

Consiglio Nazionale delle Ricerche
Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee



ILIESI
CNR

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

5, 2017

Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas
A peer-reviewed online resource, yearly published by the Istituto per il
Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee (CNR-ILIESI)

EDITORS-IN-CHIEF: Antonio Lamarra (Executive Editor), Roberto Palaia (Managing Editor)

ASSOCIATED EDITORS: Claudio Buccolini, Maria Cristina Dalfino, Gian Carlo Fedeli, Hansmichael Hohenegger,
Cristina Marras, Ada Russo, Francesco Verde

GRAPHIC DESIGN: Simona Lampidecchia

EDITORIAL ASSISTANT: Maria Cristina Dalfino

ADVISORY BOARD: Luciano Canfora (Bari), Marcelo Dascal (Tel Aviv), François Duchesneau (Montréal), Daniel
Garber (Princeton), Tullio Gregory (Rome), Elisa Germana Ernst[†] (Rome), Norbert Hinske (Trier), Christia
Mercer (New York), Massimo Mugnai (Pisa), Hans Poser (Berlin), David Sedley (Cambridge)

Lexicon Philosophicum, via C. Fea, 2
00161 Rome, Italy
lexicon@iliesi.cnr.it
www.lexicon.cnr.it

The individual contributions are made available Open Access under the Creative Commons General Public License
Attribution, Non-Commercial, Share-Alike version 3 (CCPL BY-NC-SA).

© The CNR-ILIESI have the collected works copyright on the printed issues and digital editions of the Journal.

ISSN 2283-7833

Periodico iscritto al n. 216/2013 del Registro della Stampa del Tribunale Civile di Roma
Direttore responsabile: Antonio Lamarra - Condirettore: Roberto Palaia



CONTENTS

5, 2017

OBITUARIES

- 1 *Ricordo di Germana Ernst* a cura di Eugenio Canone
3 *Hommage à André Robinet* par Antonio Lamarra
5 *Ricordo di Wilhelm Totok* a cura di Roberto Palaia

INVITED PAPERS

- 7 MICHAEL KEMPE, Löcher im Netz. Zwischen den Zeilen der Leibniz-Korrespondenz
21 ANTONY MCKENNA, Pierre Bayle historien de la philosophie: un sondage
61 HARTMUT RUDOLPH, Daniel Ernst Jablonski: ein Brückenbauer im Europa der Frühen Neuzeit

ARTICLES

- 79 SERGIO BARRIONUEVO, Archaic Thought and Sophistry in Herodotus' *Histories* 3.38.1: Some Remarks on the Concept of νόμος
97 GRAZIANO RANOCCHIA, Diogene di Babilonia e Aristone nel *PHerc.* 1004 ([Filodemo], [Sulla retorica], Libro incerto). Parte seconda
127 MARIALUCREZIA LEONE, Coscienza e sinderesi in Goffredo di Fontaines
161 ANDREA CECCARELLI, "Neve Lucretius a me indefensus maneat": Girolamo Mercuriale, il *De rerum natura* e la medicina nel Rinascimento

INTERVIEWS

- 189 Lucretius and his *De rerum natura* Six Centuries after. A Conversation with David Sedley, by Francesco Verde

NOTES & DISCUSSIONS

- 193 GUIDO GIGLIONI, Germana Ernst interprete di Girolamo Cardano
199 PIETRO SECCHI, Agostino in Cusano: occorrenze, contesti, riferimenti
211 GIOVANNA VARANI, Leibniz 2016. Iniziative e studi a suggello di una vitalità speculativa inesaurita nel trecentesimo della morte

- 221 KILIAN FLEISCHER, Report about the 28th International Congress of Papyrology (Barcelona, 2016). Herculanean Papyri And Non-Invasive Unrolling Techniques
- 227 LINDA SPINAZZE, Edizioni digitali: rappresentazione, interoperabilità, analisi del testo e infrastrutture. Quinto Convegno Annuale AIUCD (Venezia 2016)

RICORDO DI GERMANA ERNST

Germana Ernst (1943-2016) è stata una illustre e appassionata studiosa della filosofia rinascimentale e della prima età moderna. I suoi numerosi lavori, con una scrittura chiara e precisa, si sono proposti di far conoscere una cultura filosofica assai complessa, che guardava alla metafisica dall'angolazione della filosofia della natura (e della cosmologia), alla politica considerando assieme antropologia ed etica, all'astrologia avendo di mira etica e psicologia. Il fulcro era, anche con richiamo alla filosofia antica, una rinnovata e per certi aspetti radicale riflessione sull'idea di natura. In tal senso, presentando nel 2003 una raccolta di studi sulla filosofia del Rinascimento, Ernst osservava: "Intesa come organismo unitario e animato, espressione dell'intrinseca arte divina che conferisce a ogni sua parte bellezza e armonia, la natura si pone come criterio e norma cui i saperi e le costruzioni, etiche e politiche, degli uomini devono mirare per valutare errori e storture del presente, e proporre nuove soluzioni".

Interprete fine della cultura rinascimentale, Ernst riteneva che, per uno studio rigoroso di tematiche complesse e per evitare semplificazioni di certa storiografia, era indispensabile una conoscenza profonda dei testi. Si trattava di una questione di metodo che, nel contempo, rifletteva una personale passione, che negli anni si è concretizzata in diverse edizioni annotate di testi, spesso corredate di limpide traduzioni. In un recente contributo, pubblicato nel 2016 in inglese, e che è una sorta di autobiografia intellettuale, la studiosa teneva a collegare i due aspetti con un richiamo all'insegnamento di un notevole storico della filosofia che era stato suo Maestro all'Università di Milano: "Dalla lezione di Mario Dal Pra mi è anche derivata la consapevolezza di come sia fondamentale lo studio puntuale dei testi di un autore, e pertanto come risulti preliminare mettere a punto delle edizioni affidabili".

Germana Ernst è stata una studiosa eccezionale dell'opera di Tommaso Campanella, autore al quale ha dedicato gran parte della sua attività

Ricordo di Germana Ernst

scientifica, pubblicando importanti scritti inediti e numerosi lavori interpretativi, che hanno segnato una rinascita degli studi sul filosofo calabrese dopo i contributi di Luigi Firpo. Va anche ricordato che, come Firpo e prima ancora Giovanni Gentile, Ernst ha ricevuto la cittadinanza onoraria da parte del Comune di Stilo. Non è questa la sede per un bilancio degli studi, ma credo si possa senz'altro affermare che, negli ultimi venticinque anni, i lavori di Ernst campeggino nella bibliografia campanelliana. Per me, Germana è stata un'amica vera, con la quale ho portato avanti numerose iniziative scientifiche dagli inizi degli anni novanta, la più importante delle quali è la rivista internazionale semestrale Bruniana & Campanelliana, che ha visto la luce nel 1995. Come scrisse Eugenio Garin, nella presentazione della rivista, "Nuovi metodi di ricerca e nuovi strumenti aprono vie nuove e decisive, a cominciare dall'indagine sul lessico. Nuovi interlocutori emergono, inseriti in dibattiti tanto fecondi quanto imprevisi o nascosti. La problematica filosofica e religiosa si apre per un verso sempre di più alle lettere, alle arti, alle scienze della natura che si rinnovano, alla riflessione politica. L'indagine su Bruno e Campanella, il ripensamento della loro vicenda, significa così apertura in ogni direzione, al di là di confini svuotati di senso, in un affascinante viaggio di scoperta". Garin osservava che "Si tratta anche di un modo di intendere la storia della filosofia". In questi anni Germana e io, nell'impegno della direzione della rivista e con la collaborazione di numerosi studiosi, abbiamo cercato di seguire tali preziose indicazioni.

