopia* am Jahresende verstärkte nur diesen propagandistischen Zusammenhang.

In der *Utopia* sind die "sacerdotes" verheiratet, ihre Zahl ist überdies gering (*CW* IV, 226/19–21): bekanntlich hatte Erasmus seine Befürwortung der Priesterehe, die allerdings erst 1519 explizit vorgetragen wurde, mit der allzu großen Anzahl von Geistlichen begründet (*Ann. ad 1 Cor 7,3 NT* II, 321; *ad 1 Tim 3,4 NT* II, 469). Der Zölibat als eine aus der "evangelica libertas" heraus praktizierte freiwillige Lebensform von Laien (*Ann. ad 1 Cor 9,5 LB* VI, 706) wird in der Utopie ideologisch neutralisiert (*CW* IV, 226/2 sqq.). Auch Frauen, insbesondere Witwen, können im Inselstaat des Morus als Priester fungieren (*CW* IV, 228/15–18): so hatte Erasmus schon 1506 die Textstelle *Ro* 16,1 gedeutet (*Inédit*, 348; *NI* II, 454), schließlich sogar den Ehefrauen der Bischöfe und Diakone diese Funktion zugesprochen (*ad 1 Tim 3,11 LB* VI, 936; cf. *ASD* XI, 2, 226). Eine wichtige Parallele betrifft die Wahl der Priester (*CW* IV, 226/25). Erasmus war hier seit 1506 Valla gefolgt in der Übersetzung *Ac* 1,26 "annumeratus" als "cooptatus" (*Inédit*, 245; *NI* II, 516); *Ac* 14,23 ("cum constituissent illis") heißt in der Neuübersetzung "cum suffragiis creassent illis" (*Inédit*, 279; *NI* I, 285; cf. Valla, *ANT*, 847), mit dem Kommentar "ut intelligamus 'suffragiis delectos'" (*NI* II, 389). Die Vulgatastelle zur geistlichen Ordination *2 Cor* 8,19 "ordinatus," bereits von Valla berichtigt in "creatus vel electus" (*ANT*, 873), wird in gleicher Weise von Erasmus verstanden als "electus sive suffragiis creatus" (erst 1519, *NT* II, 378). Ebenso wie die Heiratspraxis garantiert der Wahlmodus durch den "populus" die gesellschaftliche Einbindung der Geistlichkeit, die Erasmus als eine lange "consuetudo" der Kirche einschätzt, auch wenn er sie späterhin eher negativ bewertete (*Ann. ad Ac* 6,6 *LB* VI, 459). Auch in der *Utopia* (*CW* IV, 218/20 sqq.) hatte die religiöse Toleranz ihre Grenze ebendort, wo sie die *Paraphrasis* in *Ro* 12,1 setzte: "Ordine constat res publica, ea praetextu religionis turbari non debet" (*LB* VII, 820).

Die auffälligste Übereinstimmung zwischen Exegese und utopischer Literatur bezieht sich auf die Institution von Ehe und patriarchalischer Familienstruktur. Wie Morus trat auch Erasmus für die von Jesus selbst verbürgte Unauflöslichkeit der ehelichen Bindung ein, die er 1519 wieder stärker betonte.²⁷ Doch sein berühmtes Plädoyer für die Ehescheidung (*Ann. ad 1 Cor 7,42 NT* II, 325–34),²⁸ sein gerade auch 1519 sehr viel polemischeres Eintreten für die Möglichkeit einer Wiederheirat (*Ann. ad 1 Tim 3,3 NT* II, 469 sqq.) im Namen der "aequitas naturalis" forderten nun selbst das Utopische und sprengten damit bewußt die Grenzen der Exegese: "Neque vero statim hic reclamet aliquis: 'O coelum, o terra! Iste convellit decreta Ecclesiae.' Primum non convello, ut ante testatus sum, sed disputandi gratia confero" (*NT* II, 326).

Die Ausgrenzung aus dem theologischen Diskurs "disputandi gratia" durch die rhetorische Aufbereitung der *Annotationes* als deklamatorische Stücke²⁹ legt zugleich eine Verteidigungsstrategie fest: Literatur und Theologie decken grundsätzlich getrennte Bereiche ab. Die Kritiker des Erasmus, wie der aufmerksame Spalatin, der in der Bearbeitung von *Ro* 5,12 schon vor Erscheinen der *Paraphrasis* eine theologische Lücke im Hinblick auf die Erbsünde³⁰ ausgemacht hatte, rekurrieren ausschließlich auf die "dogmata," nicht auf die kritischen Exkurse nach der Art des *Encomium Moriae*. Doch die Grenzüberschreitung, in der *Utopia* selbst unter Strafe gestellt (*CW* IV, 147/9–13), hatte, in einem metaphorischen Sinne, für Erasmus in der Zeit zwischen dem *Novum Instrumentum* und dem *Novum Testamentum* besonders nahe gelegen. Sicher aber nicht für seinen Freund Morus, dessen *Utopia* so gut wie keine biblischen Anleihen enthielt,³¹ während seine späteren apologetischen Werke in der englischen Übertragung von Bibelstellen um philologische Sorgsamkeit nicht besorgt waren, auch nicht in der Benutzung des erasmischen Neuen Testaments.³² Als "Theologe" verteidigte Morus die gleichen dogmatischen Positionen, die sein literarischer Entwurf, scheinbar, zur Diskussion gestellt hatte.

III

Daß die Literatur sich selbst als Januskopf der Exegese darstellen kann, indem sie das Doppeldeutige, das Zensurierte zur Sprache bringt, setzte theologische Freiräume voraus, die vom Beginn der Zwanziger Jahre an zunehmend besetzt wurden. Auch Morus griff noch in eine Kontroverse ein, die, vom philologischen Apparat Vallas ausgehend,³³ als gelöst betrachtet werden konnte: seiner Empfehlung, in der Übersetzung des griechischen *πρεσβύτερος* nach der Würde des Amtes ("presbyter") oder nach dem Alter ("senior") zu differenzieren, war Erasmus schon 1509 gefolgt, indem er an den fraglichen Stellen *Ac* 15,4; 15,6; 15,22–23; 16,4; 21,18 den Terminus "presbyter" gewählt und diesen, trotz der Korrektur nach der Vulgata im *Novum Instrumentum*, 1519 endgültig bestätigt hatte (*Inédit*, 280, 281, 283, 298). Die Philologie lenkt hier zugleich die Exegese: Erasmus bestimmt den Priester nicht nach seiner Stellung innerhalb der Gemeindehierarchie, sondern allein auf Grund seiner spirituellen Berufung. Die Ausnahmestellung des "presbyter" ist durch seine Aufgabe: die Verkündigung des Evangeliums legitimiert;³⁴ vor allem den ersten Timotheusbrief legt Erasmus im Sinn dieser Predigerfunktion des Bischofs (*Ann.* ad 1 *Tim* 3,2 *NI* 566–67; ad 1 *Tim* 4,14 *NT* II,472) und ihrer Definition als "honorarium munus"³⁵ aus. Die traditionelle, auch bei Valla verbürgte Gleichstellung von "presbyter" und "episcopus," nochmals in der Diskussion von *συνεπισκόποις* "coepiscopis" (*Phil* 1,1 *NI*, 535) angeschnitten, bot darüber hinaus Ansätze zur zeitkritischen Reflexion. Schon 1516, in der *Annotatio* zu 1

Pe 5,3, hatte Erasmus gefolgert, daß es ursprünglich nur wenige Priester, nämlich ebenso viele wie Bischöfe gab; 1519 fügte er eine scharfe Kritik an den sozialen und ökonomischen Prärogativen des Priesterstands hinzu (*NT* II,533). Das *argumentum* zur *Paraphrasis* des Timotheusbriefs über die Bischofswürde machte die gesellschaftliche Abdankung geradezu zur Voraussetzung des geistlichen Amtes: "Proinde mihi non paulo difficilius videtur hodie praesulem fidum et incorruptum agere . . . verum multo magis, quod plerique praeter dispensationem evangelicae doctrinae, quae praecipua ac peculiaris est episcopi functio, prophanae quoque ditionis administratione sint onerati" (*LB* VII,1034).

Diese Exegese stieß zunehmend auf Ablehnung der Interpreten aus dem einen wie dem anderen religiösen Lager, die sich zugleich die philologischen Ergebnisse des *Novum Testamentum* zueigen machten. Caietanus, der die Übersetzung "presbyter" befürwortete, argumentiert 1532 gleichwohl in einem entgegengesetzten Sinn für die Führungsposition des Bischofs "praeesse enim est Episcoporum seu superintendentium" (ad 1 *Tim* 5,17) und den ihm zustehenden "duplex honor," "videlicet reverentialis officii et subventionis."³⁶ Während der römische Kardinal sich auf die Vulgata stützte, legte Bullinger in seinem Kommentar zu den *Acta* von 1533 und den paulinischen und kanonischen *Epistolae* von 1534 den Sprachgebrauch des *Novum Testamentum* zugrunde, doch mit dem Ziel, aus der spirituellen Autorität den Führungsanspruch eines Kollektivs von "verbi duces," von "episcopi sive veritatis doctores"³⁷ im Hinblick auf die Gesamtheit des "coetus Christi fidelium," der "ecclesia" zu beglaubigen. 1 *Tim* 4,14 "cum impositione manuum presbyteri" hatte Erasmus interpretiert als Gabe, "cum impositione manuum, autoritate sacerdotii" (*Inédit*, 456) den Heiligen Geist weiterzugeben (*LB* VI,942). Caietanus übernimmt die Textkorrektur "presbyteri": "presbyterii," weil ihm hier die Beschreibung der Priesterweihe vor Augen steht "ad significandum impositionem non esse humanae manus, sed manus sacrae, manus sacerdotalis officii."³⁸ Bullinger wiederum kommentiert die Erasmusübersetzung als geistliche Ordination "manuum seniorum impositio" und verweist auf den Wahlmodus in seiner Züricher Gemeinde, in der das Presbyterium "e doctis et verbi ministris, e senatoribus item et diaconis, hoc est e plebe aliquot" gewählt wird.³⁹ Die Prärogativen des Geschlechts, des Alters, der theologischen Bildung, die Erasmus von der evangelischen Berufung des "presbyter" strikt abgetrennt hatte, werden nunmehr, mit Hilfe des erasmischen Bibeltextes und der Philologie selbst wieder eingeführt. Denn Bullinger kann sich auf Budés *Commentarii linguae Graecae* von 1530 berufen, um dem Prediger zusätzlich den Status des Gemeindeältesten zurückzugewinnen: die "presbyteri" sind die "omnes in ecclesia seniores, quibus habentae administrationis commissae sunt" (ad 1 *Tim* 5,17), die "in lege Dei docti, multa quoque exercitatione in rebus divinis versati veluti senatores et legis consulti sunt populi Christiani" (ad 1 *Pe* 5,1);⁴⁰ ähnlich begreift auch Brenz das "Konzil" der "presbyteri" (ad *Ac*

15,22–23) zugleich als Organ der “senatores Ecclesiae Hierosolymitanae.”⁴¹

Zwischen diesen Fronten, die sich im Lager der Reformation später nochmals, etwa zwischen Beza und Castellio, herausbildeten, mußte die Exegese des Erasmus ihr utopisches Potential weitgehend einbüßen. Es konnte nur noch dort zur Wirkung kommen, wo die religiösen Grenzen, in den Zwanziger und Dreißiger Jahren, noch fließend waren: wie in Italien. Bei dem Verfasser einer italienischen Bibelübersetzung, dem Florentiner Antonio Brucioli, wurde 1555 ein Exemplar des *Novum Testamentum* konfisziert;⁴² doch seine italienische Version des Neuen Testaments von 1530, die dem Kardinal Ercole Gonzaga gewidmet war, blieb, trotz zahlreicher, vor allem lexikalischer Anleihen bei Erasmus, eine unabhängige Arbeit. Eher noch von den späteren Bibelkommentaren her wird die direkte Nähe zum Text und zu den *Annotationes* des Erasmus, etwa in 1 *Cor* 7,1, 1 *Cor* 7,7, 1 *Tim* 3,2–3,⁴³ deutlich, auch und vor allem im Insistieren auf dem Predigeramt des Bischofs: Brucioli übersetzt stets “prete.” Gerade an dieser Stelle werden indessen auch die reformatorischen Einflüsse wirksam, wo der Bischof “ministro del verbo” genannt wird, “per il ministerio del quale Iddio governa il popolo suo,”⁴⁴ den Priestern als “predicatori del verbo” nahegelegt wird: “importa con quale eruditione et integrità di vita sieno dotati i preti, cioè vecchi e consoli, a dire così, del popolo Christiano.”⁴⁵ Der pädagogische Impetus, das humanistische Bildungssystem selbst in eine Schule Christi umzuwandeln, “separare lo evangelio et dottrina della fede dalla dottrina della legge et dalla dottrina de’ costumi,”⁴⁶ erscheint indessen noch nah genug an Budés Position und der *Utopia* angesiedelt, wenngleich Brucioli radikal über die erasmischen Standpunkte hinausgeht.

Denn das Werk des Morus kannte der Florentiner: es traf auf seine eigene utopische Imagination, die er 1526 in den *Dialogi* entfaltet hatte. In den Gesprächen über die ideale Staatsform in den “Dialogi” VI und VII wird die *Utopia* verschlüsselt, aber doch unter einem eindeutigen Etikett vorgestellt: ihre Gesetze über die Wahl der Priester sind vorbildlich auch für die imaginäre Republik der *Dialogi*, weil sie den Vorschriften der apostolischen Urgemeinde entsprechen.⁴⁷ Doch für die Darstellung des Wahlmodus selbst hat sich Brucioli, wie auch seine eigenen späteren Kommentare zu *Ac* 14,23 und 2 *Cor* 8,19 belegen,⁴⁸ an die philologischen Ergebnisse des Erasmus gehalten. Die Textstelle selbst paraphrasiert nun keineswegs die *Utopia*, sondern eben den “prisco ordine dell’apostolica Chiesa” aus Versatzstücken des ersten Petrusbriefs, der zumindest teilweise in der Lektüre des Erasmus steht:

Di poi, avendo umilmente così orato, i cittadini eleggono quegli che vogliono e che paiono loro più degni e atti, e poste sopra di loro le mani gli confermano e commendano al popolo. E questi sono i loro episcopi e i loro pastori, che col verbo di Dio e non di ciance gli pasceno. E questi sono quegli che ottimamente conoscono le pecore loro, e da quelle sono conosciute, e tutti questi tali ministri sono vecchi e quegli che più avanti

intendono delle cose di Dio che gli altri e più notabili per bontà, perchè gli altri con l'esempio e con la santità possono ammaestrare. . . . Né di tali ministri si fanno mai quegli che non sono atti a poter indirizzare col verbo di Dio nella santa via di tanta divina religione. . . ."⁴⁹

Hier hatte die Literatur die Philologie wieder eingeholt.

Anmerkungen

*Untersuchung durchgeführt mit Unterstützung der DFG

1. P. R. Allen, "Utopia and European Humanism: The Function of the Prefatory Letters and Verses," in: *Studies in the Renaissance* 10, 1963, 101.
2. AE II, 10-16.
3. AE II, 126-36.
4. AE II, 354; 359; 380; 576; III, 52; 56-57.
5. AE II, 339; 371; 420-21; 438 sqq.; H. Holeczek, *Humanistische Bibelphilologie als Reformproblem bei Erasmus von Rotterdam, Thomas More und William Tyndale*, Leiden 1975, 180-85.
6. AE II, 576.
7. AE III, 238-40.
8. Allen, "Utopia" (s. A. 1) 104-6; D. O. McNeil, *Guillaume Budé and Humanism in the Reign of Francis I*, Genève 1975, 50-52; diese Interpretation der *Utopia* und ihre Nähe zu Erasmus wird von J. H. Hexter in *CW* IV, LXIV-LXXVII diskutiert.
9. *De optimo reip. statu deque nova insula Utopia libellus . . . Th. Mori . . .*, Basileae, Mense Decembri An.M.D.XVIII, c. 275.
10. AE III, 255.
11. AE III, 445.
12. J. B. Payne, "Erasmus and Lefèvre d'Étaples as Interpreters of Paul," in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 65, 1974, 58-59, 66.
13. "Concio" als Synonym für "ecclesia" war schon in Vallas *Elegantiae* IV 47 behandelt: H. Holeczek, *Humanistische Bibelphilologie* (s. A. 5) 87-88.
14. *De optimo reip. statu*, (s. A. 9) cc. 330-31.
15. v. jedoch *CW* IV, CLIV-CLV.
16. Der Topos der "Spiegelverkehrtheit" wird auch von den Korrespondenten des Erasmus mit dieser religiösen Intention benutzt, so von Glareanus am 5.8.1517, AE III, 36.
17. AE II, 141-45.
18. Diese läßt sich noch nachvollziehen in den unterschiedlichen Wertungen von Holeczek, *Humanistische Bibelphilologie* (s. A. 5) 79-100; J. H. Bentley, "Erasmus' *Annotationes in Novum Testamentum* and the Textual Criticism of the Gospels," in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 67, 1976, 33-53; Bentley, "Biblical Philology and Christian Humanism. Lorenzo Valla and Erasmus as Scholars of the Gospels," in: *Sixteenth Century Journal* 8, 1977, 9-28; J. Chomarat, "Les 'Annotations' de Valla, celles d'Erasmus et la grammaire," in: *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle*, ed. O. Fatio—P. Fraenkel, Genève 1978, 202-28; Bentley, *Humanists and Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton, N.J. 1983, 112 sqq.

19. Lorenzo Valla, *Opera omnia*, Basileae 1540, repr. Torino 1962, 217-18; zu den *Elegantiae* v. auch J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, Paris 1981, II, 225-65.

20. 1506 und wiederum 1519 hatte Erasmus hier sogar "ius" eingesetzt (H. Gibaud, *Un Inédit d'Erasme. La première version du Nouveau Testament copiée par Pierre Meghen 1506-1509*, Angers 1982, 360; NT, 363).