Germana Ernst è stata un'amica dell'ILIESI: ha partecipato a diversi Colloqui Internazionali e a numerosi seminari dell'Istituto. Mi piace ricordare che nel volume 12, 2010, nella versione cartacea di Lexicon Philosophicum, Ernst ha pubblicato un articolo su due Maestri novecenteschi, tra l'altro 'editori' della Civitas Solis/Città del Sole: Norberto Bobbio e Luigi Firpo. Ernst ha fatto parte dell'Advisory Board di Lexicon Philosophicum. La rivista la ricorda con un contributo di Guido Giglioni dedicato agli studi di Ernst su Girolamo Cardano, un autore da lei particolarmente amato.

EUGENIO CANONE

HOMMAGE À ANDRÉ ROBINET

Il y a un an, le 13 octobre 2016, André Robinet est décédé. Philosophe et historien de la philosophie moderne, il avait été directeur de recherche au CNRS et professeur titulaire à l'Université libre de Bruxelles. Ses interprétations des textes, pas moins que sa méthode d'historien, demandaient le travail préalable d'une philologie pointue qui exigeait l'examen, si non l'édition, des manuscrits des auteurs. Il était un connaisseur profond de l'œuvre d'Henri Bergson, grand spécialiste de la philosophie du XVIIe siècle et éditeur de nombreux philosophes de premier plan, dont notamment Malebranche et Leibniz.

Entre 1955 et 1965 André Robinet a dirigé l'édition critique des Œuvres Complètes de Nicolas Malebranche en 20 volumes publiée à Paris par une coédition CNRS/Vrin. Pour cette édition il a mérité la Médaille d'Argent du CNRS et reçu le prix Victor-Delbos de l'Académie des sciences morales et politiques. Pendant une cinquantaine d'années il a été un des protagonistes des études leibniziennes. Il fut le premier français – et vraisemblablement le premier européen – à se rendre à Hanovre après la fin de la guerre, afin d'ouvrir une nouvelle saison d'études leibniziennes ainsi que des relations culturelles avec l'Allemagne. De ses nombreux séjours d'étude près du Leibniz-Archiv lui venait une connaissance de l'héritage manuscrit leibnizien tout à fait extraordinaire, dont de nombreuses publications nous offrent le témoignage, parmi lesquelles il faut mentionner au moins l'édition des Principes de la nature et de la grâce fondés en raison et des Principes de la philosophie ou Monadologie, publiés intégralement d'après les manuscrits d'Hanovre, de Vienne et de Paris et présentés d'après des lettres inédites (Paris, PUF, 1954), sa thèse de doctorat Malebranche et Leibniz : relations personnelles, présentées avec les textes complets des auteurs et de

Hommage à André Robinet

leurs correspondants, revus, corrigés et inédits (Paris, Vrin, 1955), et l'édition des Nouveaux essais sur l'entendement humain, préparée en collaboration avec Heinrich Schepers pour les *Sämtliche Schriften und Briefe* (série vi, vol. 6; Berlin, Akademie-Verlag, 1962). Dans sa très large bibliographie leibnizienne l'étude de plus grande envergure reste sans doute le volume *Architectonique disjonctive, automates systémique et idéalité transcendentale* dans l'œuvre de G. W. Leibniz (Paris, Vrin, 1986). Il a longtemps été Vice-Président de la *G.-W.-Leibniz-Gesellschaft* et membre du Comité éditorial de la revue internationale *Studia Leibnitiana*.

Depuis les années 1970, André Robinet a été parmi les pionniers de l'analyse informatisée des textes philosophiques, qu'il a introduit en France avec l'idée même d'une analyse philosophique 'armée'. En 1973 il publie *Le défi cybernétique* (Paris, Gallimard) dans lequel il réfléchit sur le rapport entre l'homme et l'automate et cherche les fondements de l'informatisation de la pensée. Dans les années suivantes il applique les nouvelles méthodes de l'analyse lexicographique informatisée à la *Monadologie* et au *Discours de métaphysique* de Leibniz, aux *Méditations métaphysiques* de Descartes, à l'*Ethique* de Spinoza, aux *Pensées* sur l'interprétation de la Nature de Diderot, à La profession de foi du vicaire Savoyard de Rousseau.

Depuis 1974 – et pendant près de trente ans – André Robinet a activement participé aux *Colloques Internationaux* organisés tous les trois ans par notre Institut, auxquels il a contribué en tant que spécialiste de la philosophie du XVIIe siècle mais aussi en raison de ses compétences dans le domaine du traitement informatique des textes. Il a été un partenaire scientifique inégalé pour le *Lessico Intellettuale Europeo* et un ami sincère pour beaucoup d'entre nous. Il était un chercheur fier et passionné, doté d'une grande curiosité intellectuelle et d'une sensibilité sociale remarquable. Quand nous lui avons demandé de faire partie de l'*Advisory Board* de ce journal, il avait accepté avec enthousiasme et générosité. L'infirmité qui, dans les dernières années de sa vie, l'a éloigné de tous ses engagements publics ne pouvait pas effacer les sentiments d'estime et d'affection qui nous éprouvions pour lui.

ANTONIO LAMARRA

RICORDO DI WILHELM TOTOK

Il 2 maggio 2017 è morto Wilhelm Totok. Era nato il 12 settembre 1921 nel Banato orientale, un piccolo territorio dell'Europa centrale oggi diviso fra Ungheria, Romania e Serbia, nel quale era particolarmente fitto quell'intreccio di culture e di lingue che avrebbe determinato in qualche modo la sua formazione culturale. Aveva appreso l'ungherese da parte paterna, il tedesco da quella materna, il rumeno dall'ambiente nel quale era cresciuto e aveva frequentato la scuola (a Timsoara) fino alla licenza liceale.

Negli anni della guerra frequentò le Università di Vienna e di Marburgo-Lahn dove studiò germanistica, filologia classica, storia e filosofia; subito dopo iniziò la sua attività presso la Biblioteca di Frankfurt (1949), per spostarsi poi in quella di Marburgo (1957) e approdare finalmente alla direzione della Biblioteca di Hannover (1962) che avrebbe guidato fino al 1986. A tale attività si aggiunsero successivamente la Presidenza della Vereins Deutscher Bibliothekare (1973-75) e della Deutsche Bibliotheksverband (1977-1980). In questo contesto fu molto importante la pubblicazione del Handbuch der bibliographischen Nachschlagewerke, testo di riferimento per le scienze archivistiche e biblioteconomiche, pubblicato in sei successive edizioni dopo la prima del 1953 e tradotto in moltissime lingue.