21. Bentley, "Biblical Philology" (s. A. 18) 20-21; Bentley, *Humanists* (s. A. 18) 52-53; Holeczek, *Humanistische Bibelphilologie* (s. A. 5) 83.

22. E. V. Telle, *Erasme de Rotterdam et le septième sacrement*, Genève 1954, 267 und 257-92 *passim*; J. B. Payne, *Erasmus. His Theology of Sacraments*, 1970, 99-100, 112-21. Beide Autoren übersehen, daß schon Valla in *Eph* 5,32 den Einschub "ego autem dico" auf "de Christo et de Ecclesia" (ANT, 878) bezogen hatte, Erasmus sich seinerseits auf den Vorgänger stützte, ihn aber nicht namentlich nannte (NT II, 428); die Übersetzung "mysterium" für "sacramentum" ebenfalls bei Valla ad 1 *Tim* 3,16 (ANT, 882).

23. *Responsio ad notationes E. Lei*, LB IX, 225; *Apologia respondens ad ea quae Iacobus Lopis Stunica taxaverat in prima . . . Novi Testamenti aeditione*, ASD XI, 2, 212, 213; H. Schlingensiepen, "Erasmus als Exeget auf Grund seiner Schriften zu Mathäus," in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 48, 1929, 27.

24. *Encomium matrimonii*, ASD I, 5, 335-42; cf. Payne, *Erasmus* (s. A. 22) 109 sqq.

25. *Apologia*, ASD XI, 2, 184-87.

26. A. Bludau, *Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben und ihre Gegner*, Freiburg i. Br. 1902, 49.

27. 1 *Cor* 7,10 hatte Erasmus 1516 wiedergegeben als "at coniugatis dico, non ego, imo Dominus: uxor a viro ne separetur" (NI II, 38), während er 1519 wieder den Begriff der Vulgata "praecipio" verwendete (NT I, 363).

28. Telle, *Erasme* (s. A. 22) 205-32; Payne, *Erasmus* (s. A. 22) 121-25.

29. Bludau, *Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben* (s. A. 26) 49; Bentley, "Erasmus' Annotations," (s. A. 18) 42-43.

30. AE II, 417-418; cf. auch Bludau, *Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben*, 57-58; J. B. Payne, "Erasmus: Interpreter of Romans," in: *Sixteenth Century Studies and Essays* 2, 1971, 12-14.

31. G. Marc'hadour, *The Bible in the Works of Thomas More*, V, 1972, 119-26.

32. *A Dialogue Concerning Heresies*, CW VI, 2, 504-5, 689; *The Confutation of Tyndale's Answer*, CW VIII, 3, 1267, 1349-52, 1360-61.

33. Holeczek, *Humanistische Bibelphilologie* (s. A. 5) 85-87; cf. Morus CW VI, 1, 286/7-25.

34. Payne, *Erasmus* (s. A. 22) 105-9.

35. Die *Paraphrasis* zu 1 *Tim* 3,1 (LB VII, 1043) präzisiert: "siquidem episcopus non tam dignitatis est nomen quam officii, quam sollicitudinis, sonat enim inspectorem et commodis aliorum usibusque prospicientem"; die *Ann.* ad 1 *Thes* 5,12 ergänzt: "Hunc locum oportet annotare diligenter episcopos qui exigunt a suis summum honorem, cum ipsi non curent praestare suum officium. Paulus iubet eos haberi in summo honore, sed propter opus, nec propter inanem titulum, hoc est laborantes, praesidentes in Domino, non cum fastu, admonentes, docentes, consolantes, quod proprium est episcoporum munus" (NT II, 458).

36. *Evangelia cum commentariis Rever. D. D. Thomae de Vio Caietani Card. Santi Xisti*, Parisiis: apud Iod. Badium Ascensium et Ioan. Parvum et Ioannem Roigny, M.D.XXXII, AA, 174v.

37. *In Acta Apostolorum Heinrychi Bullingeri commentariorum libri VI*, Tiguri: apud Christophorum Froshoverum. Mense Augusto Anno M.D.XXXIII, c. 187r ad *Ac* 15,22; c. 188v ad *Ac* 15,23.

38. *Evangelia* (s.A. 36) AA, 173r.

39. *In omnes Apostolicas Divi videlicet Pauli XIII. et VII. Canonicas commentarii Henrychi Bullingeri* . . . , Tiguri: apud Christophorum Froschoverum Anno M.D.LVIII, 585 ad 1 *Tim* 4,14.

40. *In omnes Apostolicas . . . commentarii*, 591; [II] 48.

41. *Operum Rev. et clarissimi Theologi D. Ioannis Brentii*, t. VII, Tubingae exc. Georgius Gruppenbachius, Anno M.D.LXXXVIII, 289-90.

42. A. Del Col, "Il controllo della stampa a Venezia e i processi de Antonio Brucioli (1548-1559)," in: *Critica storica* 17, 1980, 467-71.

43. *Nuovo commento di Antonio Brucioli in tutte le celesti et divine Epistole di San Paulo*. . . , In Venetia nel M.D.XLIII, c. 76ra sqq., 203vb sqq., 204va.

44. *Nuovo commento*, c. 203vb.

45. *Nuovo commento di Antonio Brucioli nelle canonice Epistole di San Iacopo, di San Pietro, San Giovanni et San Giuda*. . . , In Venetia nel M.D.XLIII, c. 26va; zur Abhängigkeit der Kommentare von den 1530 erschienenen Enarrationes des Bucerius: W. Melczer, "Antonio Brucioli et les influences de la pensée humaniste sur la Réforme en Italie," in: *Réforme et Humanisme. Actes du IV^e Colloque, Montpellier, Octobre 1975*, Montpellier 1977, 205.

46. *Nuovo commento . . . in tutte le . . . Epistole di San Paulo* (s. A. 43) c. 221va ad *Tit* 1,9.

47. Antonio Brucioli, *Dialogi*, ed. A. Landi, Napoli-Chicago 1982 (*Corpus Reformatorum Italicorum* 4), 199/1269-200/1275.

48. *Nuovo commento di Antonio Brucioli ne' divini et celesti libri Evangelici, secondo Mattheo, Marco, Luca et Giovanni*. . . , In Venetia nel M.D.XLII, c. 21rb: "Et eleggevasi esso episcopo per communi suffragii del popolo, quello che fusse approvato col testimonio degli ottimi, et a questo si ponevano le mani sopra, commendandolo al popolo, non senza oratione a Iddio"; *Nuovo commento . . . in tutte le . . . Epistole di San Paulo* (s. A. 43) 118va.

49. *Dialogi*, 200/1288-1299.

Das Ringen des J. L. Vives um eine humanistische Bildung: 1514–1519

C. Matheussen

In den 1519 erschienenen *Opuscula varia* (Löwen, Dirk Martens) befinden sich u. a. folgende Frühschriften des J. L. Vives: *De initiis, sectis et laudibus philosophiae* (1519 verfasst), die erste *Veritas fucata* und *Anima senis* (Widmungsbrief vom 1. April 1519), *Pompeius fugiens* (April 1519); es handelt sich hier um Erstausgaben. Diese Frühschriften werden 1986 in kritischer Edition (ed. Matheussen, Fantazzi, George) in Leiden erscheinen, als erster Teil einer geplanten Serie "Ausgewählter Werke" des Vives.

Dieser kleine Beitrag ist ein kleines Ergebnis dieses textkritischen Bemühens. Heute möchte ich die These aufstellen, daß die Jahre 1514–1519 für Vives Lehrjahre humanistischer Selbstbildung gewesen sind. Genauer noch, vielleicht sind die Jahre 1518–1519 für seine humanistische Bildung die wichtigsten gewesen. Man könnte sogar behaupten, daß Vives später nicht mehr im gleichen Maße ein humanistischer literarischer Künstler war.

Wer also, sowie ich jetzt vorhabe, Begriffe wie "humanistischer Autor," "humanistische Selbstbildung" und ähnliche verwendet, muß vorher deutlich machen, was er genau mit den Termini "Humanisten" oder "humanistisch" meint. Obwohl man sich über diese Termini sehr lange streiten kann, und man sich schwer darüber einigen wird—ich behaupte übrigens keineswegs, an dieser Stelle diese Einigkeit zu erreichen—so muß ich meine Wahl hier begründen, damit wir uns wenigstens *hic et nunc*, im Rahmen dieses Beitrags, verstehen.

Ich verstehe den Humanismusbegriff im gleichen Sinne, wie Prof. Kristeller ihn versteht, und fange demnach mit einem Zitat aus seinem Essay *Thomas Morus als Humanist* an. Prof. Kristeller schreibt dort:¹ "Die Humanisten der Renaissance waren zumeist und vor allem klassische Philologen, mit einer gründlichen Ausbildung, wie sie den damaligen Verhältnissen entsprach, und Gelehrte (wenn auch nicht immer Lehrer), die sich mit den sogenannten 'studia humanitatis' befaßten. Dieser Studienbereich umfaßte, wie wir aus zeitgenössischen Zeugnissen ersehen können, die Gebiete der Grammatik, Rhetorik,

Poesie, Geschichte und Moralphilosophie, wobei diese Begriffe nicht immer genau so verstanden wurden, wie es uns heute geläufig ist. Die humanistische Gelehrsamkeit stellt nach meiner Auffassung (d.h. Kristellers Auffassung) nicht den Gesamtbereich der Wissenschaft und der Kultur der Renaissance dar, sondern nur einen begrenzten, aber wichtigen Teil davon. Die 'studia humanitatis' umfassen nicht die Theologie oder Jurisprudenz, nicht die philosophischen Fächer außerhalb der Ethik, nicht die Mathematik, die Naturwissenschaften oder die Medizin, obwohl es für den einzelnen Humanisten durchaus möglich war, je nach seinen persönlichen Interessen oder beruflichen Aspirationen, die humanistischen Studien mit irgendwelchen anderen Fächern zu kombinieren."

Vielleicht am lesenswertesten, um den Humanisten Vives, d.h. um den klassischen Philologen und Gelehrten Vives, richtig einzuschätzen und um seine humanistische Bildung nachzuprüfen, sind folgende kleine Schriften aus den *Opuscula varia: De initiis, sectis et laudibus philosophiae* einerseits, und die zusammengehörende *Praefatio in Leges Ciceronis* und *Aedes legum* andererseits.

De initiis ist ein straff strukturierter Essay: Er fängt mit der Frage nach den Anfängen der Philosophie an, bietet dann eine Sektion über den Begriff "Philosoph," hat weiter einen Teil über die verschiedenen philosophischen Schulen, und schließt mit einer Lobpreisung der Philosophie. Der Quellenapparat zu *De initiis* erweist sich als sehr eindrucksvoll: In den *Index locorum* wurden etwa 40 Verfasser aufgenommen, im *Index nominum* zählt man ungefähr 170 Namen. Im großen und ganzen stützt sich Vives auf zwei Autoren: Diogenes Laertius und Cicero. Diese Autoren bilden die Basis für seine Ausführungen. Oft aber erweitert Vives die dort gebotene Information mit Materialien aus anderen Quellen. Ich gebe nur ein kleines Beispiel. Vives schreibt (§ 3): "Die Perser hatten ihre *magi*, von denen der erste Zoroaster war." Dies entnahm er Diogenes Laertius (1, 2); er fügt aber hinzu: "Zoroaster, der Mann, der, wie wir lesen, am Tage seiner Geburt gelächelt hat." Diesen Zusatz lesen wir bei Plinius (*nat.* 7,72).

Diese und zahlreiche ähnliche Detailbereicherungen bilden deutlich nachweisbare Belege für Vives' Kenntnis klassischer Quellen. Da sie sich in dieser Jugendschrift vorfinden, sind sie Zeugen seines sich entwickelnden Humanismus im Sinne der Altphilologie und Gelehrsamkeit. Diese Kombinationslust scheint mir übrigens für Vives typisch zu sein: Oft kann man sein Streben nach enzyklopädischer Anhäufung bereits in seinen Jugendwerken wiederfinden; Vives ist ein enzyklopädisch angelegter Gelehrter, und seine Schrift *De disciplinis* wird dies später (1531) am deutlichsten bezeugen.

Indessen aber bleibt *De initiis* deutlich eine Jugendschrift: Zweifelsohne ist hier ein Verfasser am Werk, der noch spürbar um seine Bildung als klassischer Philologe und Gelehrter ringt, also noch an seiner humanistischen Bildung arbeitet. Dies kann ich anhand von zwei Beispielen illustrieren. Das erste Beispiel betrifft die eigentliche Geschichte der Philosophie in *De initiis*. Be-

merkwürdig ist dort nicht nur, daß dieser Abriss sich auf die antike Philosophie beschränkt, sondern auch, daß in dieser Geschichte der antiken Philosophie, nur von den *griechischen* Schulen und Philosophen, bis auf Carneades (gestorben 129–128 vor Christi Geburt), die Rede ist. Das heißt, daß Cicero diese Übersicht der Schulen eigentlich hätte schreiben können (und tatsächlich ist Cicero oft als Quelle erwähnt worden). Man hat den Eindruck, daß Vives zeitlich nicht über Cicero hinausgehen wollte oder konnte, obwohl seine Hauptquelle (Diogenes Laertius) ihm dazu die Möglichkeit bot (e. g. 9, 115–16). Vives' Geschichte der Philosophie endet mit einer Schule, die zur Zeit Ciceros noch lebendig war; man liest in *De initiis* nichts über die Neuplatoniker, Plotinus, Seneca, die Patristik, noch über die mittelalterliche Philosophie, obwohl Vives Seneca damals wenigstens kannte, er auch Eusebius als Quelle erwähnt und sogar ein wahres Bekenntnis zum Aristotelismus ausspricht, was ihn zweifelsohne zu einer Aussage über die Scholastik hätte führen können.

Das zweite Beispiel für seine damals noch im Werden begriffene humanistische Bildung hat mit der Frage zu tun, ob *De initiis* eine der ersten neuzeitlichen Geschichten der Philosophie darstellt, eine Idee, die seit Majansius (der sich auf Jacob Brucker stützt) fast Gemeingut ist in der Vives-Literatur, und z. B. bei Noreña zu folgender Aussage gesteigert worden ist, wo er über *De initiis* sagt: "One of the first modern sketches of a *critical* history of philosophy."² Meines Erachtens kann man diese Wertung als "critical history" jedoch nicht aufrechterhalten. Die Tatsache, daß Diogenes Laertius die Hauptquelle war, sollte hier schon eine Warnung sein. Es gibt sicher in *De initiis* Urteile über philosophische Schulen, aber dies geschieht nicht in der Form einer historisch-kritischen Überprüfung des überlieferten Materials (wozu z. B. die Gelegenheit bestand anlässlich der Besprechung des Epicurus).

Ich verneine nicht, daß *De initiis*, als Geschichte der Philosophie, möglicherweise (ich bin nicht imstande mehr darüber zu sagen) eine kleine Pionierschrift war; aber eine historisch-kritische Geschichte ist diese Schrift nicht. Eine solche Schrift konnte man meiner Ansicht nach im Jahre 1518 auch noch nicht von dem sich humanistisch bildenden Vives erwarten. *De initiis* ist vielmehr eine Schrift eines begeisterten Entdeckers (für sich selbst!) der griechischen philosophischen Tradition, gewonnen aus einer schon breiten Kenntnis der antiken Literatur. In diesem Sinne ist *De initiis* ein Beispiel, unter anderen in den *Opuscula varia*, das davon zeugt, wie Vives damals eine humanistische Bildung zu erwerben versuchte.

Auch die *Praefatio in Leges Ciceronis* ist interessant als Zeugnis des gelehrten Vives. Besonders trifft dies für den Schlußteil dieser kleinen Schrift zu, in dem Vives eine Biographie Ciceros bietet. Wie er selber sagt, hatte Vives, als er diese Biographie Ciceros schrieb, schon den ganzen Cicero gelesen: *cum summo studio volumina Ciceronis omnia lectitarem*.³ Vielleicht kann man aus solchen, etwas versteckten Aussagen schließen, daß Vives' humanistische Bildung vor allem Selbstbildung war. In seiner Biographie Ciceros will Vives, weil Cicero doch

ein sehr bekannter Autor ist, nur einiges über ihn sagen, "sed ea quae non sint vulgatis scriptis omnibus cognita atque protrita."⁴ Aus welchen Quellen hat er für seine in der Tat interessante Biographie geschöpft? Aus Cicero selbst (und dies ist nicht gering!), aber weiter auch aus Plutarchus, Gellius, Quintilianus, Iuvenalis, Silius Italicus, Cornelius Nepos, Sallustius, Asconius Pedianus, Plinius, Livius und Seneca Rhetor.

Wie gesagt, in *De initiis* konnte von einer *kritischen* Geschichtsschreibung nicht die Rede sein, und dort stützte sich die Darstellung wesentlich auf zwei Autoren. Gibt es in dieser Hinsicht eine Weiterentwicklung in der *Vita Ciceronis* der *Praefatio*? Man kann feststellen, daß Vives hier als kritischer Gelehrter Fortschritte gemacht hat. Die *Vita Ciceronis* bietet einen persönlichen Aufbau, in dem die auf zahlreiche Quellen gestützten Bausteine ein gut durchdachtes Ganzes darbieten: Herkunft, literarische Persönlichkeit, letzte Lebensjahre. Merkwürdig bezüglich dieser letzten Lebensjahre ist die Stelle, in der Vives eine Liste von Freunden Ciceros gibt, die schon vor Cicero gestorben waren; diese Liste zeugt von einer großen Gelehrsamkeit und Kompilationsfähigkeit, weil Vives sie, soweit ich weiß, nirgendwo vorgefunden hat. Auch die kritische Geisteshaltung ist stärker entwickelt. Z.B. wird bezüglich der Herkunft nicht Silius Italicus gefolgt, und zwar mit dem Argument: "Dicit poetice magis quam historice."⁵

Wenn Vives Cicero als Dichter beurteilt, spielt zweifelsohne seine Begeisterung eine zu große Rolle, aber nichtsdestoweniger benutzt er das richtige Prinzip einer kritischen Methode: *ex unguibus leonem*, d.h. die Beurteilung des Dichters Cicero soll sich nur auf die überlieferten Fragmente stützen.⁶ Schließlich, als letztes Beispiel, fragt Vives sich, ob man zu Recht sagen kann, Cicero sei *timidus ignavusque* gewesen; zur Unterstützung der verneinenden Antwort führt er quellenmäßig unterbaute Daten an.