Wilhelm Totok è stato un fine interprete del pensiero leibniziano; protagonista della ripresa degli studi sul filosofo tedesco avvenuta dopo la seconda guerra mondiale, ha guidato fin dalla fondazione, insieme a Kurt Müller e a Heinrich Schepers, il periodico Studia Leibnitiana, punto di riferimento insostituibile della comunità degli studiosi del filosofo tedesco. Animatore dell'edizione degli scritti, vicepresidente a lungo della Leibniz Gesellschaft, è stato l'organizzatore di moltissimi incontri di studi, seminari, congressi internazionali sulla filosofia leibniziana, che sotto la sua guida hanno conosciuto una diffusione, una originalità di contenuti, e una vivacità

Ricordo di Wilhelm Totok

di ricerca forse irripetibili. Della sua ricchissima bibliografia leibniziana è difficile estrapolare qualche titolo specifico, ma risultano evidenti i suoi interessi per la teodicea, per le attività di Leibniz come organizzatore di accademie, fondatore di biblioteche, studioso di lingue e culture diverse. Come storico della filosofia è particolarmente significativo il suo Handbuch der Geschichte der Philosophie, in sei volumi, pubblicato a partire dagli anni Settanta e più volte ristampato, che rappresenta un'opera di riferimento per la comunità scientifica soprattutto di lingua tedesca.

Wilhelm Totok nutri sempre per il nostro Istituto un particolare affetto: restano indimenticabili le giornate trascorse assieme in occasione dei seminari romani ai quali partecipò. Ci accompagna il ricordo indelebile della gentilezza con il quale ha accolto generazioni intere di giovani studiosi ad Hannover; con il suo preciso italiano dalla dolce pronuncia egli ha facilitato l'approccio agli studi del filosofo tedesco e alla vita del nord della Germania; la mancanza della finezza delle sue osservazioni e della sua calorosa umanità lasciano un grande vuoto nella comunità degli studiosi.

ROBERTO PALAIA



MICHAEL KEMPE

LÖCHER IM NETZ. ZWISCHEN DEN ZEILEN DER LEIBNIZ-KORRESPONDENZ

ABSTRACT: This article investigates the ‘gaps’ in the learned correspondences of the early modern *respublica literaria* in Europe by the example of the huge correspondence of the philosopher and universal scholar Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). It shows that intentionally non-written letters, being a lack of answer or an explicit silence, have to be interpreted as a part of the epistolary relation between the members of the republic of letters. Although these unwritten and unspoken messages are hard to be detected and can not be published in any edition they belong to a correspondence network as well as a written letter or a given answer.

SOMMARIO: Il contributo esamina le ‘lacune’ nella corrispondenza erudita dell’Europa della prima modernità attraverso l’esempio della vasta corrispondenza del filosofo ed erudito Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Si dimostra come una lettera intenzionalmente non-scritta, essendoci assenza di risposta o esplicito silenzio, faccia parte della corrispondenza erudita allo stesso modo di una lettera scritta. Sebbene queste lettere – consapevolmente non-scritte o non-spedito – siano difficili da trovare e non possano essere pubblicate, sono componenti della rete epistolare allo stesso titolo di una lettera scritta o di una risposta data.

KEYWORDS: Learned Correspondence; Unwritten Letters; Communication Network; Explicit Silence

Einleitung

Für Philosophen und Juristen kann eine nicht vollzogene oder unterlassene Tat ebenso eine Handlung sein wie eine vollzogene. Etwas nicht zu tun, wenn Handeln geboten ist, kann ein Vergehen sein (z.B. eine unterlassene

Hilfeleistung). Und Freiheit, genauer gesagt: Handlungsfreiheit meint nach klassischem Verständnis der meisten Philosophen sowohl tun als auch lassen können, was man will. Dagegen fällt es Historikerinnen und Historikern bis heute schwer, die Geschichte nicht nur als Ergebnis ausgeführter Aktivitäten, sondern ebenso als ein Produkt von Unterlassungshandlungen zu verstehen. Das heißt, es fällt ihnen nicht leicht, für ihr Verständnis des Vergangenen auch das mit einzubeziehen, was beabsichtigt (im Sinne einer juristischen Handlung) nicht getan wurde. Die briefliche Kommunikation, der schriftliche Austausch über Raum und Zeit hinweg, ist hierfür ein gutes Beispiel. So wird etwa die Briefkorrespondenz der europäischen Gelehrten der frühen Neuzeit, zu der auch das Korrespondenznetz des Philosophen und Universalgelehrten Gottfried Wilhelm Leibniz gehört, zumeist als dynamisches Austauschmedium der grenzüberschreitenden Gelehrtenrepublik beschrieben, als ein stetig pulsierendes Kommunikationsnetz, das vom freien Austausch an Informationen und beständiger offener Interaktion lebte. Verflechten, verbinden, verteilen und austauschen, zirkulieren und fließen lassen – der Gegenstand der Briefnetzforschung, so scheint es, ist etwas Konstruktives und Kreatives, etwas Herstellendes und Verknüpfendes. Für die Zeit des Spätbarock und der Frühaufklärung gilt diesbezüglich vor allem die enorme Briefhinterlassenschaft von Leibniz – geschätzte 20.000 Briefe an und von etwa 1.300 Briefpartnern – als ein hervorragendes Beispiel.¹ Ist die Rede von Überbrückung großer Entfernungen, von verzweigten Wissensflüssen, Güterströmen, von barrierefreier Übertragung an Information und Technologie, von informeller Verständigung und egalitärer Vergemeinschaftung, liegt der Akzent auf der produktiven, aktiven Seite, auf dem enormen Gestaltungspotential vernetzter Briefkommunikationen. Im Vordergrund stehen Funktionen, mediale Leistungen, weniger das Dysfunktionale, die Defizite und Grenzen. Es geht um Gesagtes,

¹ Siehe G. Gerber, "Leibniz und seine Korrespondenz", in W. Totok, C. Haase (Hrsg.), *Leibniz. Sein Leben – sein Wirken – seine Welt*, Hannover, Verlag für Literatur und Zeitgeschehen, 1966, S. 141-172; N. Gädeke, "Gottfried Wilhelm Leibniz", in Ch. Berkvens-Stevelinck et al. (Hrsg.), *Les grands intermédiaires culturels de la République des Lettres*, Paris, Champion, 2005, S. 257-306; Ead., "Leibniz' Korrespondenz im letzten Lebensjahr – Gerber reconsidered", in M. Kempe (Hrsg.), *1716 – Leibniz' letztes Lebensjahr: Unbekanntes zu einem bekannten Universalgelehrten*, Hannover, Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek, 2016, S. 83-109.