Ein Humanist ist aber nicht nur ein Gelehrter, sondern auch ein schöpferischer Literat und Künstler, und zwar in *aemulatio* mit den Antiken. In den *Opuscula varia* ist in dieser Hinsicht die *Aedes legum* interessant. Die *Aedes legum* ist ein Zeugnis dieser *gelehrten Kunst*, sogar nach dem Empfinden der Zeitgenossen von Vives (was vielleicht damals, sehr typisch, sogar mehr Bewunderung erweckte) wie aus einem Schreiben des Thomas Morus an Erasmus hervorgeht: "esse in Aedibus legum . . . abstrusiora quaedam quam ut pateant nisi doctissimis."⁷ Mit diesem Satz des Thomas Morus ist meines Erachtens vor allem eine wirklich sehr schwierige Stelle gemeint: Das Gebäude der Gesetze wird von einem sehr alten Pfortner überwacht, und Vives hat ihn eine Rede halten lassen, die ganz seinem hohen Alter entspricht, d.h. die Rede ist ganz Altlateinisch abgefaßt. Dies archaische Latein hat Vives aus Terentius, Plautus, Varro, Gellius, Nonius und Paulus Diaconus. Es handelt sich hier um die kohärente Rekonstruktion, von Vives selbst quellentreu geschaffen, einer längst vergangenen Stufe des Lateinischen. Eine solche Leistung muß Vives stark fasziniert haben. Denn auch in der *Anima senis* (wo die Seele eines

Greises agiert; auch die *Anima senis* findet sich in den *Opuscula varia*) liest man, daß die personifizierte "Anima senis" Altlateinisch zu reden anfangt, aber in der *Anima senis* ist dem Leser das Altlateinische erspart geblieben.

In den *Opuscula varia* ist Vives, als humanistischer, literarischer Künstler auch eine andere Art des schöpferischen Einlebens in die antike Geschichte gelungen. Ich meine hier den *Pompeius fugiens*. Vives hat sich hier in die Gemütsbeschaffenheit des Pompeius nach der verlorenen Schlacht bei Pharsalos eingelebt. Der *Pompeius fugiens* bietet einen historisch gut unterbauten dramatischen Monolog, der in einer Tragödie von Seneca oder Euripides oder eines Barockdramas recht am Platze sein würde.

Die kleinen Schriften, von denen ich gesprochen habe, sind alle 1518–1519 zu datieren. Sie bestätigen deutlich, daß Vives damals eine große Belesenheit in der antiken Literatur erworben hatte. Diese Belesenheit muß er in den Jahren 1517–1519 erworben haben, in den Jahren also, während deren er eng mit Löwen in Verbindung stand.⁸ Dies geht aus einem Vergleich mit seinen ersten schöpferischen Publikationen (Paris, 1514) hervor. Die damals veröffentlichten Arbeiten sind zwar auch wieder in die *Opuscula varia* aufgenommen (und sogar stilistisch und sprachlich deutlich umgearbeitet worden), aber sie sind zweifelsohne Zeugnisse eines humanistischen Anfängers. Ich möchte dies kurz anhand des *Christi Iesu triumphus* darlegen.

Es handelt sich hier um ein religiöses Thema (die triumphale Auferstehung Christi). Das Thema ist aber in einem antiken Gewand dargestellt. Die Osimose der Antike mit dem Christentum ist ihm hier aber gar nicht gelungen. Nicht nur erweist sich, daß Vives damals nur mit wenigen klassischen Autoren bekannt war (und 1514 mit fast keinen griechischen Autoren), sondern vor allem unterbleibt eine harmonische künstlerische Leistung. Die Rede des Joannes Fortis, die den Schlußteil des *Triumphus* bildet, belegt dies sehr gut. Vives kannte die Stelle aus Gellius (5,6) über die verschiedenen militärischen Kränze. Die Rede des Fortis ist so aufgebaut, daß jeweils ein Zitat aus Gellius über einen antiken Kranz gegeben wird, und daß anschließend dargelegt wird, Christus habe diese Kränze verdient. Die klassische Kenntnis ist mit der religiösen Darlegung aber kaum verbunden. Im Jahre 1514 war Vives deutlich noch weit von seinem literarischen Können, wie dieses uns in den Jahren 1518–1519 begegnet, entfernt. Ich möchte damit sagen, daß er 1517 noch nicht zu dieser humanistischen Meisterschaft aufgestiegen war. Das kann man, m.E., aus der *Veritas fucata* ableiten. Diese *Veritas fucata* ist in den *Opuscula varia* mit der *Anima senis* verbunden. Dem Widmungsbrief gemäß, ist diese *Veritas* als *praefatio* zum *Christi Triumphus* gemeint. Die *Veritas* ist aber nicht in den Pariser Druck aus dem Jahre 1514 aufgenommen. Da aber diese *Veritas* mit Paris verbunden ist ("eam ego Parisiis feci"), so ist sie, m.E., nicht schon 1514 geschrieben worden (sonst hätte man sie auch wohl 1514 gedruckt), sondern sie ist mit dem Pariser Besuch im Jahre 1517 in Verbindung zu bringen.

Weil nun Vives' erste längere Begegnung mit Löwen im akademischen Jahr

1516/1517 stattfand,⁹ kann man, meiner Meinung nach, mit genügender Wahrscheinlichkeit daraus schließen, daß Vives eher in Löwen als in Brügge eine recht breite humanistische Bildung erworben hat. Erstens kann in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, daß nur wenige Kontakte mit humanistisch Interessierten in Brügge vor 1516/1517 möglich sind¹⁰ (die meisten Kontakte sind später zu datieren), und zweitens möchte ich auf folgenden Satz aus der *Praefatio in Leges Ciceronis* hinweisen:¹¹ "Qui enim Parisiis Lovanium eunti certam et expeditissimam indicat viam, nonne is in viatorem maximum beneficium confert?" Gestattet uns dieses Bild nicht, anzunehmen, Vives habe hier auch sagen wollen, daß ihm der Weg von Paris nach Löwen ein *maximum beneficium* war, d.h. seine wahrhafte Bildung als humanistischer Gelehrter und Künstler darstellt?

Schließlich möchte ich noch eine kleine Hypothese hinzufügen. In den *Opuscula varia* begegnen wir Vives auch als humanistischem literarischen Künstler. Ich habe den Eindruck, daß Vives nur einige Jahre als literarischer Künstler tätig gewesen ist (*Somnium, Declamationes sullanae*). Es folgt dann in seinem Leben eine wichtige Periode, in der er vielmehr Theoretiker und Wissenschaftler als Künstler gewesen ist. In *De subventione pauperum* z.B. (1526) ist die Antike quellen- und auch darstellungsmäßig nur marginal anwesend: Soweit ich es überblicken kann, bietet eine kritische Edition hier nur einen beschränkten antiken Quellenapparat. Das Gleiche trifft für andere seiner politischen Schriften aus diesen späten zwanziger Jahren zu. Das Bild ändert sich vielleicht noch einmal mit den *Exercitationes linguae Latinae* (1538).

Dies alles zu überprüfen, wäre sehr interessant, damit wir nuanciert Begriffe wie Humanismus und humanistische Leistungen auf einen erstrangigen Autor wie Vives anwenden könnten. Dies alles ist aber nur möglich, wenn uns textkritische Editionen zur Verfügung stehen.

Anmerkungen

1. P. O. Kristeller, "Thomas Morus als Humanist," in: P. O. Kristeller und H. Maier, *Thomas Morus als Humanist*, Bamberg 1982, 12.
2. C. G. Noreña, *Juan Luis Vives*, The Hague 1970, 149.
3. J. L. Vives, *Praefatio in Leges Ciceronis; Aedes legum*. Ed. C. Matheeußen, Leipzig 1984; die Stelle befindet sich *Praef. Leg. Cic.* § 24.
4. Vives, *Praef. Leg. Cic.* (ed. cit.), § 26.
5. Vives, *Praef. Leg. Cic.* (ed. cit.), § 27.
6. Vives, *Praef. Leg. Cic.* (ed. cit.), § 29.
7. Erasmus, *Opus epistolarum*. Ed. Allen, IV, Oxford 1922, Nr. 1106, Z. 104.
8. J. IJsewijn, "J. L. Vives in 1512-1517. A Reconsideration of Evidence," in: *Humanistica Lovaniensia* 26, 1977, 92.
9. J. IJsewijn, art. cit., 90.
10. J. IJsewijn, art. cit., 83.
11. Vives, *Praef. Leg. Cic.* (ed. cit.), § 21.

Margaret More Roper's Translation of Erasmus' *Precatio Dominica*

Elizabeth McCutcheon

In 1524, Margaret More Roper's translation of Erasmus' *Precatio Dominica* (1523) was published, quasi-anonymously, with a seminal introduction by Richard Hyrde on the importance of the new learning for women. For anything comparable we need to look ahead to the 1540's, when the noble women and gentlewomen of England were:

Not onely geuen to the studie of humain sciences and of straunge toun-
gues, but also so throughly experte in holy scriptures, that they are hable
to compare with the best wryters . . . in translatyng good bookes out of
Latine or Greke into Englishe for the vse and commoditee of suche as
are rude and ignoraunt of the sayd toungues.¹

Nicholas Udall addressed this encomium to Catherine Parr. By contrast, Margaret Roper (1505–1544) was still very young;² she was scarcely a public figure, and her connections, while crucial, were not with royalty or the Court but with the humanistic movement, through her father, Erasmus, and others.³ Vives praised Margaret and her sisters in his *Instruction of a Christian Woman* (1523).⁴ And two years earlier, Erasmus told Budé that their education had convinced him of the value of education for women.⁵ Still livelier evidence comes from Erasmus' colloquy between the abbot and the learned woman, probably based upon Margaret Roper.⁶ The young Magdalia easily refutes the abbot's notion that "learning doesn't fit a woman," arguing that true pleasures are those of the mind and that the good wife needs wisdom. She also points to several exemplars: the "More girls" in England, the Pircckheimers and Blauers in Germany.⁷

In fact Margaret More Roper was the stellar student in what is often called the "school of More." There were several tutors, but Thomas More himself oversaw the children's education, and the letter that he sent to Margaret's tutor, Gonell, in 1518, is a major statement about education for women in Renaissance England. More characteristically links "moral probity" with learning,

singling out "piety towards God, charity to all, and modesty and Christian humility in themselves."⁸ He insists that even moderate skill in learning will be invaluable, "because the reward of wisdom is too solid to be lost with riches or to perish with beauty, since it depends on the inner knowledge of what is right."⁹ He also addresses the question of woman's capacity to learn:

Nor do I think that the harvest is much affected whether it is a man or a woman who does the sowing. They *both* have the name of human being whose nature reason differentiates from that of beast; *both*, I say, are *equally* suited for the knowledge of learning by which reason is cultivated, and, like plowed land, germinates a crop when the seeds of good precepts have been sown. But if the soil of a woman be naturally bad, and apter to bear fern than grain, by which saying many keep women from study, I think, on the contrary, that a woman's wit is the more diligently to be cultivated, so that nature's defect may be redressed by industry.¹⁰

More answers misogynist objections by emphasizing the importance of nurture. But he himself here seems to view the two sexes as equal in native rational capacity and in their ability to learn and to exercise right reason.¹¹

The actual curriculum that explains some part of Margaret's credentials as translator was a rigorous one. It was grounded in a mastery of Latin and Greek, included training in dialogues, disputations, and declamations, embraced the liberal and humane arts together with theology and medicine, and was pious as well as learned. Of particular interest is a process of translation (from Latin to English and English to Latin) that More encouraged, rather as Cheke and Ascham were to do later. He put this to particularly apt, if ironic, use when one of his daughters translated the Latin letter he had written to Oxford University in 1518, defending Greek and liberal learning, more generally, from an attack by a barbarous preacher, and another daughter wrote a second Latin version.¹²

Unfortunately, out of all that Margaret Roper must have written, only her translation of Erasmus and a few letters in English and Latin are extant. But Stapleton mentions a number of other works, including prose and verses written in Greek and Latin and several speeches written in Latin and English. She acquired a small but secure place in sixteenth-century patristic scholarship by emending a corrupt passage in St. Cyprian. And in 1522 she and her father wrote, in friendly competition, on the subject of the last four things.¹³

In 1521 More wrote to Margaret, urging her to continue to find time for "humane letters" and "liberal studies."¹⁴ But in 1523 More still addressed her as one who expected an audience of two: her husband and her father. Writing just before her first child was born, he sees her as more than an apprentice, however. He comments that men would never believe "that you had not often availed yourself of another's help; whereas of all the writers you least deserved to be thus suspected." And he adds:

Although you cannot hope for an adequate reward for your labor, yet nevertheless you continue to unite to your singular love of virtue the pursuit of literature and art. Content with the profit and pleasure of your conscience, in your modesty you do not seek for the praise of the public, nor value it overmuch even if you receive it, but because of the great love you bear us, you regard us—your husband and myself—as a sufficiently large circle of readers for all that you write.¹⁵

The publication of *A Devout Treatise upon the Pater Noster* sometime after October 1, 1524, when Hyrde completed his prefatory letter, marks a major, indeed unprecedented, change in attitudes then, on the part of Margaret Roper, Thomas More, and the More circle. Since she is not named on the title page, Margaret Roper's modesty was preserved. Yet a small circle of readers would have known who the translator was. And the letter dedicating the work to Frances Staverton, More's niece and Margaret's cousin, gives several hints about the identity of the "yong vertuous and well lerned gentywoman of .xix. yere of age" described on the title-page.¹⁶

Behind the publication of this little book in black-letter we must see a large claim for the fruits of the new learning for women. This claim is visualized in the woodcut from the first extant edition, which shows a young woman at a desk turning the pages of an open book in a book-lined room. And it is much reiterated by Richard Hyrde in a long prefatory letter which Foster Watson has called "the first reasoned claim of the Renaissance period, written in English, for the higher education of women."¹⁷ What Hyrde seems to be doing, in fact, is domesticating More's ideas about the education of women for an English reading public. From one point of view he simplifies points made in the letter to Gonell. Where More is concise and philosophical, Hyrde is diffuse and pragmatic. His sense of the relations between learning and the moral life seems less profound than More's, and he writes more defensively, refuting charges that the new learning would corrupt women. But in his vigorous insistence upon the goodness of women, the value of Greek and Latin, and the connection between piety and learning, Hyrde articulates ideas embraced in subsequent generations. Like Margaret Roper, middle and late sixteenth-century Englishwomen will turn to the translation of religious and spiritual works written in Latin in exercising their virtue and learning. Moreover, Hyrde is consciously presenting a model. He explains that the "vertuous conuersacion/lyuyng/and sadde demeanoure" of the translator are proof enough of what good learning does.¹⁸

Margaret Roper's translation, then, seems to have been published, primarily, to advance the cause of the new learning for women. There must have been other reasons, too, although we cannot document the circumstances surrounding the translation. But Erasmus had dedicated his commentary on Prudentius' Christmas and Epiphany hymns to Margaret Roper the year before,

commemorating the birth of her first child, and she could well have begun her work as a compliment to him. She would have been interested in his work in any case, and she may well have made the *Precatio Dominica* part of her own devotional life.

From a broader historical perspective, the *Deuout Treatise* is one of the earliest examples of the Englishing of Erasmian piety, "breaking new ground" in a "broader campaign directed at the English-reading public."¹⁹ Like the *Enchiridion*, Erasmus' exposition of the Lord's Prayer focuses on central things, exhorting the inner self and leading the soul from self-centeredness and worldliness to an urgent, vital sense of its dependence upon the divine and of God's presence in the world. For Erasmus, moreover, the Lord's Prayer was a model of all prayer, petition being its fundamental form.²⁰ Thus the publication of the *Deuout Treatise* foreshadows much of the work later undertaken by women identified with the new learning—work intended "for the publique instruccion & edifying of the vnlearned multitude."²¹ Margaret Roper's translation proved particularly popular, as well: by the early 1530's there were three editions, of which only three copies have survived.²²

In his preface Richard Hyrde nowhere addresses this larger question of the dissemination of Erasmian piety. For that we need to look at the preface to a slightly later work, Gentien Hervet's translation of a sermon by Erasmus.²³ But Hyrde does invite us to "conferre and examyne the translaycon with the originall," remarking on Margaret Roper's elegance and erudition in both Latin and English and on her wisdom and "dyscrete and substancyall iudgement in expressynge lyuely the latyn" (103). Hyrde's invitation points to yet another major reason behind the decision to publish: the intrinsic excellence of the *Deuout Treatise*.

Nicholas Udall explains the hard job facing any would-be translator of Erasmus:

As for the grace of the Latin toungue I thinke vnpossible to bee liuely expressed, as this autour doeth it in the Latin by reason of soondrie allusions, diuerse prouerbes, many figures, & exornacions rhetoricall, with metaphores innumerable . . . besides that an infinite sorte of woordes there be, whose full importing can not with one mere Englishe worde equiually bee enterpreted.²⁴

He touches the vexing problem of concision, too, pointing out that "if any interpretour should in some places bee as brief in the Englishe translacion as the autour is in the Latin: he should make thereof but a derke piece of weorke."²⁵ He identifies yet a third problem, this one syntactical: "By reason of so many membres, or parentheses, or digressions . . . [many sentences] are so long, that onlesse they had been some what diuided, they would haue been to hard for an vnlearned braine to conceiue, muche more hard to containe and kepe it still."²⁶

Udall is writing about Erasmus' *Paraphrases*, admittedly, and not the *Precatio Dominica*. But this too is always full of *energeia*, often metaphoric, and extremely concise and elegant. Its handsome parallelisms, magnified by the melody of the inflected endings, generate a great deal of power. It is hard to approximate the same effects in English, which depends upon segmentation and word order. And it was particularly hard to do so in the first part of the sixteenth century, when English was in such a transitional state. Yet Thomas More, himself a translator, will insist—in 1528—that English “is plentuous ynoughe to expresse oure myndys in any thyng whereof one man hathe used to speke with another.”²⁷ And Margaret Roper successfully turned Erasmus' elegant Latin into a sometimes less elegant but always vital and “lively” English, to borrow the sixteenth-century accolade for the good translation.²⁸

As a whole, Margaret Roper's translation is close and careful and shows a sensitive rethinking of the Latin in the light of her native English.²⁹ Her clauses usually move clearly and naturally, logical relationships are fully articulated, and there is no sense of strain in the handling of participial constructions. Her vocabulary is well bred, but colloquial, idiomatic, and obviously chosen with an eye to context. She does not, then, rigidly translate the same word the same way: “uota” is “petycions” at one place (11), “desyres” at another (15). She is never overly literal or fussily pedantic and on occasion rather casually turns a plural to a singular noun or changes the tense of a verb. On the other hand, she omits almost nothing and she adds very little altogether new material, although there is a significant process of dilation.