Mitgeteiltes und Weitergeleitetes, nicht aber um Unausgesprochenes, Weggelassenes und nicht Weitergeleitetes.²

Anders formuliert: Man konzentriert sich auf Maschen und Knoten, kaum beachtet sind hingegen die Löcher im Netz, die Zwischenräume, das Nicht-Verknotete. Hier handelt es sich nicht etwa um einen unbestimmten Hintergrund, um eine nicht weiter qualifizierte Umwelt, also etwas 'da draußen'. Vielmehr gehört diese andere Seite der Vernetzung konstitutiv zum Netz selbst dazu. Beide Seiten sind untrennbar miteinander verbunden, sie komplettieren erst den Gegenstand als solchen. Netze definieren sich gerade dadurch, dass sich ihre Linien und Verknotungen von den Räumen und Flächen dazwischen abheben. Erst durch dieses 'Dazwischen' wird aus ihnen ein Netz. Im Folgenden möchte ich am Beispiel der Leibniz-Korrespondenz einen Blick auf diese Zwischenräume werfen, das Unverbundene näher betrachten, das Ungesagte oder zwischen den Brief-Zeilen Befindliche thematisieren. Die Ausführungen sind tastend und vorläufig, erheben keinen Anspruch auf systematische Stringenz, sondern versuchen, eine etwas andere Sichtweise einzunehmen, um von dort aus das bekannte Thema 'gelehrte Briefnetzkommunikation'³ in einem neuen und eher ungewohnten Licht erscheinen zu lassen.⁴ Noch eine Vorbemerkung: wenn hier von Löchern die Rede ist, sind damit natürlich *nicht* Überlieferungslücken gemeint.

² Siehe etwa jüngst: "Verstehen heißt Versenden (...) Tausende Briefe flattern wie Fledermäuse in die Finsternis des Netzwerks und etablieren darin ein epistemologisches Echolot interferierender Referenzen, Loops und Rückkopplungen: Es dient zur Fehlerbehebung, Inspiration, zum Debugging – wie es heute in der Open Source Community genannt wird. Wissen bedeutet für Leibniz Unvollständigkeit und Gleichzeitigkeit: Tausend Wissensskizzen sind gleichzeitig unterwegs ...". P. Feigefeld, "Chinese Whispers – die epistolarische Epistemologie des Gottfried Wilhelm Leibniz", in M. Grötschel et al. (Hrsg.), *Vision als Aufgabe. Das Leibniz-Universum im 21. Jahrhundert*, Berlin, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 2016, S. 265-275, hier S. 266-267.

³ Zur gelehrten Briefkommunikation der frühen Neuzeit siehe auch M. Kempe, "Gelehrte Korrespondenzen. Frühneuzeitliche Wissenschaftskultur im Medium postalischer Kommunikationen", in F. Crivellari et al. (Hrsg.), *Die Medien der Geschichte. Historizität und Medialität in interdisziplinärer Perspektive*, Konstanz, Universitätsverlag, 2004, S. 407-429.

⁴ Für wichtige, wertvolle Hinweise auf entsprechende Beispiele des Leibniz-Briefwechsels danke ich Nora Gädeke und Charlotte Wahl. Beiden danke ich ebenso für stimulierende Gespräche zum systematischen Anliegen dieses Aufsatzes. Ebenso gilt mein Dank der anregenden Diskussion meines Vortrages auf dem internationalen Leibniz-Kongress in Hannover 2016 (Sektion 'Die Sprache von Leibniz', Leitung: Cristina Marras und Margherita Palumbo); der Vortrag bildet die Grundlage dieses Aufsatzes. Für gründliches Korrekturlesen danke ich Frau Isolde Hein.

Vielmehr geht es um bewusste Leerstellen, um den beabsichtigten Verzicht auf eine Nachricht, die Unterlassung einer Informationsübertragung und Ähnliches. Ausgeklammert sind davon tatsächlich geschriebene Briefe, die zwar verloren sind, sich aufgrund der überlieferten Korrespondenz jedoch erschließen lassen.

1. *Beredtes Schweigen*

Netzwerkanalyse, das ist ihr Vorteil, fokussiert in formaler Betrachtung auf die, um es mit dem Soziologen Georg Simmel zu formulieren, “primären Prozesse, die aus dem unmittelbaren, individuellen Material Gesellschaft bilden”.⁵ Gemeint ist damit die “Aufdeckung der zarten Fäden, der minimalen Beziehungen zwischen Menschen”.⁶ Solche Fäden müssen geknüpft, verknotet und weiter verknüpft werden, sie können zugleich aber auch jederzeit reißen. Verknüpfung setzt Abreißen voraus und umgekehrt. Der Abbruch eines Kontaktes gehört in den Korrespondenznetzen ebenso zum Alltag wie das Knüpfen neuer Kontakte. Die Gründe eines Kontaktabbruches können sehr unterschiedlich sein. Ein Kontakt kann einfach nur mangels Kontaktpflege ‘einschlafen’ oder abrupt abreißen, der Abbruch kann endgültig oder nur temporär sein. Seit Sommer 1700 lässt Ezechil Spanheim die Korrespondenz mit Leibniz ruhen. Leibniz versucht zwar immer wieder, den Kontakt aufzunehmen, es kommt aber nichts zurück, allenfalls indirekt über Dritte. Erst 1703 wird der Briefwechsel wieder aufgenommen.⁷ Zu dieser Kategorie von Fällen zählen ebenfalls die vielen erfolglosen Kontaktversuche. Genauso wie Leibniz in fortgeschrittener Zeit, als er bereits die Position eines ‘Fürsten’ der vorrangig epistolar verkehrenden Gelehrtenrepublik einnahm, viele Bemühungen ambitionierter junger Gelehrter, mit ihm einen Briefwechsel zu beginnen, mit Schweigen quittierte, so musste er selbst in jungen Jahren – und auch später noch – hinnehmen, dass seine Versuche, mit berühmten Gelehrten wie Thomas Hobbes oder John Locke Kontakt aufzunehmen, ins Leere liefen.⁸

⁵ Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, 1908, 5. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot 1968, S. 16.

⁶ Ibid.

⁷ Siehe Spanheims Brief vom 2. Juni 1703, A I, 22 N. 254.

⁸ So ließe sich Leibniz etwa als ‘Beinahe’-Korrespondent (Nora Gädeke) von Thomas Hobbes und John Locke bezeichnen.

Das nicht miteinander in Korrespondenz treten kann natürlich auch zahlreichen äußeren Umständen geschuldet sein. Der Spanische Erbfolgekrieg etwa sorgte dafür, dass über viele Jahre hinweg kein direkter Briefwechsel mit Paris oder anderen Orten in Frankreich möglich war. Hier musste auch Leibniz indirekte Wege über Dritte suchen. Überhaupt scheint der *indirekte* Briefwechsel oftmals genauso wichtig wie der direkte Briefwechsel gewesen zu sein, wenn nicht sogar noch relevanter. Zum Beispiel darf der dünne direkte Briefwechsel zwischen Leibniz und Isaac Newton nicht darüber hinwegtäuschen, dass für den Kontakt zwischen beiden vor allem die vermittelte Korrespondenz ausschlaggebend war – man denke hier nur an die Briefvermittlungen von Antonio Conti während des sich zuspitzenden Prioritätsstreites 1716.⁹ Ein anderes Beispiel ist der Streit zwischen den Gelehrten Mathurin Veyssière La Croze und Christian Heinrich Oelven; dazu schwieg Leibniz eisern trotz mehrfacher Aufforderungen, er möge als Präsident der Berliner Sozietät der Wissenschaften in den Konflikt schlichtend eingreifen.¹⁰ Allerdings ließ Leibniz in dieser Auseinandersetzung andere für sich handeln, und zugleich diente das stellvertretende Handeln als Signal sozialer Distinktion und Exklusion: “Einen Brief nicht zu schreiben, kann auch das schallende Verdikt bedeuten, dass jemand kein Gelehrter sei”.¹¹ Die frühneuzeitliche Gelehrtenrepublik war – aller egalitären Selbstbeschreibung zum Trotz – hierarchisch strukturiert; wer wie Leibniz sich auf einer höheren Stufe wähnte, konnte es sich bestimmten Korrespondenzpartnern gegenüber leisten, nur auf jeden zweiten oder dritten Brief zu antworten, worin deutlich die Asymmetrie der Korrespondenzbeziehung zum Ausdruck kam.¹² Doch nicht jede Nicht-Antwort ist als vorsätzlich unterlassene Antwort einzustufen. Die Schwierigkeit ist es, intentionales Schweigen von nicht-intentionalem Schweigen zu unterscheiden. Die ausdrückliche Vorenthaltung einer Information, das explizite Nichteingehen auf eine Bitte, das bewusste Übergehen eines bestimmten Adressaten, die absichtliche Verzögerung einer Nachricht – dies alles sind die hier

⁹ Siehe Ch. Wahl, “Ich schätze Freunde mehr als mathematische Entdeckungen’. Zum Prioritätsstreit zwischen Leibniz und Newton”, in Kempe, 1716, S. 111-143.

¹⁰ S. Kühn, “Streiten zu dritt. Über agonale Praktiken des Korrespondierens mit und ohne Leibniz”, in W. Li et al. (Hrsg.), *Für unser Glück oder das Glück anderer’. Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses*, Hildesheim et al., Olms, 2016, S. 509-521.

¹¹ *Ibid.*, S. 521.

¹² Siehe hierzu auch N. Gädeke, “Leibniz lässt sich informieren – Asymmetrien in seinen Korrespondenzbeziehungen”, in K.-D. Herbst, S. Kratochwil (Hrsg.), *Kommunikation in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M., Lang, 2009, S. 25-46.

interessierenden ‘Zwischenräume’ in den Korrespondenznetzen, die Leerstellen, die zum Netz dazu gehören wie ihre Knoten und Maschen. Dass Schweigen genauso eine kommunikative Handlung sein kann wie Reden, darauf kommt es hier an.

Ein solches Schweigen kann sehr laut sein. Das illustriert eine längere Unterbrechung der ansonsten intensiven und freundschaftlichen Korrespondenz zwischen Leibniz und Michel Angelo Fardella, Theologe, Philosoph und Mathematiker in Padua, später in Barcelona und Neapel. Im Sommer 1696 hatte Johann Bernoulli Leibniz das sogenannte Brachistochronenproblem mitgeteilt. Das mathematische Problem fragte nach der Bahn, auf der ein Körper im Schwerfeld, d. h. unter dem Einfluss der Gravitationskraft, in kürzester Zeit von einem gegebenen Punkt zu einem anderen gegebenen Punkt gelangt. Leibniz unterstützte Bernoulli nachdrücklich bei dessen Bestrebung, Mathematiker aus ganz Europa in einem Wettstreit dazu aufzufordern, ihm brieflich Lösungen dieses Problems zu senden, um sie in den *Acta eruditorum* und anderen Wissenschaftszeitschriften zu drucken. Dieser mathematische Problemlösungswettstreit sollte dazu dienen, die enorme Leistungsfähigkeit der Leibniz’schen Differenzialrechnung herauszustreichen und führte in der Folge durch Nicolas Fatio de Duillier, der 1699 verspätet eine Lösung des Problems veröffentlichte, bekanntlich zum ersten öffentlichen Plagiatsvorwurf gegen Leibniz.¹³ Trotz Fardellas Interesse am Differentialkalkül, das er in den Briefen mit Leibniz immer wieder artikulierte, war er offensichtlich gar nicht amüsiert über die Art und Weise, wie die Brüder Bernoulli Mathematik betrieben. Insbesondere die mathematischen Herausforderungen lehnte er nachdrücklich ab. In seinem 1698 erschienenen Buch *Animae humanae natura*, das er Leibniz als Geschenk übersandte, kritisierte er scharf und in polemischen Worten diese Art der mathematischen Forschung. So warf er den heute lebenden Mathematikern vor, sie würden an immer verwickelteren und kniffligeren und dabei völlig anwendungsfernen Problemen herumbasteln. In durchwachten Nächten würden sie die Gedanken ihres Geistes martern und ihre eigene Gesundheit gefährden, um mit spitzfinden Fragen und unnützen Rechnungen andere

¹³ Siehe zum Folgenden A. Robinet, *L’Empire leibnizien*, Trieste, Lint, 1991, S. 30-33; und Ch. Wahl, “Die ‘Kampagne’ um das Brachistochronenproblem”, in M. Hykšová, U. Reich (Hrsg.), *Eintauchen in die mathematische Vergangenheit*, Augsburg, Dr. Erwin Rauner Verlag, 2011, S. 241-252, hier S. 246-247.

Mathematiker herauszufordern. Es gebe, so Fardella, nichts Dümmeres, nichts Ungereimteres als die so unergiebig Beschäftigung dieser Leute.¹⁴

Das waren harte Worte, die – unausgesprochen – auch Leibniz trafen und ihre Wirkung nicht verfehlten. Leibniz war sehr verärgert, und Fardella bemühte sich darum, die Wogen zu glätten, indem er angab, dass er hier angeblich venezianische Mathematiker gemeint habe. Leibniz dürfte diese fadenscheinige Ausrede – denn venezianische Mathematiker waren in diesem Zusammenhang nicht bekannt – wenig überzeugt haben.¹⁵ Und so hüllte sich Leibniz gegenüber Fardella trotz mehrfacher Versuche des Mathematikers aus Padua, die Korrespondenz wieder anzuregen, fünf Jahre lang in eisernes Schweigen. Diese Lakune in der Korrespondenz zwischen beiden bedeutete kein zufälliges Fehlen von Kommunikation, sondern eine bewusste kommunikative Handlung als soziale ‘Ohrfeige’ von Leibniz gegenüber Fardella in Form einer beredten, vielsagenden und für Fardella mutmaßlich qualvollen Stille. Sie war als absichtsvolle Unterlassung von schriftlicher Mitteilung Teil der epistolaren Vernetzung. Von einer bloßen Leere zwischen den Maschen kann keine Rede sein.