In making her translation she seems to have worked by phrase and clause, rather than word by word. Like most sixteenth-century English translators, her first concern seems to have been for what her father later termed the sentence of the author, Udall the sense of the book. But she was aware of what was sometimes called grace, sometimes style, she had a good ear for Latin and English rhythms, and she is particularly effective in rendering the hortatory. Here is Erasmus, for example: “*Quis enim ferat esse mundi ludibrium, relegari, protrudi in carcerem, uinciri, damnari, torqueri, exui facultatibus, spoliari uxore charissima ac dulcissimis liberis: denique crudeli morte perimi, nisi fuerit tuo coelesti pane subinde confirmatus*” (48). And here is Margaret Roper:

For who father might abyde to be had in derision of the worlde / to be outlawed and banished / to be putte in prison: to be fetted and manacled: to be spoyled of all his goodes / and by stronge hande / be deprived of the company of his moost dere wyfe and wel-beloued children / but if nowe and than / he were hertened with thy heuenly and gostly breed (49).

Suppressing the reference to death (whether consciously or not), she has otherwise developed the passage to stress familial relationships, and she has achieved a more empathic and expansive English rhythm. So there are dis-

tinct differences between Erasmus' text and hers, despite her tendency to efface herself. And these differences are the more interesting (and revelatory of her own style and character) because they are often the result of microscopic changes that Margaret Roper herself may not even have been conscious of making.

One major difference is syntactical. Her sentences are often longer than Erasmus', since she has a tendency to look ahead and attach the next period or periods to the one she is translating if she senses a close relation between them. Thus Erasmus' periods become longer-breathed, softer, and looser, even when the individual clauses are almost identical. Sometimes her sentences, though well constructed, are too long. Yet this tells us something about Margaret's innate intellectual ability. She *can* hold a great deal of material in her head at one time and is aware of the movement of ideas and the logic of Erasmus' prose. A heightened oral sensitivity almost surely is a second factor.

Her text as a whole is also significantly longer. In and of itself this says rather little about Margaret Roper. Later in the century, translators attempted to replicate Latin concision. However, English is not an inflected language and it achieves weight and emphasis differently, so that even the most literal translation tends to be longer than its Latin original. But Margaret's is longer still. As was the custom in Renaissance England, she frequently doubles nouns and verbs, giving two near synonyms where Erasmus has just one word. At times this verges on the formulaic: "aknowledge & confesse" (11), "wyckednesse and synne" (11), "seruauntes and bondemen" (15), "veryte and trouthe" (15, 47), or "vnyte and concorde" (15, 39). But a closer look at her doublets suggests that often she is responding to the nuances of the Latin word, as when "sitimus" becomes "thurst and desyre" (16, 17), or "illustrabitur" becomes "may shine and be noble" (30, 31). And she frequently employs doublets for emphasis, intensification of idea and feeling, and rhythm. Here is her version of our relation to the devil, with its four sets of doublets: "The tyme was / whan we were seruauntes to *wyckednesse and synne* / by the miserable generacion of Adam: we were also children of the fende / by whose *instinction and spyrite* we were *driuen and compelled* to euery kynde of *myschefe and offence*" (11, my italics).

Other changes bring us even closer to Margaret Roper. She frequently adds adjectives and adverbs, intensifying the feeling; she personalizes nouns through possessives, in this and other ways making abstract relationships more specific; she multiplies vocatives. We find "marueylous power" (13), "great gentylnesse" (13), "proude philosophers" (47), "moost holy body" (13), "vnrewly seruauntes" (23), "blessed body" (47), "moost dere" (39). Similarly, "a patre diabolo" becomes "from the deuyll our father" (10, 11), and "patrem coelestem," "oure father celestyall" (12, 13). And where Erasmus speaks of the process of redemption as "denique & uitam conferet aeternam," Margaret writes "finally brynge vs to euerlasting lyfe" (46, 47). She also renders the relation between God the Father and the Son more intimate, as when she turns "unigeniti tui" to "of thy dere sonne" (46, 47). Her most striking additions, perhaps, aside

from her many doublets and adjectives, are her vocatives. Where Erasmus has no vocative at all, Margaret will often add "father" or "good father." And where Erasmus addresses the "father," Margaret addresses "good father," as if writing to or talking with her own father.

These are simple changes, grammatically speaking. But the effect is more complicated stylistically and psychologically. Margaret Roper's version is more affective and magnifies states of feeling and relationships, heightening them emotionally and making them more overt and more personal. In particular, the parent-child relationship that is at the heart of the Lord's Prayer is amplified and becomes more intimate: there seems to be less distance between God and the speaker.

Many of these changes are foreshadowed by the change in the title. Erasmus', *Precatio Dominica in Septem Portiones Distributa*, formally names the prayer and emphasizes the formal organization of the work, divided into seven parts by way of the days of the week. By contrast, *A Deuout Treatise vpon the Pater Noster* includes the first words of the prayer as it was recited by Christendom and is already less formal and more intimate. Strongest in those "expressions of tender affection," which the Bishop of Exeter admired in one of Margaret's Latin letters, Margaret Roper's *Deuout Treatise* witnesses to the erudition, piety, and literary sensitivity of its translator.³⁰ It must also be seen as a prototype of the fruits of the new learning for women in sixteenth-century England.

University of Hawaii

Notes

1. Preface to paraphrase on John in *The First Tome or Volume of the Paraphrase of Erasmus vpon the Neue Testamente* (London, 1548), sig. Cj i.

2. The standard life is E. E. Reynolds, *Margaret Roper: Eldest Daughter of St. Thomas More* (New York: P. J. Kenedy, 1960). A substantial bibliography is part of my essay, "Margaret More Roper," forthcoming in *Women Writers of the Renaissance and Reformation*, edited by Katharina M. Wilson.

3. See John Archer Gee, "Margaret Roper's English Version of Erasmus' *Precatio Dominica* and the Apprenticeship Behind Early Tudor Translation," *The Review of English Studies*, 13 (1937):259-61.

4. In Foster Watson, *Vives and the Renascence Education of Women* (London: Edwin Arnold, 1912), p. 53.

5. *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. P. S. Allen and H. M. Allen (Oxford: Clarendon Press, 1906-1958), 4:578-79.

6. *The Colloquies of Erasmus*, trans. Craig R. Thompson (Chicago: University of Chicago Press, 1965), p. 218.

7. *Ibid.*, pp. 222-23.

8. St. Thomas More, *Selected Letters*, ed. Elizabeth Frances Rogers (New Haven: Yale University Press, 1961), p. 105.

9. *Ibid.*, p. 104.
10. *Ibid.*, p. 105; my italics.
11. For a provocative discussion of More's attitudes towards women in 1516 and later, see Judith P. Jones and Sherianne Sellers Seibel, "Thomas More's Feminism: To Reform or Re-Form," in *Quincentennial Essays on St. Thomas More: Selected Papers from the Thomas More College Conference*, ed. Michael J. Moore (Boone, North Carolina: Albion, 1978), pp. 67-77.
12. Thomas Stapleton, *The Life and Illustrious Martyrdom of Sir Thomas More*, trans. Philip E. Hallett, ed. E. E. Reynolds (Sussex: Burns and Oates, 1966), p. 92. Compare Gee, "Margaret Roper's English Version," pp. 265-71.
13. Stapleton, *The Life and Illustrious Martyrdom of Sir Thomas More*, pp. 103-9.
14. More, *Selected Letters*, pp. 148-49.
15. *Ibid.*, p. 155.
16. Cited from the diplomatic reprint edited by Richard L. DeMolen in *Erasmus of Rotterdam: A Quincentennial Symposium*, ed. Richard L. DeMolen (New York: Twayne Publishers, 1971), p. 96. I also consulted the *Precatio Dominica* (Basel, 1523) and an undated early edition of *A Devout Treatise upon the Pater Noster*, both at the British Library.
17. Watson, *Vives*, p. 14. See also Diane Valeri Bayne, "The Instruction of a Christian Woman: Richard Hyrde and the Thomas More Circle," *Moreana*, 45 (1975):5-15.
18. This citation from Hyrde's preface is taken from DeMolen's diplomatic reprint, p. 101. Subsequent citations from Hyrde will be from this reprint and included in my text.
19. James Kelsey McConica, *English Humanists and Reformation Politics* (Oxford: Clarendon Press, 1965), p. 67.
20. See Lee Daniel Snyder, "Erasmus on Prayer: A Renaissance Reinterpretation," *Renaissance and Reformation*, 12 (1976):21-27.
21. Udall, Preface to paraphrase on John, sig. Φ i verso.
22. See E. J. Devereux, *Renaissance English Translations of Erasmus: A Bibliography to 1700* (Toronto: University of Toronto Press, 1983), pp. 176-78, and the forthcoming edition of Volume I of the *Short-Title Catalogue*: I consulted a working copy at the Huntington Library.
23. Discussed in John A. Gee, "Hervet's English Translation, with its Appended Glossary, of Erasmus' *De Immensa Dei Misericordia*," *Philological Quarterly* 15 (1936):148-52.
24. Udall, Preface to paraphrase on Luke in *The First Tome of the Paraphrase of Erasmus*, sig. Φ v verso.
25. *Ibid.*, sig. Φ v verso.
26. *Ibid.*, sig. Φ vi.
27. St. Thomas More, *A Dialogue Concerning Heresies*, ed. Thomas M. C. Lawler, Germain Marc'hadour, and Richard C. Marius, *The Complete Works of Thomas More* (New Haven: Yale University Press, 1981), 6, Part 1:337.
28. Background studies consulted include: Flora Ross Amos, *Early Theories of Translation* (New York: Columbia University Press, 1920); Harry Burrowes Lathrop, *Translations from the Classics into English: From Caxton to Chapman, 1477-1620* (Madison: University of Wisconsin Press, 1933); F. O. Matthiessen, *Translation: An Elizabethan Art* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931); and Samuel K. Workman, *Fifteenth Century Translation as an Influence on English Prose* (Princeton: Princeton University Press, 1940).
29. The analysis that follows was facilitated by the double edition by Germain Marc'hadour: see "Erasmus' Paraphrase of the *Pater Noster* (1523) with its English Translation by Margaret Roper (1524)," ed. Germain Marc'hadour, *Moreana*, 7 (1965):9-64. Subsequent citations from this double edition will be included in my text.
30. More, *Selected Letters*, p. 152.

Mazzoni and Bacon: The Mind and Natural Philosophy

Phillips Salman

In the *Advancement of Learning* of 1605, Francis Bacon, writing in English, characterized the mind in terms of its origin, structure, and function:

God hath framed the mind of man as a mirror or glass capable of the image of the universal world, and joyful to receive light and not only delighted in beholding the variety of things and vicissitudes of times, but raised also to find out and discern the ordinances and decrees which throughout all those changes are infallibly observed.¹

Bacon locates the mind in a subordinate but aspiring position in relation to God and, as a delighted observer and finder out of laws, in relation to nature. He also implies something of his theory of experimental method in his mention of observation of and inference from "ordinance and decrees." In two other uses of the mirror image he gives us a more particular notion of the way the mind works when it perceives. The mind may be "a clear and equal glass, wherein the beams of things should reflect according to their true incidence" or "rather like an enchanted glass, full of superstition and imposture if it be not delivered and reduced." (3:394-95) The former is the ideal for science because it gives a direct account of reality; the latter, while it may do for poetry, in scientific efforts can produce only distorted images of reality, and Bacon uses it forcefully to promulgate the effectiveness of his new proposals for doing natural philosophy. "Certainly they are quite new," he tells James I in the Epistle Dedicatory to the *Novum Organum*, "totally new in their very kind: and yet they are copied from a very ancient model, even the world itself and the nature of things and of the mind," *Works* 1:123 and 4:11. I quote from the nineteenth-century translation, which is misleading yet somehow just. Its word "copy" literally renders Bacon's *descripta*, a word for which "copy" refers to transcribing anything from an original as well as to describing in one of the fine arts, to representing and defining. Bacon is thinking of the mind as essentially

some kind of writer, whose mind is in accurate commerce with the frame of the external world. It is ironically appropriate that the word “copy” became a term for imitation in eighteenth-century critics.

Since the mirror in the Renaissance had typically referred to the mind’s mimesis of reality, it naturally makes us ask what Bacon thinks mimesis is and where Bacon got his notion of it. We are further impelled to ask by the fact that Bacon, in an endeavor to make them do scientifically accurate work, analyzes the misuse of the very means of mimesis—words.

The mirror had been a commonplace figure in Renaissance criticism for the purpose of literature, as we don’t need Hamlet’s speech on holding a mirror up to nature to remind us. If we bring Renaissance critical theory to bear on Bacon’s reference to the mirror, we get some useful results. Renaissance critical theorists, for one thing, were directly concerned with the way the mind functioned to produce poems. Poems for them were one form of imitation produced by the mind; philosophy and history were the two other forms. Especially toward the end of the sixteenth century, the forms of imitation were characterized by Plato’s distinction in *Sophist*, 235–36, between the eikastic and phantastic, between imitations that resemble an original and imitations that depart from it.² Philosophy or history would be eikastic because they represented reality in its “true incidence.” Poetry would be phantastic because the mind is free to rework in imagination the facts of reality to produce what it will. Rather than preferring one form of imitation to another, Bacon follows his critical predecessors in making the use of a form dependent on its purpose and in attempting to purify the forms so that, adulterate, they will not lead to misconceptions. It is curious that no contemporary scholar I have found has commented on this distinction in Bacon’s critical utterances. Only Kuno Fischer in 1904 approached it with his terms *abbilden*, *nachbilden*, and *Trugbildung*.³ As we shall see, the distinction is plain enough in Bacon’s discussion of words. In this communication I will consider the notions of imitation implied in Bacon’s cognitive theory by (1) rehearsing the theory and its statements on imitation and (2) showing how it was handled by a representative and provocative precedent critic, Jacopo Mazzoni, who treats imitation in terms of his encounter with Dante and who gives a critical context to Bacon’s positions. By means of these considerations we will be able to indicate the debt of Bacon’s science to earlier critical thought.

The starting point for Bacon’s cognitive theory has to be his famous division of the mind into three faculties—imagination, reason, and memory—and his assignment of fields of knowledge to them—poetry to the imagination, philosophy to the reason, and history to the memory. In the *De augmentis scientiarum* of 1623, Bacon gives the process from its origins in sense impressions. That the sciences relate to the operations of the faculties (I quote from the nineteenth-century translation)

may be easily seen by observing the commencements of the intellectual process. The sense, which is the door of the intellect, is affected by individuals only. The images of those individuals—that is, the impressions which they make on the sense—fix themselves in the memory, and pass into it in the first instance entire as it were, just as they come. These the human mind proceeds to review and ruminat; and thereupon either simply rehearses them, or makes fanciful imitations of them, or analyzes and classifies them. Wherefore from these three fountains, Memory, Imagination, and Reason, flow these three emanations, History, Poesy, and Philosophy; and there can be no others. For I consider history and experience to be the same thing, as also philosophy and the sciences. (4:292–93)

This passage takes us to the question of eikastic and phantastic imitation because we are forced by Bacon's argument and divisions of knowledge to define his notion of the form in which the fields of knowledge are realized, namely, words. Bacon aids us by defining succinctly the nature of words and by showing their misuse in the forming of his famous idols, with the term "idols" also present in earlier psychological and literary theory. In 1605 he drew on Aristotle's *De interpretatione* by defining words as "the tokens and signs of notions . . ." and "the very notions of the mind . . ." as "the souls of words" (4:24). Aristotle had characterized words as expressions of notions in the mind. For Bacon, similarly, words and matter are functions of mental workings. In the same work, following Christian tradition but probably more specifically Augustine's *De trinitate*, Bacon had associated words with the Holy Spirit and had called them *vehicula scientiae* and in that context had shown that words were destroyed by deceit or untruth (3:29), a theme he pursues in the essay "Of Truth."