2. Ungeschriebene Briefe

Ebenso wie die Zahl möglicher, aber nicht existierender Welten ist die Zahl möglicher aber nicht geschriebener Briefe unendlich. Diejenigen von ihnen herauszufiltern, die als ‘Zwischenraum’ geschriebener Briefe zum Briefnetz selbst dazugehören, ist schwierig, ja nahezu unmöglich, weil sich ein solcher ungeschriebener Brief natürlich nicht so fassen lässt wie ein geschriebener. Ein Beispiel hierzu: Zu Recht hat Herma Kliege-Biller, Editorin der Leibniz-Forschungsstelle Münster, darauf hingewiesen, dass in der *République des lettres* herausragende Personen wie Malebranche, Arnauld, Leibniz oder Bossuet wie Kapitäne eines Schiffes im Vordergrund standen, während andere im Hintergrund in der zweiten Reihe agierten wie ‘Maschinisten’, die dafür sorgen, dass die Motoren laufen und das Schiff auf Kurs bleibt. Einen solchen ‘Maschinisten’ identifiziert Kliege-Biller in der Person von Claude Nicaise.¹⁶ Der Kanonikus aus Dijon führte

¹⁴ M. A. Fardella, *Animae humanae natura*, Venedig, Albriccius, 1698, S. 180.

¹⁵ Siehe Wahl, “Brachistochronenproblem”, S. 247.

¹⁶ H. Kliege-Biller, “Neuigkeiten – Netzwerke – Nachlässe. Claude Nicaise und Leibniz”, in W. Li (Hrsg.), *Komma und Kathedrale. Tradition, Bedeutung und Herausforderung der Leibniz-Edition*, Berlin, Akademie Verlag, 2012, S. 301-314.

jahrelang einen intensiven Briefwechsel mit Leibniz bis zu Nicaises Tod im Oktober 1701.

Die Inhalte des Briefwechsels sind vor allem durch nova litteraria bestimmt, umfassten also Neuigkeiten aus allen Bereichen des wissenschaftlichen Lebens, lieferten Hinweise auf aktuelle Buchpublikationen, aber nur selten kam es zu intensiven wissenschaftlichen oder philosophischen Facherörterungen. Aufschlussreich ist das unterschiedliche epistolare Kommunikationsverhalten. Während Leibniz stets sehr genau darauf achtete, an wen er welche Informationen vermittelte und wem er welche Themen besser vorenthielt, war Nicaise in dieser Hinsicht unbekümmert. Was er für interessant hielt, teilte er freigiebig anderen mit, gab es in einem freien und uneingeschränkten Austausch ungehindert – fast möchte man meinen – hemmungslos weiter. War Leibniz ein ausgebuffter Stratege, feinsinniger Taktiker und Meister der Irreführung¹⁷ in seiner Rolle als gelehrter Netzwerker, schwankt man bei der Beurteilung von Nicaise. Im Vergleich zu Leibniz erscheint er eher als gutmütig und naiv, in Bezug aber auf die normative Selbstbeschreibung der scientific community als freie, gleiche und brüderliche Gelehrtenrepublik stellt er geradezu eine perfekte Verkörperung dieser Ideale dar.

So erstaunt es auch nicht, dass es möglich ist, in der Nicaise-Korrespondenz einen ungeschriebenen Brief zu identifizieren. Über Nicaise besorgte sich Leibniz bislang unveröffentlichtes Urkundenmaterial für seinen *Codex juris gentium diplomaticus* und dessen Fortsetzung. Durch die Vermittlung des Dijoner Kanonikus erhielt er zwischen 1695 und 1699 mehrfach Urkunden, die eigentlich für ein Gegenunternehmen vorgesehen waren, nämlich Urkunden aus der Kollektion von Jacques Bernard, die vierbändig 1700 in Den Haag herauskam. In diesem Zusammenhang erhielt Leibniz am 12. März 1699 von Nicaise den Brief des Abtes Paul Pezron von La Charmoye über den Ursprung der Völker mit dem Auftrag von Nicaise, diesen Brief an Andreas Morell ins thüringische Arnstadt weiterzuleiten.¹⁸ Leibniz nutzte dies als Gelegenheit, um seinem Korrespondenzkreis zu demonstrieren, dass er für sein eigenes Unterfangen einer universalen Sprach- und Völkergeschichte über exzellente Quellen und exklusive Informanten verfügte.

¹⁷ Zu Leibniz als Techniker der Irreführung, Inszenierung, Tarnung, Geheimhaltung und Dissimulierung siehe W. Li, S. Noreik (Hrsg.), *G. W. Leibniz und der Gelehrtenhabitus. Anonymität, Pseudonymität, Camouflage*, Köln et al., Böhlau, 2016.

¹⁸ A I, 16 N. 475.

So leitete er Kopien des Briefes von Pezron beispielsweise an den Helmstedter Orientalisten von der Hardt weiter, ebenso an John Wallis mit der Bitte um Weitergabe an William Lloyd (der den Brief jedoch an Hans Sloane weitergab), sowie an die Sprachwissenschaftler Hiob Ludolf, Johann Gabriel Sparwenfeld und Gerhard Meier; nicht zuletzt erhielt auch Antonio Magliabechi eine Nachricht über den Brief. Nur der eigentliche Adressat, Andreas Morell, ging leer aus.¹⁹ Vermutlich fürchtete Leibniz, Morell hätte dieses Schreiben seinerseits einem weiten Korrespondenzkreis, der sich mit demjenigen von Leibniz überschneidet, weiterleiten können, so dass Leibniz diesen Wissensvorsprung nicht mehr exklusiv für sich hätte beanspruchen können. Jedenfalls blieb das von Nicaise gewünschte Schreiben von Leibniz an Morell aus. Das Fehlen dieses Briefes war kein Zufall, kein bloßes Versehen, vielmehr das Ergebnis einer überlegten Absicht. Die Nicht-Existenz eines solchen Schreibens bedeutete nicht die Absenz von Kommunikation, sondern deren gezielte Steuerung.

3. Nicht Abgeschicktes, unzureichend Beantwortetes

Briefliche Verständigung umfasst eine Vielzahl an Möglichkeiten der genannten Art von Kommunikationsstrategien. So gibt es neben bewusst nicht geschriebenen Briefen auch solche, die zwar geschrieben, aber nicht abgeschickt wurden, weil der Empfänger sich entschieden hat, das Schreiben doch nicht zu versenden. Überliefert sind manche von ihnen mit Leibniz' eigenhändigem Vermerk 'nicht abgangen'. Ein diesbezügliches Beispiel ist das Schreiben von Leibniz an Daniel Ernst Jablonski aus Teplitz, Ende September 1700.²⁰ Offiziell hatte Leibniz das böhmische Bad aufgesucht, um hier seine akuten Hals- und Schulterbeschwerden zu lindern. Von dort trat Leibniz dann – ohne kurfürstliche Erlaubnis aus Hannover – eine Reise nach Wien an. Wohl aus der Befürchtung heraus, der Brief an Jablonski könne seine Absichten verraten und die Verschleierung seiner heimlichen Reise in die Kaiserstadt auffliegen lassen, entschloss sich Leibniz, den Brief doch nicht abzuschicken. Zu den nicht abgesandten Nachrichten gehören im weitesten Sinne auch die ersten Ausführungen zu einem Brief, die in der endgültigen Fassung nicht mehr zu finden sind. Leibniz hat häufig seine Briefe mehrmals vor dem Verschicken umgearbeitet.