Bacon pursues a variation on this theme of untruth in his account of the idols as they appear in words. In this variation, phantastic imitation explicitly appears, and eikastic imitation appears in paraphrase. Words can impose idols of two kinds on the understanding:

They are either names (*nomina*) of things which do not exist (for as there are things left unnamed through lack of observation, so likewise are there names which result from fantastic suppositions *per suppositionem phantasticam* and to which nothing in reality corresponds) or they are names of things which exist, but yet confused and ill defined and hastily and irregularly derived (*abstracta*) from realities. (*Novum organum*, Axiom 60, *Works* 1:171; 4:61–62)

It is plain that the two classes of erroneous words pertain to phantastic imitation. Words naming "things which do not exist" spring from the imagination; confused words naming things which do exist are a function of the reason

acting hastily. Words are the coin of Bacon's "Idols of the Marketplace" and "Idols of the Theatre," and they affect the understanding when they are unverified by the reason. In doing science we dismiss the former and define and verify the latter. Phantasy is excluded from the inductions of science.⁴

Bacon's writings on the mental faculties and on the fields of knowledge they produce contain the points of indebtedness to earlier critics in the issue of imitation. In order to define poetry and carry out practical criticism on particular texts, earlier critics — not all of them, certainly, or consistently — considered the parts and activity of the mind, the forms of knowledge it produced, and imitations as eikastic and phantastic. Although Murray Wright Bundy in 1930 took it almost as a given that Bacon was conversant with earlier critics, and Geoffrey Shepherd in his edition of Sidney's *Apology* and Baxter Hathaway in *Marvels and Commonplaces* have laid out some of the themes, Bacon's relation to them has gone virtually undiscussed.⁵ Certain problems are solved, furthermore, if Bacon's debt is considered. For example, when Bacon locates poetry in relation to history and philosophy, he is disclosing a "source" in literary criticism in that prior literary critics, more than the philosophers usually adduced as influences on Bacon, commit the kind of division Bacon does.⁶ As Bernard Weinberg emphasized in his chapter "The Classification of Poetics among the Sciences," to do criticism, Renaissance critics were at pains to position poetry, as Bacon does, in relation to other forms of knowledge.⁷ Often the effort, again, as with Bacon, was encyclopaedic. Mazzoni and Patrizi, for example, wrote both philosophy and literary criticism.

Basically, these earlier critics also regard understanding the structure of the mind as a precondition of understanding poetry and related sciences. Few of the philosophers considered as sources satisfy this encyclopaedic effort at relating the disciplines. Neither do they satisfy the fact that the three disciplines are seen in relation to human cognitive processes; yet that point is obligatory in the writing of the critic we will consider to establish the tradition and in the writing of many of his colleagues. It is fascinating to see Italian critics define a sequence and division of sciences similar to Bacon's as they develop their philosophies or poetics. I want to suggest that Bacon derives his notion, if not his full treatment, of "idols" partly from cinquecento critics, inasmuch as the term is an earlier term of art, denoting images formed in the imagination and used to construct philosophies, histories, and poems.

The critic chosen to illustrate Bacon's debt is representative of the questions discussed, and he was reasonably well known to his contemporaries. Jacopo Mazzoni da Cesena (1548-1598) was one of the warriors in the so-called "Quarrel over Dante."⁸ An important issue in that quarrel was the nature of Dante's form of imitation. In his *Della difesa della Commedia di Dante*, Mazzoni takes on that issue in terms of the *Commedia* as an imitation of the workings of the imagination. He does so in the context of all the faculties as they are treated not only in the *Della difesa*, but also in his philosophical work *In universam*, a work

frequently concerned with cognitive processes. Mazzoni disputed with Francesco Patrizi da Cherso, whom Bacon mentions in a letter. In published works, Patrizi argued with Mazzoni on the question of imitation as well as citing him on other points.³ Patrizi's published accounts of Mazzoni establish the presumption that Bacon knew of Mazzoni, since he knew Patrizi. I will be working both with Mazzoni's *Della difesa della Commedia di Dante*, which was completed in about 1585 and with his *In universam Platonis, et Aristotelis philosophiam prae-ludia, sive de comparatione Platonis et Aristotelis*, published in Venice in 1597.¹⁰

The place to start with Mazzoni is at the place we started with Bacon, with his account of the mental faculties and their cognate disciplines and with the attendant issue of the classification of poetics among the sciences. The first point to make is really an important reminder: where Bacon defines various sciences so as to study natural philosophy, Mazzoni defines them so that he can study poetry and poetics. We deal with an inverse relationship when we place Bacon's thought next to Mazzoni's.

In the 1597 printing of the *Della difesa*, Mazzoni gives the statement about the faculties on which many of his positions rest. Essentially he endorses a scholastic faculty—psychology. It comprises senses, imagination, memory, intellect, concupiscible and irascible appetites, and will. Each of the faculties has its proper object (sects. 69–70 and 84; pp. 141–47). Both intellect and will are satisfied only by God, but beneath this satisfaction are the partial ones of working with material from the senses (159). That work produces the various sciences, and the material is produced in much the same way that Bacon says it is. Sense impressions are lodged in the memory, whose only function, Mazzoni emphasizes, is to receive those images and store them (145).

Like Bacon, Mazzoni thinks this storehouse of imagery is drawn on by the imagination to make poetry or by the intellect to make philosophy or history. These fields are all forms of imitation. Committed as he is to the marvelous as a distinguishing characteristic of poetry, Mazzoni judges poetry to be superior to the other forms of imitation because it is fiction and not intended to ascertain the truth of something. In the *In universam*, this sequence is confirmed. In several sections, Mazzoni relies on the structure just described.

With these statements we begin to approach Mazzoni's classification because we get a contrast between sciences. As Weinberg showed, Mazzoni explicitly draws on Plato's *Republic* X, where objects are defined as "Ideas (which are contemplated), Works (which are made), and Images (which are made by imitation). Poetics deals with the last of these" (sects 9–10, p. 392).¹¹ Its means are words, its purpose is to give pleasure, but it is an instrument of moral philosophy (which Mazzoni calls the "civil faculty") and which deals with moral problems in the state. For this reason, Mazzoni thinks the *Poetics* of Aristotle is the ninth book of the *Politics* (sect. 67, p. 249).

In effect, poetry is classified as part of moral philosophy, but Mazzoni does not or cannot let matters rest there, and he makes one of his many distinc-

tions. Poetry is part of moral philosophy, but Poetics concerns itself with manipulating images and is subject to the intellect, whose product in this context Mazzoni calls the "rational faculty" (sect. 53, pp. 400 ff.). As Mazzoni pursues Poetry and its purpose, leaving Poetics aside for a time, he distinguishes between kinds of images that create credible fictions in order to give pleasure. The distinction, crucial to Mazzoni's discussion, is drawn from the *Sophist* and is between eikastic and phantastic imitation. The former "represents things which are really found or at least have been"; the latter are "made according to the caprice of the artists" (sect. 16). Mazzoni reinterprets each kind of image so that in poetry it may lose Plato's censure and be a fit instrument of a moral poet (sects. 57-60). Again and again in the *Della difesa*, Mazzoni returns to the contrast between images constructed at will from material in the memory and images faithful to that which is outside of the mind.¹² Indeed, Mazzoni entitles one chapter: "Whether Poetry is Capable of Eikastic Imitation is Disputed; That is, Similitudes, or Whether It seeks Only Phantastic Imitation" (3. Cap. 2. 399 ff.). The test case for him is poetry derived from history.

History is a problem because it corresponds exactly to external reality, or ought to, yet is somehow a subject for poetry. Mazzoni conceives of this problem, as he does the universals in philosophy, in terms of eikastic and phantastic imitation, together with a rhetorical sense of the purpose of these forms of imitation in relation to an audience. He says,

the speeches of history and those of the sciences and of the arts do not contain poetic imitation, named by us above Similitudinaria. To understand this we need to understand that . . . this sort of idol has *per se* no other use than to represent in order to teach and discover the truth of things.

The idols of history do not exploit the full nature of idols, Mazzoni goes on to suggest, as do those of poetry.

We can say, therefore, that the historical and any other thing that is taught within nature (*vera*), although by means of its conceits and from words forms idols, does not at all events form them *qua* idol; that means (as Plato declared in the *Sophist*) the idol insofar as it represents and resembles another thing. (397, my translation)

Mazzoni puts a good face on Plato's distinction and sees in the poetic idol something to be explored for itself. Exploring idols in the context of poetry would justify them for Bacon; exploration would be a play and expression of the will that Bacon could approve of.

Mazzoni, however, is troubled by the case of history because he would like it to be a fit subject for poetry, yet if one plays with history, one falsifies it and no longer has history. Mazzoni is simply unable to accept Bacon's sort of statement that poetry is "feigned history." He has to invent a form whose

matter is accurate in the way history is accurate but that is rendered in a way that excites wonder, something Bacon could not do. Mazzoni concludes that the poet can accomplish this kind of history with an eikastic poetry in which the poet

with greater diligence than the historian ornaments his writing with many lights and many poetic colors in order that the simulacrum he wants to form can be seen better and understood by everyone that reads his poem.
(p.397)

Mazzoni is committed *a priori* to the marvelous and to wonder as the central requisites for poetry, and his apparent conviction that the matter of reality cannot excite wonder will somehow not let him find wonder to be a quality of eikastic forms like history or philosophy. He has both to warp poetry away from its nature as he has defined it and to deny perfect imitation to eikastic forms.

I think we have seen enough in Mazzoni to indicate a Bacon firmly in a literary as well as a philosophical tradition, one that debates eikasia as science and phantasia as poetry and the means of developing the mind to use both as they are appropriate. I want to conclude with the suggestion that Mazzoni is closer to the modern sense of imagination in science than is Bacon with his method of strict induction. Following Paul Ricoeur we can see in Mazzoni more of a dialectic among the modes of discourse — poetry, philosophy, and history — than we can in Bacon. For all of his imaginativeness as a writer, Bacon cannot see how the richness of imagination can be exploited by the intellect's "power of distanciation that opens up the space of speculative thought."¹³ It appears that Mazzoni can.

Cleveland State University

Notes

1. *The Works of Francis Bacon*, ed. James Spedding *et al.* 14 vols. (London, 1857–1859), 3:265. All further citations are to this edition and will appear in the body of my text.

2. On this distinction in sixteenth-century literary theory see Sir Philip Sidney, *An Apology For Poetry*, ed. Geoffrey Shepherd (Edinburgh, 1965), 125 and 202 n. 25; and Baxter Hathaway, *Marvels and Commonplaces* (New York, 1968), 44–45, 70, and 73–75.

3. *Francis Bacon und seine Schule, Geschichte der neuern Philosophie*, vol. 10 (Heidelberg, 1923), 105–7, 109–11, 247–49; and *Franz Baco von Verulam: Die Realphilosophie und ihr Zeitalter* (Leipzig, 1856), 62, translated as *Francis Bacon of Verulam: Realistic Philosophy and its Age* by John Oxenford (London, 1857), 67.

4. On the complicated topic of false and true uses of the imagination see Katherine Park, "Bacon's 'Enchanted Glass,'" *Isis*, 75, no. 277 (June, 1984), 290–302, where Park

displays the Janus-like imagination contemplated by Bacon, a function of imagination expressed in phantastic and eikastic imitation.

5. Murray Wright Bundy, "Bacon's True Opinion of Poetry," *SP*, 27 (1930), 251; Sidney, 28 and 166 n. 3; and Hathaway, 101-5.

6. The complicated matter of the search for Bacon's sources can be dealt with neither in this paper nor in this note. A single example of a typical conclusion will have to stand for the general approach. In "Bacon's 'Enchanted Glass,'" Katherine Park, showing that Galen's scheme of the mind was transmitted by Juan de Huarte's *Examen de ingenios* (Pamplona, 1578; trans. Edward Bellamy, London, 1608), comments, "Substantial internal evidence suggests that Bacon knew Huarte's work and drew heavily on it." In his Chapter VII, "How there may be assigned to everie difference of wit his Science. . .," 102-19, Huarte indeed correlates faculties of mind with fields of knowledge in a way analogous to Bacon's, but Huarte's treatment of memory is very different from Bacon's. Curiously, the closest analogue remains Spenser's in *Faerie Queene*, 2.9. We can mainly assert strong circumstantial connections. Before now, however, no one has elaborated the connections to literary critics.

7. *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance* (Chicago, 1961), 1:1-37.

8. Weinberg, 2, Chapters 16 and 17.

9. See especially Patrizi's *Della poetica* a cura di Danilo Aguzzi Barbagli (Firenze 1969-1971), 2:277-79, 293, 298-300, and 307, which treat imitation.

10. The *Della difesa* was published twice, seven books in Cesena in 1597 and these together with four previously unpublished books in Cesena in 1688.

11. Weinberg, 1:24-26.

12. See, for example, pp. 145, 152-53, 170-73, and 393-94.

13. *The Rule of Metaphor*, trans. Robert Czerny (Toronto, 1984), 313. And see Murray Krieger, "Jacopo Mazzoni, Repository of Diverse Critical Traditions or Source of a New One?" in *Poetic Presence and Illusion* (Baltimore, 1979), 28-38, where Krieger characterizes Mazzoni's theories as anticipations of later, modern, critical concerns, and Robert L. Montgomery's introduction to Jacopo Mazzoni, *On the Defense of the Comedy of Dante: Introduction and Summary* (Tallahassee, 1983), 21-24, where Montgomery carries Krieger's argument into a discussion of Mazzoni's form of didacticism.

“True Philosophy” in the Continental Legal Tradition

Roger T. Simonds

Recent scholarship has drawn attention to the fact that certain Renaissance jurists seem to identify legal science or jurisprudence with “true philosophy,” that they emphasize the self-sufficiency of legal science, and that they even go so far as to suggest that legal science embraces all other disciplines in principle. Such claims are astonishing at first sight, and one contemporary American scholar has ridiculed them as “self-confidence and intellectual imperialism” derived from “an elitism accompanied by a sense of rank that often bordered on the ridiculous.” It was “academic snobbery” that animated the Renaissance jurists. Since their first allegiance was to their own discipline rather than to the republic of letters, “they had their own questions and answers, their own methods and goals, their own language and philosophy. It is no wonder that, like other academic chauvinists, they believed that their philosophy was the true philosophy.”¹

This rather harsh judgment is based on a misunderstanding. When Renaissance jurists spoke of their own discipline in philosophical terms, which in fact they rarely did, it was not because they wanted to defend their academic area against encroachments from philosophers or theologians. It was because they had to explain the references to philosophy and theology in classical legal literature. And it should be no surprise that they had some difficulty understanding those references. Their own ideas about philosophy and theology, after all, were conditioned by the lapse of a thousand years beyond the time of the sources they were studying. On the whole, they were not philosophers or theologians either by training or by instinct. They grappled with those thorny subjects only to the extent that their professional duties required; and when they did so, they had only their legal training to fall back on.

Consider the case of Barthélemy de Chasseneux, whose *Catalog of the Glories of the World* (*Catalogus gloriae mundi*) was published in 1546. Here we find some commentary on the famous first title of Justinian’s Digest. This title begins with a text from Ulpian which compares lawyers with priests, on the ground

that they concern themselves with justice, goodness, equity and "true philosophy." De Chasseneux opens his commentary by saying that theology, jurisprudence and philosophy can best be called liberal arts; yet (he goes on), properly speaking, they are not arts but true sciences (*verae scientiae*); nevertheless (he concludes), the science or profession of law is said to be a liberal art or liberal study (*studium liberale*). In support of this wonderfully elusive position he then cites, without actually quoting them, three texts from Justinian's Code. Next, he mentions that the law (*lex*) is also called a "moral science" (*moralis scientia*) according to the gloss on a text on marriage in the Novels. "And in the whole body of law," he continues, "true theology is found and is taught when the law's precepts agree with those of divinity" (*Et in toto corpore iuris vera theologia invenitur & docetur, cum eius praecepta cum divinis concordant*).² Here he cites the maxims about jurisprudence at the beginning of the Institutes and the Digest. It is noteworthy that de Chasseneux solves the problem of Ulpian's reference to "true philosophy" by simply ignoring it. Moreover, his own proposition is virtually non-committal; it says only that true theology can be learned from the law when the law agrees with true theology.

This is a much weaker position than that of the thirteenth-century Accursian gloss on the same title (D 1,1,10,2 = I 1,1,pr.), which contains Ulpian's definition of jurisprudence: "Jurisprudence is the knowledge of both divine and human affairs, the science of the just and the unjust" (*Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia*). Here the gloss inquires, fastening on the word "knowledge" (*notitia*), whether anyone who wants to become a jurist must read theology. The gloss says no, "for all things are found in the body of the law" (*nam omnis[sic] in corpore iuris inveniuntur*), citing titles three, four and five of the first book of the Code (and the Novels generally without specific reference), which concern the articles of Christian belief and the organization of the Church.³ It did not bother Accursius, apparently, that these provisions dated back to the sixth century and earlier, nor did it occur to him to argue the question on philosophical grounds. We may conclude, then, that the sixteenth-century jurist, de Chasseneux, was much less confident that the Corpus Juris contained all true theology than was the thirteenth-century glossator, Accursius.

In the text at the beginning of the Digest, alluded to earlier, Ulpian first gives a definition of law (*ius*) by the early second-century jurist Celsus, that law is the art of the good and the equitable (*ars boni et aequi*). Then he continues (D 1,1,1,1):

By virtue of this, he calls us priests: for we cultivate justice and profess a knowledge of the good and the equitable, separating the equitable from the inequitable, distinguishing the licit from the illicit, desiring to bring about good deeds not only by the threat of punishments but also by the encouragement of rewards, affecting (if I am not mistaken) the true

philosophy, not a counterfeit (*veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes*).

Were it not for the last phrase, one might easily suppose that Ulpian is saying that lawyers are the custodians of the absolute truth, which would be a brazen usurpation of the domain of philosophy and theology. In that case it would be paradoxical, of course, to add the qualifying clause, "if I am not mistaken." If I really am the custodian of truth, how could I be mistaken? One might dismiss that clause as a rhetorical flourish, a bow in the direction of conventional modesty. But such an interpretation collapses when we come to the final three words ("not affecting a counterfeit"). These words set up an obvious antithesis between "true philosophy" and "counterfeit philosophy," which shows that we must take the word 'true' in the sense of "genuine," "authentic" or "real," not in the sense of "correct," "accurate" or "valid." The "true philosophy" in Ulpian's text is not the philosophy certified to represent reality; it is rather the philosophy which is unfeigned, the philosophy we actually believe. With this interpretation, one can see why the founders of Western legal science claimed to be custodians of "true philosophy." They were talking about philosophy as practised, not philosophy as preached. In the law, one does not deal merely with abstract ethical principles or general rules of interpretation; one has to find specific solutions in particular cases. The way actual cases are resolved reveals that "true" philosophy more reliably than the writings of the philosophers themselves.