¹⁹ Siehe Kliege-Biller, "Neuigkeiten", S. 312.

²⁰ Leibniz an Daniel Ernst Jablonski, [Teplitz, Ende September 1700], A I, 19 N. 97.

Die gute Überlieferungssituation des Leibniz-Nachlasses in Hannover ermöglicht es, verschiedene Stufen eines Briefes vom Konzept bis zur Abfertigung zu rekonstruieren. Mindestens drei solcher Stufen lassen sich beispielsweise bei einem Brief von Leibniz an Sebastian Kortholt vom 11. Juli 1705 nachweisen.²¹ Die Gründe für ein solches mehrstufiges Abfassen können sehr unterschiedlich sein, oftmals lassen sie sich auch nicht mit Bestimmtheit definieren. Nicht immer ist die letzte, tatsächlich abgeschickte Fassung auch die kürzeste. In dem genannten Fall ist sie es wohl aus dem Grunde, weil Leibniz fürchtete, die beiden ersten längeren Entwürfe würden zu viel bereits Mitgeteiltes wiederholen und könnten dadurch den Empfänger langweilen.

Neben diesen eher schwachen Formen der Nicht-Mitteilung interessieren für die hier verfolgte Fragestellung jedoch mehr jene brieflichen Sendungen, in denen Erfragtes oft nicht hinreichend beantwortet wurde, in denen über bestimmte Dinge hinweggegangen oder auf bestimmte Sachverhalte nicht oder nur unzureichend eingegangen wurde. Immerhin handelt es sich hier um eine vollzogene Übertragung von schriftlich Mitgeteiltem, die jedoch mit bewussten Auslassungen versehen ist. Teilweise, aber (für den Empfänger) nicht ausreichende Beantwortung ist sicherlich ein oft benutztes Mittel strategischer Kommunikation, die in der Verknappung der Information die damit erzeugte Leerstelle zugleich zu verbergen sucht. Es handelt sich um eine beliebte Form der Kommunikationssteuerung, weil sie weniger auffällig und schwerer zu durchschauen ist als ein vollständiges und dadurch auch besonders auffälliges Schweigen. So liegt zwischen Nicht-Beantwortung und Antwort auf einer stufenlosen Skala das (nur) teilweise Beantwortete. Dabei ist zu beachten, dass die Frage, ob etwas nicht oder nur teilweise beantwortet ist, natürlich auch von der Einschätzung des Adressaten abhängt und vom Absender letztlich nicht vollständig gesteuert werden kann. Dass partielle Antworten jedoch von Leibniz ganz bewusst eingesetzt wurden, zeigen eigenhändige Vermerke auf erhaltene Briefe seiner Korrespondenzpartner. So notierte er sich auf manche handschriftlich 'resp.', wenn er sie als beantwortet erachtete, auf andere wiederum 'semiresp.', wenn er sie nur als 'halb', das heißt als unvollständig beantwortet ansah.²² Die Selbstdokumentation darüber, dass in bestimmten Fällen eine vollständige

²¹ Leibniz an Sebastian Kortholt, Hannover, 11. Juli 1705, A I, 24 N. 438.

²² Beispiele für den Vermerk 'semiresp.' von Leibniz' Hand sind: A I, 23 N. 367; A I, 25 N. 96, 116, 119, 131, 168, 255, 264 und 313 (A I, 25 erscheint im Sommer 2017).

Antwort unterblieb, zeugt davon, dass Leibniz sich sehr genau darüber im Klaren war, wann er etwas umfassend oder nur teilweise und ungenügend beantwortet hatte. Dass eine solche Semi-Antwort – obgleich viel mehr als eine komplette Nicht-Antwort – fast noch schmerzhafter sein konnte als etwas gänzlich Unbeantwortetes, musste Leibniz am eigenen Leib erfahren, was im nächsten und letzten Abschnitt deutlich wird.

4. Beredtes Schweigen II, oder: Leibniz ins Leere laufen lassen

Die Waffen der Vorenthaltung und des Verschweigens standen allen zur Verfügung, weshalb Leibniz nicht nur Absender eines intentionalen Schweigens sein konnte, sondern gleichfalls Empfänger einer solchen Form der Übergehung. Ein anschauliches Exempel hierfür ist die Korrespondenz mit dem hannoverschen Premierminister Andreas Gottlieb von Bernstorff im Sommer 1705. Nach der Verhängung des sogenannten ‘Reiseverbots’ an Leibniz durch den Hannoveraner Kurfürsten und Herzog Georg Wilhelm von Celle – eigentlich eine Mahnung zur Konzentration auf die Arbeit der welfischen Hausgeschichte und Verpflichtung zur Vorabgenehmigung weiterer Reisen – sah sich Leibniz Mitte 1705 abermals in der unbequemen Position, sich für seine Reiseunternehmungen rechtfertigen zu müssen und wählte hierfür folgende Strategie: er schrieb am 11. Juli 1705 einen Brief an Bernstorff, indem er erklärte, er sei bereit, auch unter Hintansetzung seiner Gesundheit an der Welfengeschichte zu arbeiten, wünsche sich aber eine geregelte Versorgung für die Zeit danach, um sich dann seinen anderen wissenschaftlichen Projekten widmen zu können.²³

Um Bernstorff für die Forderung nach einer Art Pension zu ködern und ihn gewissermaßen zu einer Antwort zu zwingen, fügte er seinem Schreiben ein Postskriptum bei.²⁴ In diesem Postskriptum fragte er Bernstorff, ob er den welfischen Gesandten beim Reichstag zu Regensburg darum bitten könne, in Süddeutschland Erkundigungen bezüglich eines von Leibniz bislang noch nicht identifizierten Autors eines mittelalterlichen Textes zur Welfengeschichte einzuholen.²⁵ Auf diese Weise, so erhoffte sich Leibniz, sei Bernstorff dazu gezwungen, ihm auch

²³ Leibniz an Andreas Gottlieb von Bernstorff, Hannover, 11. Juli 1705, A I, 24 N. 437.

²⁴ Zu solchen strategisch eingesetzten *postscripta* in der Leibniz-Korrespondenz siehe auch die hervorragende Analyse von S. Waldhoff, “‘auff ein absonderlich papier’. Eine bürokratische Technik zur Begrenzung von Öffentlichkeit in Leibniz’ Briefwechsel”, in Li, Noreik, *Gelehrtenhabitus*, S. 217-263.