The gloss does not quite grasp this point. Fastening upon Ulpian's phrase, "if I am not mistaken" (*nisi fallor*), the gloss says, "In no way am I mistaken: for civil wisdom [*civilis sapientia*] is said to be true philosophy, that is, the love of wisdom," citing a text (D 50, 13, 1, 5) in the Digest. That text, however, merely says that lawyers, unlike philosophers who receive money for tutoring, are not to be treated as merchants; for while it may be honorable for them to receive a fee for their services, it is not honorable for them to demand it. From this the glossator might have inferred that the legal profession is more philosophical than the philosophers themselves are. But he missed the point of Ulpian's dictum. Was it perhaps that a thirteenth-century scholar could hardly imagine why anyone might want to "affect" a philosophy which he did not really believe, while a second-century jurist could very well imagine it? There was a notorious occasion in the year 155 B.C., when the prominent Academic philosopher Carneades gave two public lectures at Rome, the second lecture arguing for the opposite of the position adopted in the first. It was an obvious feature of the classical tradition of rhetoric and oratory that the student was expected to be able to attack propositions which he personally accepted and to defend propositions which he personally rejected. The pedagogical value of having students argue hypothetical positions was certainly well known to the glossators, since mock trials were an important feature of the curriculum

for law students at Bologna; and indeed this mock trial technique was taken over by the scholastic theologians and philosophers and shows itself in the literary form of St. Thomas' *Summa Theologica*, for example.⁴ However, it seems that the glossators themselves did not associate the idea of the mock trial with the idea of arguing philosophical or theological points; such arguments, they might well have assumed, are best left to the professionals.

What is more surprising is that the same attitude persists in certain ways in the Renaissance, when one might have expected it to vanish with the rising awareness of the classical traditions of rhetoric and philosophical dialogue. Two prominent Renaissance jurists, Boniface Amerbach and Andrea Alciati, offer examples of this attitude.

Amerbach was a close friend of Erasmus and, as might be expected, a humanist and connoisseur of classical letters as well as a lawyer. Nevertheless, he found himself on the defensive when the literature and methods of jurisprudence came under attack from certain humanists, led by Valla and Budé. His inaugural lecture at the University of Basel in 1525 is a passionate defense of the traditional role of the glossators and commentators and a counterattack against these latter-day critics, whom he does not name. The critics' complaint, according to Amerbach, was that the glossators and commentators, like Accursius, Bartolus, Baldus, Paolo de Castro and Alessandro da Imola,

in their "infinite" (as they say) commentaries and opinions make the clear things obscure, the lucid shadowy, the plain intricate, the certain dubious, the orderly confused, the equitable iniquitous, all for the hope of a little limelight; and . . . [that] they also run afoul of our Prince Justinian's edict in his law on the enucleation of the ancient jurists [C 1,17,21], in the name of which all of their volumes of precepts should be abolished or rather condemned as falsifications.⁵

Amerbach's defense against these complaints is, first, that new commentaries will always be needed because new situations are always cropping up, which must be interpreted in the light of legal traditions. Although he does not say so, this echoes a well known dictum in Justinian's Constitution *Tanta* (C 1,17,2,18), to the effect that human law is always "running away into indefiniteness" (*semper in infinitum decurrit*) and contains nothing absolutely perpetual, "for nature hastens to produce many new forms" (*multas etenim formas edere natura novas deproperat*). Then, tacitly alluding to Aristotle's discussion of equity in the *Nicomachean Ethics* (5.10), Amerbach says that the commentators do not make new laws but "adapt [the classical laws] like the Lesbian rule to the infinity of facts according to the various circumstances." He admits that there is a variety of opinions among the commentators, but argues that this is more of a help than a hindrance to the student. As for the complaint that Justinian himself forbade interpretations, the reply is that such a prohibition, taken literally, would make jurisprudence impossible.

And why should we say that [interpretation] is denied, when necessity requires it and when Justinian in his rescripts, unless we admitted it, would be stabbing himself with his own point, he who time and again professed that there is no antinomy or contradiction in his volumes, although there are so many texts which, without interpretation, would seem to be repugnancies?⁶

Then Amerbach gives several examples of the techniques of reconciling conflicting texts. He does not, however, call attention to the classical idea that jurisprudence, in its own nature, is a philosophical discipline and that it must therefore be open to rational exploration and discussion among the learned. That he was aware of this idea can hardly be doubted, but his explicit arguments are in terms of the technical and practical uses of the traditional methods. In fact, there is a letter from Amerbach to the philosopher Telesio (August 1531) in which he says that one should look to philosophy (meaning primarily Plato and Aristotle) more than to the legal commentators, like Bartolus and Baldus, for guidance in problems of legal interpretation.⁷

Perhaps Amerbach felt that too much emphasis on the philosophical character of legal thinking would not sit well with his audience. This possibility is suggested in some remarks by Amerbach's friend, the jurist and poet Andrea Alciati, in a speech given at the beginning of Alciati's lectures on civil law at Avignon in 1518. He says:

I come now to Philosophy, which is so intimately connected with this profession that the one can in no way exist without the other. For what is inherent in justice is indeed what true Philosophy is. Therefore the lawgivers themselves are true philosophers. . . . But the ancients were not thinking of those hackneyed altercations about the universe, about matter, about ideas, about causes, about the void, about motion, and other things of that sort whether physical or metaphysical, since they have nothing to do with true wisdom, whether because of their uncertainty or because that alone is true philosophy which makes men upright, honest and uncorrupted: a benefit which derives very little from those debates.⁸

Alciati thus practically reduces "true philosophy" to moral philosophy and asserts that physics and metaphysics have nothing to do with it.⁹ Speculative philosophy, in short, is not true philosophy, both because it is uncertain and because it contributes little to the attainment of the good life. Implicitly, therefore, "true philosophy" is both certain and morally beneficial.

These ideas are quite remote from the remark on "true philosophy" in Justinian's Digest. There, it is neither the certitude nor the salubrity of a philosophy that makes it "true," but rather it is "true" by virtue of its authenticity. Alciati's ideas are still further removed from the classical Greek and Roman philosophers, for whom the distinction between speculative and practical phi-

losophy was never so sharp. For Socrates and Plato, the good life was the examined life, and there was no way to obtain knowledge of the good other than the way of philosophical speculation. For Aristotle, the categories of speculative description and explanation were the same as the categories of practical judgment; the difference between the speculative and the practical was only the difference between principles as objects of inquiry and principles as premises for reasoning. Some of the Sophists, to be sure, regarded practical principles as mere conventions and thus divorced from any speculative basis; however, this was not to give them any new basis of their own. In the Renaissance, practical principles are considered to be independent of speculative ones and even, according to some writers, superior to them. Pietro Pomponazzi, for example, rejects Aristotle's idea that the essential attribute of man is his speculative intelligence; for he thinks that intelligence is the property only of a few, while moral virtue can belong to anyone. Therefore, he reasons, Aristotle was wrong to make intellectual virtue superior to moral virtue; he had it backwards.¹⁰

Pomponazzi's reversal of the standpoint of classical moral philosophy should not be surprising, because it was implicit in Christian doctrine from the beginning. St. Paul says (Colossians 2:8), "Beware lest any man spoil you through philosophy and vain deceit, after the tradition of men, after the rudiments of the world, and not after Christ." This statement was interpreted by some of the Church Fathers, with the notable exceptions of Origen and Augustine, as a blanket condemnation of philosophy;¹¹ and indeed the letters of Paul are full of disapproval of what he calls "the wisdom of the world." The early Church Fathers tended to blame Greek philosophy for the spread of Gnosticism and the various heretical movements, while at the same time they freely borrowed from Greek philosophy much of the terminology and even some of the substance of their own theology.¹² The revival of interest in classical philosophy during the Renaissance, therefore, when culture and learning were still dominated by theology and religious tradition, could not lead immediately to a revival of systematic speculative philosophy as such. Its tendency was, rather, to redeem the classical writers by reading Christian values into their works, as one sees clearly in Erasmus' colloquy, "A Godly Feast," where Socrates is canonized by one of the speakers. When at length speculative philosophy revived, as it did under the name of science or "natural philosophy," the unfortunate divorce of practical from speculative reason persisted in most of the newly proposed philosophical systems, and indeed it persists in modern philosophy to the present day.

The effects of this pseudo-logical dualism are many. In modern philosophy it has not only separated moral concepts from their roots in logic, semantics and metaphysics, but it has also isolated philosophical thinking generally from one of its main sources of information and insight, namely, legal experience and legal literature. After Francis Bacon, who was professionally trained as

a lawyer, knowledge of legal theory and legal literature declined sharply among the modern European philosophers, to the point that today such knowledge is not even reckoned to be an important part of the intellectual equipment of the ordinary well-educated person. The consequence is that many discussions in classical legal literature on important questions of continuing interest to modern philosophers, questions concerning metaphysics, epistemology and hermeneutics, are now largely unknown to those who could most benefit from them.

I have argued here that the phrase 'true philosophy' in Ulpian's famous remark on lawyers refers to the authenticity, not the validity, of the philosophy represented in legal practice. I have not attempted to describe what that philosophy was. But in the Renaissance, I have suggested, the "true" philosophy would naturally be identified as the orthodox teachings of the Church Universal, and this would create puzzlement as to why classical lawyers appointed themselves guardians of this orthodoxy. Some Renaissance theorists, like Amerbach, studiously avoid the problem by concentrating on technicalities. Others, like Alciati, solve it by interpreting 'true philosophy' as moral philosophy, dismissing the speculative side of philosophy as irrelevant or inferior, an attitude most likely derived from that of the Church Fathers.

The American University

Notes

1. Donald R. Kelley, "Vera Philosophia: The Philosophical Significance of Renaissance Jurisprudence," *Journal of the History of Philosophy* 14 (1976): 269.

2. D. Bartholomaei Chassanaei Burgundii, *Catalogus gloriae mundi* (Lyons, 1546), fol. 187r.

3. *Corpus iuris civilis* (Venice, 1592): D 1,1,10,2 gl. *notitia*.

4. Hermann Kantorowicz, *Studies in the Glossators of the Roman Law* (Cambridge: At the University Press, 1938), p. 82.

5. Alfred Hartmann, *Die Amerbachkorrespondenz* (Basel: Verlag der Universitätsbibliothek, 1942-1958), 3:555. Translation is mine.

6. *Ibid.*, 558. Translation is mine.

7. *Ibid.*, 4:67.

8. Andrea Alciati, "Oratio in laudem iuris civilis, principio studii habita, cum Avenione profiteretur," *Reliqua . . . opera* (Lyons, 1548), cols. 67-68. Translation is mine.

9. Kelley, "Vera Philosophia," p. 268, notes a general tendency among Renaissance writers to this effect.

10. Pietro Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae*, ed. G. Morra (Bologna: Nanni & Fiammenghi, 1954), chap. 14. Translated in Cassirer, E., P. O. Kristeller, and J. H. Randall, Jr., eds., *The Renaissance Philosophy of Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1948), pp. 353-63.

11. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I: *Faith, Trinity, Incarnation* (Cambridge: Harvard University Press, 1956), p. 99 ff.
12. *Ibid.*, p. 559 ff.

Index

This index is generally limited to proper names of individuals ancient, medieval, early modern, who figure in some substantive way in the various papers. Several disparate categories of names have been omitted—the names of mythological or biblical figures or of characters or of modern historians or critics. So have most of the names mentioned in passing or cited in footnotes. Within these limits, we have tended to be inclusive rather than exclusive. The forms used in the index have been largely but not entirely anglicized; those arguably subject to alternative renderings (Vergil/Virgil) have been defined by the coordinating editor. It should not tax any reader's imagination to guess at the complexities involved in synthesizing the index information provided by many authors, several editors, and several assistants.

- Abad, Diego José 617-23;
— *De Deo, Deoque Homine Heroica*
619-22
- Accademia degli Infiammati 244
- Accursius 676
- Adrian VI (Pope) 51-53
- Aegidius Romanus 523
- Aemilius Lepidus, Marcus 55, 56, 58,
59
- Aesop 543
- Agricola, R. 8, 189, 201
- Alamanni, Cosmas 579f.
- Albergati, Nicolo 470
- Alberich v. Monte Cassino 505
- Albericus dux 119
- Albert of Bavaria 171, 173
- Alberti, Leon Battista 471, 587, 590,
592, 593
- Albertus Magnus 181, 182, 184, 187
- Albrecht v. Eyb 11
- Albrecht, P. 307
- Alciati, Andrea 141, 193-200, 316,
329, 678, 679, 681;
- "Oratio in laudem iuris civilis" 679;
— *Emblemata* 316
- Alcuin 262, 268
- Aldana, F. 383
- Aleander, G. 138f.
- Alegambe, Ph. 385
- Alegre, Francisco Javier 617, 619
- Alesius, Nicolaus 275
- Alessandro da Imola 678
- Alexander de Villa Dei 516, 517, 519
- Alexander the Great 35, 487
- Alstedt, J. H. 425
- Alt, G. 10, 11
- Amerbach, Basil 193, 194, 196
- Amerbach, Boniface 193-200, 678, 679
- Amerbach, Bruno 193, 194
- Amerinus, Johannes Laurentius 275
- Amyot, J. 481, 482
- Aneau, Barthelemy 316, 329;
— *Picta Poesis* 316
- Antolin, G. 28
- Antony, Marc 301
- Apuleius 9, 34

- Aquinas, St. Thomas 400, 469f., 576,
 578, 579, 589, 637, 659-61, 678
 Arator 403-6, 416
 Ariosto, L. 129, 423, 488
 Aristippos 486
 Aristophanes 3, 290, 533, 534, 538,
 539
 Aristotle 37, 65, 81, 114, 128, 181,
 182, 184, 187, 189, 223, 226, 230,
 252, 347, 403, 407, 414, 415, 422,
 434, 459, 522, 523, 525, 541-44,
 546-49, 559, 564, 574-76, 578,
 584, 629, 655, 669, 678-80;
 — *Ethics* 556, 557
 Arnauld, Antoine 438, 453, 461
 Arriaga, Rodericus 579
 Arrighi, Lodovico degli, da Vicenza
 431
 Ascham, Roger 660
 Asconius 656
 Asnethe 261, 262, 265
 Augustine, St. 34, 104, 292, 315,
 321, 585, 588, 589, 637, 669, 680
 Augustus Caesar 74, 301, 377
 Aurelius C. 201
 Aurelius, Julianus 101
 Ausonius 71
 Avantius, Hieronymus 47, 52, 138
 Averroes 637
 Avianus, J. 156
 Avicenna 635, 636, 638-40;
 — *Philosophia prima*, 640

 Backer, Aloys de 579
 Bacon, Francis 667, 680;
 — *Advancement of Learning* 667;
 — *De augmentis scientiarum* 668, 669;
 — *Novum organum* 667, 669
 Bacon, Roger 216
 Badius Ascensius 139, 141
 Baebler, J. J. 518
 Baif, Jean-Antoine de 64
 Baif, Lazare 440, 450
 Balbo, Scipio 432
 Balde, J. 119, 125, 154, 384-86, 389,
 390
 Baldus 678, 679
 Bandini, Domenico 138
 Bandinius, A. M. 28
 Barbaro, Ermolao 556
 Barbe, l'lle 140, 144
 Barclay, Alexander 376, 382
 Barclays, J. 385
 Barizza, Gasparino 523, 524
 Barlandus, A. 202, 203
 Barth, Caspar von 26, 389
 Barthius, C. 445, 448, 450-52;
 — *Adversaria* 450f.
 Bartolini, M. 34
 Bartolini, R. 34-43, 171-80
 Bartolus of Sassoferrato 678, 679
 Batmanson, J. 511
 Baumgartner, A. 384
 Bebel, H. 195
 Becanus, G. 154
 Bede 262, 268
 Bellay, Joachim du 64
 Belleau, Rémy 64
 Bembo, P. 422
 Bentivoglio, H. 129
 Berchorius, P. 121, 122
 Bernhardt, G. 297
 Bernard, St. 278
 Béroalde de Verville 8, 417
 Beroaldo, F. 141, 144
 Berti, Gasparre 577
 Bertulphus, Hilarius 432
 Berzsenyi, D. 158
 Beza, Theodore 141, 353-63, 649;
 — *Psalmorum Davidis . . . libri* 355-58;
 — *Poems* 358-60
 Bezzola, G. 30
 Bidez, Joseph 27, 29-31
 Bindseil, H. E. 514, 518, 519, 538
 Biondo, F. 11, 201
 Bione, C. 213
 Birck, Sixt 534
 Biró, I. 159
 Bisselius, J. 383-93
 Bitaud, Jean 226
 Blainville 339, 342, 343, 350
 Blauers, The 659
 Blotius, H. 482
 Blumenberg, Hans 275
 Boccaccio, Giovanni 28, 104, 105,
 121, 122, 138, 142, 377, 409, 411
 Boccaferrea, Ludovicus 515
 Bodin, J. 201, 203
 Boeckh, A. 212
 Boethius 71, 141, 266, 359, 522
 Boleyn, Anne 369
 Bonade, François 71, 354

- Bonaventure, St. 278
 Bonomus, P. 41
 Bonvesin de la Riva 11
 Bornemann, U. 205
 Boscovich, R. 155
 Boussard, Jacques 28
 Bovelles, Charles de 441, 443-45
 Brahe, Tycho 223, 272
 Bramhall, John 236-38
 Brant, S. 182-84, 186
 Breccia, A. E. 213
 Brenz, J. 648
 Bric, G. de 512
 Brucioli, A. 649
 Bruckner, J. 655
 Brueghel, Pieter (The Elder) 546
 Bruni, L. 11, 41, 339, 585
 Bruno, G. 247, 423
 Bucer, Martin 166, 354
 Buchanan, George 63, 64, 71-79,
 140, 163, 166-68, 354, 366;
 - *Baptistes* 163-67, 169;
 - *Jephthes* 163, 166-69;
 - *Psalm Paraphrases* 72-77;
 - *Iphigenia* 163, 167;
 - letters 163, 166
 Budé, Guillaume 36, 81, 124, 141,
 143, 440, 442, 453, 491-501, 511,
 641, 642, 645, 648, 649, 659, 678;
 - *De philologia*, 491-501
 Bugenhagen, J. 512
 Bullinger, H. 72, 648
 Burckhardt, J. 592
 Buschius, H. 95

 Caesar 11, 216, 289, 291, 294, 299,
 377, 535-37
 Cajetan, Th. 648
 Calpurnius Siculus, C. 270, 273, 377
 Calvin, Jean 353
 Calvus, F. 195-97
 Camerarius, Joachim 293, 315, 316,
 329
 Camoeno, F. 37
 Campbell, Lorne 471
 Campbell, W. E. 397, 400
 Campensis, J. 354, 356
 Campoy, José Rafael 617
 Cantiunacula, C. 195, 199
 Cantu, C. 383
 Carneades 655, 677

 Caro, A. 482
 Cartari, Vincenzo 100-104
 Castello, S. 649
 Castiglione, Baldassare 299-305
 Castiglione, Ippolita 299-305
 Castilio 77
 Catharinus, A. 568
 Cato 318, 415
 Cats, Jacob 262, 268
 Catullus 45-53, 73, 143, 159, 387
 Caxton, William 525
 Cazrée, Pierre 228
 Céard, Jean 64
 Celsus 676
 Celtis, Conrad 7-15, 34, 39, 95,
 185-89, 524
 Cervantes 376
 Ceva, Th. 154
 Charlemagne 12, 144, 289, 377
 Charles I 108, 233, 239
 Charles III, 340, 348, 349, 617
 Charles V 34, 35, 55, 145-51, 199
 Charpin (Charpinus), Etienne 140
 Charron, P. 581, 599, 602
 Chasseneux (Chassaneius), Barthé-
 lemy de 675, 676, 681;
 - *Catalogus gloriae mundi* 676
 Chaucer, Geoffrey 396
 Cheke, Sir John 660
 Chrestien, Florent 354
 Christian III (King of Denmark) 270,
 271
 Christian IV (King of Denmark) 273
 Christiani, Ludwig 375
 Christoph, Duke of Wurtemberg 199
 Chrysostomus Neapolitanus 205
 Chytraeus, N. 436
 Cicero 19, 34, 35, 39, 59, 60, 65, 81,
 87, 91-93, 99, 108-11, 113, 114,
 121, 122, 137, 141f., 216, 237,
 280, 289, 291, 299, 414, 415, 459,
 477, 507, 521-30, 535-37, 583,
 585, 588, 589, 654-56;
 - *Orator* 110;
 - *De oratore* 111, 113
 Clare, Etienne de 226
 Clarence 168
 Claudian 4, 339
 Clavijero, Francisco Javier 617, 619
 Clavius, Christophorus 577, 580
 Cleopatra 299, 301

- Cleves, Duchy of 140
 Coccio, A. de 482
 Cochlaeus, J. 12, 95, 511
 Colacius, Matteus 523
 Colet, John 396
 Colonna, Crisostomo 555, 558
 Colonna, Prospero 555, 556
 Colottius, Angelus 48, 53
 Columella 108, 406
 Combe, Thomas 317, 329;
 — *Theater of Fine Devices* 313
 Comenius, J. A. 216, 453
 Comes, N. 141
 Compton Carleton, Thomas 579
 Condillac 619
 Conradi, N. 157
 Conradi, Th. v. Philymnus, Th.
 Conti, Natale 100-102, 104-5
 Contile, Luca 248, 249, 258
Convivium religiosum 278
 Copernicus, Nicholas 221, 223, 232,
 578
 Cordus, E. 307-13
 Cornaeus, Melchior 573-80
 Corneille 267
 Cospus 36
 Coster, F. 386
 Costers, L. J. 205
 Cowley, Abraham 436
 Coxe, H. O. 29
 Cranevelt, F. 511
 Craster, H. 29
 Cratander, Andreas 195, 196
 Crecelius, Wilhelm 28
 Crespin, Jean 355
 Croke, Richard 95, 139, 143
 Crusius, M. 481-90
 Cujas, Jacques 63, 140
 Cumont, Franz 27, 29-31
 Curio, C. S. 482
 Cuspianus, I. 39
 Cyprian, St. 660
 Cyriaco of Ancona 119, 123, 124

 Dalberg, J. v. 8
 Damascene, John 17-23;
 — *De duabus Christi voluntatibus* 17, 18,
 20-23;
 — *Opera* 17, 23
 Danhauser, P. 9
 Dante 137, 421, 422, 477, 589, 668

 Dantiscus, I. 145-51
 de Corte 342
 Decembrio, P. C. 11, 479
 Defoe, Daniel 348
 Dejob, Charles 63, 65, 66
 Della Croce, A. 482
 Delminio, Giulio Camillo 255
 Demosthenes 486
 Descartes, R. 216, 226-28, 347, 619,
 636-38
 Deslions, A. 390
 Despauterius 436, 517
 Dexicreon 101
 Diaz de Gamarra, Juan Benito 618
 Dilher, J. M. 392
 Dilthey, W. 581
 Diodorus Siculus 141
 Diogenes Laertius 654
 Dolce, L. 482
 Dollenkopf, K. 126
 Domenichelli, Francesco 425
 Donatus 25, 141, 143, 516, 517, 532
 Dorp, M. 205, 505, 512, 563, 564,
 641, 643
 Dorsch, Johann Georg 579
 Dousa, J. 203-8
 Doyle-Davidson, W. A. G. 398, 400
 Droop, F. 367
 Droste-Hülshoff, A. v. 383, 384
 Dryden, John 543
 Dudyycz, André 355
 Duhrs, B. 386
 Dujon, François 107
 Duns Scotus 575, 639, 640
 Dürer, A. 15, 188
 Dury, John 236

 E. K. 376
 Eck, J. 564
 Einhard 11
 Elschenbroich, A. 293
 Elyot, Thomas 396
 Empedocles 403, 412, 414-16
 Engelhardt, G. 390
 Ennius 175
 Enrique de Villena 522
 Epicurus 229, 404, 655
 Erasmus 36, 55, 56, 92, 94, 95, 101,
 124, 138f., 141, 163, 167, 193,
 194, 196, 198-201, 277-87, 290,
 293, 295, 311, 312, 396, 400, 432,

- 469f., 503-12, 563, 564, 641-49,
656, 659, 661-66, 678, 680;
- *Colloquies* 659;
- *Enchiridion* 277, 278, 280;
- *Encomium Moriae* 258, 277-86;
- *Precatio dominica* 663-65
Eratosthenes 100
Erlinghagen, K. 386
Ermenrich 137
Este, Ippolito d' 64
Estienne, Henri 354, 437, 440, 441,
444, 451, 452, 457
Euripides, 657;
- *Alcestis* 163, 164
Eusibius 655
Eyb, Albertus de 524, 527
Eyck, Jan van 470f.
- Fabian, B. 410, 419
Fabri, Manuel 617, 618
Falcone, Domizio 300
Faludi, F. 154
Fazio, Bartolommeo 471
Feijoo, Benito Jerónimo 619, 620,
623
Ferdinand VI 340, 349
Ferdinand (brother of Charles V) 55,
56
Ferdinand of Calabria 556
Ferdinand of Fürstenberg 384
Ferdinand the Catholic 553
Ferrarius, Julius Aemilius 138
Feyens, Thomas 228, 229, 231
Fiala, J. 155
Fichet, Guillaume 525
Ficino, Marsilio 8, 119, 244, 254
Filelfo, F. 129
Filetico (Phileticas), Martino 380
Firdousi 261, 268
Fischer, Kuno 668
Fisher, J. 365
Fisher, R. 507, 509-11
Fleming, P. 389
Fletcher, John E. 580
Fliscus, Stephanus 524
Foley, B. 365, 366
Foligno, N. da 591
Fonteius, Marcus 57, 58
Foster, Jeffrey 65
Fox, Alistair 395, 400
Fracastoro, G. 409, 413-16, 419, 422,
434, 435
Fraccus, N. 436
Francis I, King 99, 146, 198, 491-500
Francis of Assisi, St. 285
Franklin, Benjamin 427, 432
Frederick II (King of Denmark) 270,
273
Frederick III 8, 12, 186
Frederick Barbarossa 178
Frederick Henry, Prince 267
Frederick the Wise 8, 310
Frischlin, J. 295
Frischlin, N. 124, 289-97, 482,
531-39;
- *Susanna* 535;
- *Julius Redivivus* 536, 537
Frith, J. 512
Froben, Johannes 193, 195, 197, 507,
641, 642, 646
Fuchs, Hans Christoph 354
Fulgentius 121, 137
Fuscus, P. 49
- Gagnay, J. 72, 354
Gaier, U. 127
Galateo, Antonio De Ferrariis 551-53,
555-59;
- *De educatione* 551;
- *De nobilitate* 553;
- *De situ Japygiae* 551
Galileo 221-31, 577, 578, 580
Gass, W. 172
Gassendi, P. 221-31, 619, 626
Gaultier, Joseph 227
Geldenhauer, G.: *See* Noviomagus
Gellius, Aulus 101, 141, 412, 656,
657
Georg Friedrich v. Brandenburg-
Ansbach 129
Georg d. Reiche v. Bayern-Landshut
171
George of Trebizond 523, 525
Gerardus de Haderwijk 181
Gercke, A. 213
Gerló, H. W. 469f.
Gessler, Heinrich 523
Ghiperti 261
Gil, Alexander, *Parerga* 236
Gilbert, William 226;
- *De magnetē* 236
Giles, Peter 92-94

- Gillis, Pierre 469f., 641
 Giraldi, Lilio Gregorio 100-103, 105, 121
 Girardinus, Bartholomaeus 138, 142
 Glareanus, H. L. 650
 Goclenius, K. 511
 Goethe 212, 261, 411
 Gold, H. 511
 Goldast, M. 37
 Goldsmith, Oliver 426
 Gonell, William 659, 661
 Gonzaga A. 386
 Gonzaga, Elisabetta 300, 302, 649
 Goritz, Johann, Cardinal 300
 Goudin, A. 580
 Gracián y Morales, B. 594
 Grant, Edward 580
 Grauius, Henricus 18-21
 Grévin, Jacques 64
 Grieninger, J. 9
 Grocyn 95
 Grönbech, V. 584
 Grosseteste, Robert 18, 19, 21-23;
 — transl., *De duabus Christi voluntatibus*
 (Damascene) 17, 18
 Grotius, Hugo 263-68
 Grynaeus, J. J. 482
 Gryphius, Ch. 385
 Gryphius, S. 140, 141, 199
 Guarini, Guarino 515
 Guarino Veronese 8, 583
 Guarinus, A. 47, 49, 52
 Guericke, Otto von 217, 577
 Guicciardini, F. 582, 593, 594
 Guidotto da Bologna 522
 Gunther v. Pairis 9, 178
 Guthmüller, B. 120, 121

 Haffter, H. 37
 Halápy, K. 155, 156
 Hall, Bishop Joseph 376, 382
 Hammer, W. 95
 Hannulik, J. K. 157, 158
 Hartmann, Alfred 193, 681
 Has, K. 12, 15
 Hastings, Francis 356
 Hastings, Henry 356
 Heidelberg Passion 262
 Heinsius, Daniel 143, 322, 330,
 541-49;
 — *Emblemata amatoria* 322

 Heliodorus 481-90
 Helmholtz, H. 217
 Henke, H. Ph. 157
 Henrietta Maria 239
 Henry VII 38
 Henry VIII 365, 369, 504, 505
 Herbenus, M. 201
 Hermannus Allemanus 523
 Hermes Trismegistus 243
 Hervet, Gentien 662, 666
 Herwagen, J. 195, 199
 Hesiod 11, 34, 37, 38, 82, 403, 405,
 406, 416, 488
 Hess, G. 127
 Hesus, Eobanus 12, 71, 72, 289,
 312, 354, 375-82, 536
 Hill, H. C. 384
 Hillen, Michael (Antwerp publisher)
 56
 Hobbes, Th. 216
 Hoffman, Friedrich, *Fundamenta medic-
 inae rationalis systematicae* 347
 Holbein, Hans 195
 Holtzwardt, Mathias 317, 329;
 — *Emblematum Tyrocinia* 317, 318
 Hölzl, B. 35
 Homer 34, 35, 37, 38, 76, 82, 108,
 121, 141, 174, 206, 239, 277, 303,
 320, 429, 435, 483
 Hopper, Marcus 18, 19
 Horace 3, 4, 8, 35, 38, 71, 108, 112,
 113, 125, 128, 129, 137, 141f.,
 157-59, 185, 234, 235, 238, 301,
 318, 359, 412-14, 483, 484, 507,
 532;
 — *Art of Poet* 112, 236, 238;
 — *Odes* 73-78, 234, 235;
 — *Satires* 237, 238
 Hortensius, L. 202, 203
 Hosschius, S. 154, 390
 Howard, Thomas, of Arundel 107,
 108
 Hrotsvita of Gandersheim 9, 292
 Hugo, Herman 322
 Hummelberger, M. 138f., 141, 143
 Hurtadus de Mendoza, P. 574, 579
 Hyrde, Richard 659, 661, 662, 666

 Ignatius Loyola 387-89
 Innocent III 586
 Irenicus, F. 12

- Iriarte, Juan de 339-51;
 — *De matriti sordibus* 339-51
 Isengrin, M. 195, 199
 Isidore of Seville 262, 268
 Isocrates 56, 139, 524
- Jacopone da Todi 383
 Jäger, G. 213
 Jahnke, Richard 26, 29, 30
 James I (England) 321, 667;
 — *Basilikon Doron* 321
 James VI 166, 355
 Jamot, Frédéric 354
 Janell, W. 293
 Jantz, H. 384
 Jaquemont, Jean 357
 Jenny, Beat Rudolph 199
 Jerome, 72, 78, 79, 129, 130, 159,
 201, 262, 268, 286, 353, 470, 555,
 644
 Jersinus, Janus Dionysius 275, 517,
 519
 Joachimsen, P. 174
 Jodelle, Etienne 64
 Johanna, Mother 84, 86
 Johannes Secundus 205, 389
 John of Salisbury 137
 John of Saxony 311
 John of Jandhun 11
 John the Baptist 164
 Johnson, Samuel 543
 Jonson, Ben 100
 Jordanes 35
 Joseph II 158
 Josephus, Flavius 263, 268
 Joubert, J. 582
 Juliana, St. 167
 Julius II (Pope) 299, 430, 432, 552,
 553
 Junius, Franciscus 107-15;
 — *De pictura ueterum*, 107-15
 Junius, H. 203-7
 Junkmann, W. 383
 Justinian 675, 676, 678, 679
 Juvenal 4, 55, 65, 127, 129, 376, 507,
 656
- Kant, I. 411
 Katherine, St. 167
 Kempis, Thomas à 284
 Kepler, Johannes 226, 230
- Kircher, Athanasius 580
 Klotz, Alfred 26, 28, 30, 31
 Kochánowski, Jan 425, 431
 Koelhoff, Johann 525
 Kohlmann, Philipp 26-32
 Koricsányi, M. 156
 Kostka, S. 386
 Kratz, W. 384, 385
 Kraus, A. 384
 Krause, Carl 375, 376, 382
 Kwiatkiewicz, J. 146
- La Fontaine, Jean de 156, 543
 La Rochefoucauld, F. 594
 Labbe, P. Philippe, S. J. 436-67;
 — *Etymologies des mots français* 437,
 439, 441, 445, 448-51, 457
 Lactantius, Caecilius 25
 Laetus, Erasmus Michaelius 269-71
 Lambin, Denis 63
 Lamius, J. 28
 Lancelot, Claude 437-39, 443, 445,
 453, 455-58, 461
 Landino, Cristoforo 244
 Landivar, Rafael 617
 Lang, M. 34-37
 Laodamia 302
 Latomus 166
 Lázár, J. 158
 Le Maistre, Isaac 437-39, 443, 445,
 446, 458
 Le Preux, François 358
 Le Preux, Jean 358
 Lebeau 263, 268
 Lebègue, Raymond 64
 Lechner 386
 Lee, Edward 312, 395
 Lee, Joyce (Leygh, Joyeuce) 395
 Lefèvre d'Étaples, J. 17, 18, 20,
 138f., 643;
 — *De fide orthodoxa* 17-21
 Leibniz 216, 451, 619, 625-34,
 636-40
 Leo X (Pope) 50-52, 277, 300, 301,
 425, 430, 436, 552, 553
 Leo XIII (Pope) 215
 Lessing, G. E. 307
 Licurgus 622, 623
 Ligerinus: *See* Gunther v. Pairis
 Lily, William 436, 514
 Linacre, Thomas 141, 518

- Lindenberg, F. 26
 Lipsius, Justus 63, 65, 204
 Livy 34, 35, 99, 185, 341, 342, 344,
 656
 Locher, Jakob 524, 527
 Locke, John 609–16;
 — *De tolerantia* 612–13, 613, 615
 Longinus 65
 Loschi, A. 591
 Lotichius, P. 160
 Louis XIV, King 439, 440, 458, 459
 Lucan 301, 411, 429
 Lucian 91, 92, 104, 139, 199, 400,
 505, 512, 592
 Lucretius 164, 404, 406, 410–13,
 415–17, 420, 421, 436
 Luke (Evangelist) 329
 Luther, Martin 95, 128, 269, 285,
 294, 310, 563–72
 Lycotas 301, 302
 Lysias 486

 Machiavelli, N. 581, 592, 593
 Macrin 72, 77
 Macrobius 101, 141, 435
 Macropedius 261
 Maecenas 35, 77, 159
 Mago Carthaginiensis 415
 Maier, M. 124
 Maignan, Emmanuel 580
 Majansius, G. 55
 Makó, P. 154
 Malebranche 636
 Mancinelli, A. 524
 Manetti, G. 586, 587
 Manilius 141, 185, 406, 420
 Mann, Thomas 261, 262
 Mannich, Johann 322, 329, 330;
 — *Sacra emblemata* 329
 Mantuanus, Baptista 375–82
 Manutius, Aldus 8, 515, 519, 523
 Manutius, Paulus 63
 Margaret, St. 167
 Maria of Portugal 555
 Marino, G. B. 425
 Marot, Clément 353
 Martens, D. 641
 Martial 156
 Martianus Capella 121
 Masen, J. 385
 Masures, Louis des 357

 Mathieu-Castellani, Gisèle 64
 Matunowiczówna, L. 213
 Maturanzio, F. 30, 34
 Maximilian I 33, 34, 36, 39, 171–80,
 182, 183, 385
 Mazzoni, J. 668;
 — *Difesa della Commedia di Dante* 672,
 673
 Meander 95, 96
 Medici, C. de' 590
 Mela, P. 11
 Melanchthon, Philip 72, 189, 269–71,
 290, 293, 514–18, 533, 534;
 — *Grammatica Latina* 514–17
 Melinus, Petrus 45, 46
 Mellanges, Simon 141, 142
 Menander 533
 Mersenne, Marvin 227, 231
 Merula, Giorgio 138f., 142f.
 Metsys, Q. 469f.
 Meyer, W. 3
 Micyllus, J. 72, 514
 Mikes, A. 159
 Miltiades 238
 Milton, John 166, 233, 236–39, 301,
 377, 547, 549
 Mindenus, J. 202
 Minuziano, M. 197
 Modoinus 377
 Moesch, L. 155
 Molière 146
 Molinet, Jean 524
 Möller, H. 356
 Mombritus, B. 25
 Montaigne, Michel de 63, 64, 140,
 581, 582, 588, 594
 Montano, Benito Arias 354
 Montanus, P. 417
 Montjoy 507, 511
 Montlyard, Jean de 102
 Moravus, A. 188
 More, A. 508
 More, Crescae 396
 More, St. Thomas 55, 91f., 277, 286,
 365–74, 395–400, 469f., 503–12,
 563–72, 641–43, 646, 647, 649,
 656, 659, 660, 661, 663;
 — *Utopia* 91f., 286
 Morel 163
 Morellus, D. 503
 Morin, Jean-Baptiste 227, 228, 231

- Morton, John Cardinal 93, 94
 Moschus 301
 Moses Maimonides 264, 635
 Müller, I. V. 213
 Münzer, H. 14
 Mûret, Marc-Antoine de 63-69
 Musius 72
 Muthsam, F. X. 154
 Mutianus, C. 143, 312
 Mylius, Hermann 233-39
 Mythographi Vaticani 121
- Naogeorgius, Th. 127-36
 Navagero, A. 383, 413, 415, 416
 Navarro, Bernabé 622, 623
 Neckam, A. 119, 121
 Németi, P. 159
 Nepos 656
 Nero 377
 Neuhausen, K. A. 117-26
 Newton, Isaac 224, 619, 630, 633
 Nicander 404, 416
 Nicholas of Bibera 11
 Nicholas of Cusa 9
 Nicholas of Lyra 182
 Nietzsche, F. 582
 Nivenius, J. 202
 Nonius 656
 Noreña, C. G. 655
 Noviomagus, G. 201, 203, 204
 Numerianus 102
 Numicius 125
 Nützel, G. 10
- Octavian 39
 Ohly, F. 33, 188
 Oliverus, W. 183, 184
 Oporino, J. 127
 Oppianus 406
 Opsopoeus, V. 481, 484
 Oresme, N. 224
 Origen 262, 268, 278, 680
 Osiander, Andreas 221, 230
 Otto the Great 309
 Ovid 31, 35, 37, 78, 84, 99, 121,
 122, 137f., 141f., 153-56, 159, 207,
 227, 301-3, 387-90, 412, 436, 507
 Owen, J. 154, 156
 Oxenstierna, Axel 267
- Pachymeres, G. 486
 Paganinis, Jacobus de 25
 Pagnini, Santes 354
 Paintner, M. 153
 Palearius, A. 436
 Palingenius, M. 419, 422
 Parmenides 638, 640
 Parr, Catharine 659
 Parrhasius, Ianus 48, 53
 Parthenius, Antonius 49, 53
 Pascal, Blaise 580, 597-608;
 — *Pensées* 597-99
 Pasor, Georges 448-50, 453;
 — *Etyma nominum propriorum* . . .
 448-49
 Patrizi, Francesco da Cherso 243-59,
 670;
 — *Della Poetica* 243, 253-57;
 — *Dialoghi della Historia* 245-47;
 — *Dialoghi della Retorica* 245, 246,
 248-53;
 — *Discorso della diveristà de' furori poetici*
 244;
 — *Discussiones peripateticæ* 252, 254;
 — *Lettura sopra . . . Petrarca* 245
 Paul the Deacon 656
 Paul, St. 85, 129, 278, 283, 285, 398,
 399, 645, 680
 Peacham, Henry 321, 322, 330;
 — *Minerva Britannia* 321, 322
 Péczely, J. 159
 Peiresc, Nicolas-Claude Fabri de 226,
 231
 Pererius, Benedictus 579
 Pérez Marchand, Monelisa 619, 623
 Périon, Joachim 18-21, 23, 437, 442,
 444, 451, 453;
 — transl., *De duabus Christi voluntatibus*
 (Damascene) 18
 Perkins, William 321, 330
 Perotti, N. 141, 513, 515, 518, 519
 Perrière, Guillaume de la 317
 Persius 129, 532, 538
 Petrarch 8, 11, 119, 120-22, 138,
 142, 201, 322, 377, 471, 582, 583,
 585, 587-90, 592
 Peurbach, G. 188
 Peutinger, K. 35, 36
 Peypus, A. 14
 Phidias 103
 Phillips, John 236-38

- Philipp I 38
 Philipp II 203
 Philo Judaeus 263, 264
 Philonenko, M. 268
 Philostratos the Younger 471
 Philymnus, Th. 311, 312
 Phokylides 416
 Photius 481
 Picard, Jean 451;
 — *De prisca Celtopaedia* 451
 Piccolomini, Aeneas Sylvius 8, 11,
 187–89, 202, 524
 Piccolomineus, Franciscus 580
 Pico della Mirandola, Gianfrancesco
 38, 171, 178
 Pico della Mirandola, Giovanni 178,
 244, 395–400
 Pico, Ludovico, Count of Mirandola
 299
 Pictor, Georgius 100, 102, 104, 105
 Pindar 35
 Pirkheimer, C. 9, 659
 Pirkheimer, W. 9, 36, 659
 Placidus, Lactantius 25–32
 Plantin, C. 71, 144
 Plato 65, 91, 93, 110, 111, 114, 181,
 187, 189, 243, 246, 267, 285, 435,
 459, 584, 629, 633, 634, 638, 640,
 668, 679, 680
 Plautus 25, 36, 292, 507, 656;
 — *Amphitruo* 237, 238
 Pliny (Elder) 46, 47
 Pliny 11, 37, 103, 141, 299, 318, 320,
 486, 654, 656
 Plotinus 243, 655
 Plutarch 103, 109, 127, 139, 301,
 341, 342, 533, 539, 656;
 — *Moralia* 539;
 — *Sayings of Spartans* 237–38
 Poelmann: *See* Pulmann
 Poggio Bracciolini 587, 590–92
 Poliziano, Angelo 49, 51, 53, 137,
 142, 144, 303, 417
 Pompey 657
 Pomponazzi, Pietro 515, 680, 681
 Pomponio Leto 8
 Pontano, G. G. 48–49, 53, 409, 412,
 413, 419–22
 Pontano, Giovanni 389, 552, 556, 557
 Pontoppidan, Eric 269, 274
 Pope, Alexander 425, 432
 Pörnbacher, H. 384
 Porphyry 564
 Postel, G. 81–89, 453
 Pound, Ezra 396, 397, 400
 Prat, Guillaume du 81
 Pratensis, J. 271, 275
 Praxiteles 299
 Priscian 141, 144, 291, 293, 515
 Procopius 339
 Proclus 243
 Propertius 156, 300, 301, 313;
 — *Carmina* 300
 Protesilaus 302
 Prudentius 71, 266, 359
 Psellus 81
 Pseudo-Aristotle 81
 Pseudo-Quintilian 56
 Ptolemy 11, 223, 230
 Puccius, Franciscus 47–48, 53
 Pulmann, Theodorus (Poelmann) 140,
 144
 Puttonham, George 376–78, 382;
 — *Arte of English Poesy* 377, 378
 Puy, Pierre du 225
 Pythagoras 181, 187, 416

 Quarengius, Petrus de 25
 Quarles, Francis 322
 Quevedo y Villegas, F. G. 594
 Quintilian 55, 92, 108, 113, 114, 138,
 522, 524–27, 532, 656;
 — *Institutio oratoriae* 113, 114

 Rabelais 99, 499
 Rade, Gillis van den 357
 Rader, M. 297
 Radig, S. J. 213
 Ramus, Peter 253, 515
 Raphael 299, 302
 Raynal 619
 Regiomontanus, J. 184–88
 Regius, R. 523–24
 Reiderer, F. 523
 Rembrandt 261
 Reuchlin, J. 36, 178
 Resner, Nicholas 316, 329;
 — *Emblemata* 316, 317
 Rhenanus, Beatus 139, 641, 642
 Rhodiginus, Caelius 99–105
 Riccioli, J. B. 576, 580
 Rienzo, Cola di 11

- Rihel, Josiah 354
 Ripa, Cesare 321
 Ripa, Franciscus 197
 Rodriguez de Montalvo, G. 488
 Roethe, G. 293, 294
 Rogers, Daniel 163
 Ronsard, P. de 63, 64, 68, nn. 4-7
 Roper, Margaret More 659-66;
 — *A Devout Treatise* 661-65
 Roper, William 660, 661
 Rosenplüt, H. 11, 12
 Rowland, John 236, 237
 Rubens 114
 Rudolf II 533
 Rufus, Mutian 379
 Rupert v. d. Pfalz 171-73, 179

 Sabatini, Francesco 348, 350
 Sachs, H. 12
 Sadoletto, J. (Cardinal) 199
 Sainte-Marthe, Scévole de 357
 Salas 383
 Sallust 56, 202, 656
 Salomon, J. 140
 Salutati, C. 138
 Sambucus, J. 123, 318, 319, 329,
 482;
 — *Emblemata* 318-20
 Sander, N. 368
 Sannazaro, J. 48, 304, 313, 383, 384,
 386, 552, 556, 558;
 — *El.* 1.13 48-49
 Sansovino, A. 300
 Santritter, J. L. 188
 Sarbievius, M. C. 154
 Sattler, V. 386
 Savellius 141
 Savonarola, M. 11
 Sbrulius, R. 379
 Scaliger, Julius Caesar 63, 141, 300,
 409, 416, 426, 431, 445, 548-49;
 — *Poetices* 300
 Scaliger, Joseph 63, 137 ff.
 Scatassi, R. 41
 Schade, R. E. 293
 Schäffer, P. 37
 Schedel, H. 9-11, 177
 Scheiner, C. 578, 580
 Schenkle, Karl 141, 144
 Schickard, Wilhelm 226
 Schlüter, Ch. B. 383, 384

 Schmitz, Wilhelm 27
 Schonaeus, C. 293
 Schönborn, Johann Phillip von 573,
 580
 Schönner, J. 188
 Schoonhovius, Florentius 320, 321,
 330;
 — *Emblemata* 320
 Schott, Caspar 580
 Schreiber, Johann 580
 Schreyer, S. 9, 10, 14
 Schubert, F. 174
 Schürer, M. 37
 Schwarz, Ch. 386, 389
 Scipio 267
 Scotus, Octavius 25
 Seibertz, Johann Suibert 79
 Seneca 3, 9, 65, 127, 141, 164, 168,
 185, 265, 266, 282, 459, 589, 655,
 657
 Seneca Rhetor 656
 Serassi, Pierantonio 300
 Servius 25, 99, 377, 410
 Sforza, Bona 555, 556
 Sforza, Duke Francesco 199
 Shakespeare, William 168, 317, 366,
 376, 396, 546
 Shepherd, Geoffrey 670
 Siber, Adam 354
 Siberchs, J. 507
 Sigismund I 145-47
 Silius 656
 Snoy, Reynier 354
 Socinus, F. 597-608;
 — *De auctoritate Sacrae Scripturae* 597-99,
 603
 Socrates 123, 680
 Solon 416
 Sommervogel, C. 386, 579
 Sozzini, Lelio 199
 Spalatin, G. 647
 Spangeburg 72
 Spangenberg, Johann 354
 Spenser, Edmund 376, 377
 Sperantius, S. 36
 Speroni, Sperone 244
 Spiegel, J. 36, 37, 171-80
 Spinoza, B. 216, 411
 Stabius, J. 36
 Stackelberg, J. v. 582
 Stammler, W. 216

- Stapleton, Thomas 368, 510, 660, 666
 Statius 4, 25-32, 37;
 — *Silvae* 234, 236
 Staverton, Frances 661
 Stengel, G. 297
 Stigliani, Tommaso 339, 342, 343
 Stoer, Jacob 357
 Storge 167, 168
 Stroh, F. 215
 Strozzi, T. V. 129
 Sturm, J. 293, 482
 Sturm, L. 183
 Sturz, G. 308, 309
 Stürzel, C. 182
 Suarez, Franciscus 574, 575, 579
 Suetonius 141, 202, 204
 Sulla, Lucius Cornelius 55, 57, 58
 Sulpitius, Johannes 515, 519
 Summonte, Pietro 48, 53
 Susius, N. 390
 Swift, Jonathan 376
 Symmachus 166
 Szarota, E. M. 384

 Tacitus 9, 11, 65, 102, 202, 204, 309,
 535;
 — *Annales* 239
 Tarasios 481
 Tardif, Guillaume 525
 Teleki, M. 159
 Telesio, Bernardino 679
 Terence 25, 36, 141, 164, 290-93,
 484, 507, 532-34, 656
 Tertullian 262, 268
 Theocritus 35, 82, 375-82
 Theodore of Gaza 524
 Theognis 416
 Theophrastus 415
 Thomas, P. 27, 29
 Thurneisser, L. 184
 Tibullus 154, 159, 387
 Tilney, E. 366
 Tittelmans, Frans 354
 Tolophus, J. 9
 Torricelli, Evangelista 577
 Toscano, G. M. 354
 Traversagnus, Gullielmus 525-27
 Trebizond 17
 Trinquet, Roger 63, 64, 66
 Trithemius, J. 9, 141
 Tucher, S. 9

 Turnébe, A. 63, 140f., 442
 Tyndale, W. 650
 Tyrtaius 416

 Udall, Nicholas 659, 662, 663, 665,
 666;
 — *Paraphrase of Erasmus* 659, 662
 Udo of Magdeburg 387
 Ugoletto, Angelo 138
 Ugoletto, Taddeo 138f., 143
 Ulpian (Domitius Ulpianus) 675, 676
 Ulrich, Duke of Wurttemberg 199

 Vadian, J. 36-38, 171
 Vaganay, Hugues 64, 361
 Valentinus 141
 Valeriano, Pierio 45-53;
 — *De litteratorum infelicitate* 51, 52
 Valla, Lorenzo 141, 416, 513, 515,
 524, 556, 643-47, 678
 Valois, Louis Emmanuel de 225
 Varga, L. 157
 Varro 415, 656
 Vascosan, M. 163
 Vatable, François 81, 354
 Vautrollier, Thomas 163, 357
 Vedel, Anders Soerensen 270, 272,
 275
 Veiras, F. 385
 Velius, C. U. 36
 Vergil 8, 34, 36-39, 73, 78, 81-83,
 85-88, 121, 137, 141, 154, 171-80,
 202, 270, 290, 300, 301, 309,
 375-82, 406, 410, 412-16, 420,
 422, 428, 429, 435f., 483, 507,
 524, 531;
 — *Aeneid* 233, 234, 289, 302;
 — *Georgics* 1.145f., 73;
 — *Eclogue* 2 234, 235
 Vesalius, Andreas 576
 Vianey, Joseph 64
 Vicentino, Lodovico: *See* Arrighi
 Victorinus 522, 527, 528n, 530n
 Vida, M. G. 117, 409, 413, 419, 421,
 425-32, 436;
 — *Ars poetica* 430, 431;
 — *De rei publicae dignitate* . . . 425-27;
 — *Scaccia ludus* 429
 Vienken, H. J. 125
 Vignon, Eustache 356
 Villaseñor, Enrique 620, 621, 623

- Villon, Antoine 226
 Vincent, J. 482
 Vinet, Elie 139ff.
 Virgil: *See* Vergil
 Viri obscuri 295
 Visconti, Ambrosio 197
 Vives, Juan Luis 55-61, 141, 564,
 653-59, 665, 666
 Volckamer, P. 10
 Vollenhoven, C. van 268
 Vondel 261, 262, 267, 268
 Vörösmartys, M. 158
 Vossius, G. 107, 264, 268, 445, 547,
 549
 Waard, Cornelis de 580
 Waleff, Baron (Blaise-Henri de Corte)
 339, 344, 347
 Wallius, J. 154
 Warschewicki, St. 481
 Webbe, Wiliam 376, 382
 Weckherlin, Georg Rudolph 233-36,
 240
 Weinreich, O. 129
 Weller, H. 215
 Werminghoff, A 10
 Westermayer, G. 384
 Whitmore, P. J. S. 580
 Whitney, G. 318, 329;
 — *A Choice of Emblemes* 318
 Widebram, Friedrich 354
 Wiesflecker, H. 33
 William of Saona: *See* Traversagnus
 Wimpfeling, Jacob 376
 Winter, Robert 56
 Winterburger, J. 14
 Woestisne, Paul van de 26, 30-32
 Wojtkowski, A. 145
 Wolf, F. A. 212
 Wolf, Thomas Jr. 376, 382
 Wolff, Ch. 158, 216
 Wolfgang of Bavaria 171, 173
 Worm, Ole 271, 275
 Xenocrates 81
 Zanis, Bartholomaeus 25
 Zasius, Ulrich 193, 194
 Zinzerling, J. 385
 Zwinger, Jakob 361



mrts

medieval & renaissance texts & studies
is the publishing program of the
Center for Medieval and Early Renaissance Studies
State University of New York at Binghamton.

mrts emphasizes books that are needed —
texts, translations, and major research tools.

mrts aims to publish the highest quality scholarship
in attractive and durable format at modest cost.