²⁵ *Ibid.*, S. 786-787.

auf seine Pensionsforderung zu antworten. Doch Leibniz täuschte sich. Bernstorff durchschaute sehr wohl die Strategie von Leibniz und fiel nicht auf diesen Trick herein. Statt auf Leibniz' eigentliches Anliegen im Brief einzugehen, ging Bernstorff in seinem Antwortschreiben vom 29. Juli 1705 stillschweigend darüber hinweg und antwortete stattdessen nur knapp in einem Satz auf das Postskriptum, indem er Leibniz zusicherte, er werde Leibniz' Anliegen an den Regensburger Gesandten weiterleiten.²⁶ Das saß – natürlich hätte sich Leibniz hier einen ganz anderen Inhalt des Briefes gewünscht. Doch zu dem ihm am Herzen liegenden Punkt blieb der Brief bezeichnenderweise leer. Ganz bewusst schwieg sich Bernstorff zum eigentlichen Begehren von Leibniz aus – und teilte mit dieser bewussten Leerstelle zugleich mit, dass er die Taktik seines Korrespondenten durchschaut hatte. Und zwar ohne Worte zu verlieren und um gleichzeitig zu signalisieren, dass er wohl nicht gewillt sein werde, ohne weiteres auf Leibniz' Wunsch einzugehen.

Lauter kann eine wortlose Kommunikation wohl kaum sein. Sie dürfte Leibniz getroffen haben – obgleich sie etwas ist und bleibt, was man weder lesen noch historisch-kritisch edieren kann. Doch obwohl man dieses Schweigen, dieses Nicht-Antworten nie in einer Ausgabe oder Edition der Leibniz-Korrespondenz finden wird, ist sie unbedingter Bestandteil dieser Korrespondenz, ist sie aus der brieflichen Kommunikation des Universalgekehrten nicht auszuklammern. Ein paar Wermutstropfen bleiben: ausgelassene Themen, nicht weitergeleitete Briefe, mit Schweigen übergangene Anliegen sind aktive, intentionale Formen von Kommunikation, aber sie sind schwer von ihren mehrheitlichen nicht-intentionalen, kontingenten Formen zu unterscheiden. Stillschweigendes, Unausgesprochenes, nicht Beantwortetes ist viel schwerer zu greifen als explizit Geäußertes. Eine Nachricht zu schreiben, kann genauso viele Gründe haben, wie sie nicht zu schreiben. Ein ungeschriebener Brief lässt sich naturgemäß nicht so genau bestimmen und konkret umreißen wie geschriebener Brief. Denn es liegt in der Natur des Schweigens selbst, sich jedweder Versuche, es als absichtliche Handlung aufzudecken, zu entziehen. Anders formuliert: die Ränder des Schweigens verlieren sich im endlosen Rauschen. Und so bleibt uns nichts anderes übrig, als diese Spannung auszuhalten – die Spannung zwischen der Erkenntnis, dass man einerseits Ungesagtes nicht edieren kann und andererseits der Einsicht, dass nach der Edition der geschriebenen Briefe die Arbeit an den ungeschriebenen erst eigentlich beginnt.

²⁶ Andreas Gottlieb von Bernstorff an Leibniz, Celle, 29. Juli, A I, 24 N. 458.

Abkürzungen

A = Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Hrsg. von der Preußischen (später: Berlin-Brandenburgischen und Göttinger) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt (später: Leipzig, zuletzt: Berlin) 1923-, gefolgt von der Nummer der Reihe, des Bandes und der Stücknummer.

REFERENCES:

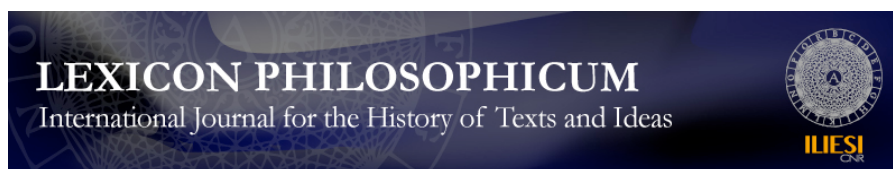
- Fardella, Michael Angelo, *Animae humanae natura*, Venedig, Albriccius, 1698.
- Feigelfeld, Paul, "Chinese Whispers – die epistolarische Epistemologie des Gottfried Wilhelm Leibniz", in Martin Grötschel et al. (Hrsg.), *Vision als Aufgabe. Das Leibniz-Universum im 21. Jahrhundert*, Berlin, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 2016, S. 265-275.
- Gädeke, Nora, "Gottfried Wilhelm Leibniz", in Christiane Berkvens-Stevelinck et al. (Hrsg.), *Les grands intermédiaires culturels de la République des Lettres*, Paris, Champions, 2005, S. 257-306.
- Gädeke, Nora, "Leibniz lässt sich informieren – Asymmetrien in seinen Korrespondenzbeziehungen", in Klaus-Dieter Herbst, Stefan Kratochwil (Hrsg.), *Kommunikation in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M., Lang, 2009, S. 25-46.
- Gädeke, Nora, "Leibniz' Korrespondenz im letzten Lebensjahr – Gerber reconsidered", in Michael Kempe (Hrsg.), *1716 – Leibniz' letztes Lebensjahr: Unbekanntes zu einem bekannten Universalgelehrten*, Hannover, Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek, 2016, S. 83-109.
- Gerber, Georg, "Leibniz und seine Korrespondenz", in Wilhelm Totok, Carl Haase (Hrsg.), *Leibniz. Sein Leben – sein Wirken – seine Welt*, Hannover, Verlag für Literatur und Zeitgeschehen, 1966, S. 141-172.
- Kempe, Michael, "Gelehrte Korrespondenzen. Frühneuzeitliche Wissenschaftskultur im Medium postalischer Kommunikationen", in Fabio Crivellari et al. (Hrsg.), *Die Medien der Geschichte. Historizität und Medialität in interdisziplinärer Perspektive*, Konstanz, Universitätsverlag, 2004, S. 407-429.
- Kliege-Biller, Herma, "Neuigkeiten – Netzwerke – Nachlässe. Claude Nicaise und Leibniz", in Wenchao Li (Hrsg.), *Komma und Kathedrale. Tradition, Bedeutung und Herausforderung der Leibniz-Edition*, Berlin, Akademie Verlag, 2012, S. 301-314.
- Kühn, Sebastian, "Streiten zu dritt. Über agonale Praktiken des Korrespondierens mit und ohne Leibniz", in Wenchao Li et al. (Hrsg.), *Für unser Glück oder das Glück anderer'. Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses*, Hildesheim et al., Olms, 2016, S. 509-521.
- Li, Wenchao, Noreik, Simona (eds.), *G. W. Leibniz und der Gelehrtenhabitus. Anonymität, Pseudonymität, Camouflage*, Köln et al., Böhlau, 2016.
- Robinet, André, *L'Empire leibnizien*, Trieste, Lint, 1991, S. 30-33.
- Simmel, Georg, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, 1908, 5. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 1968, S. 16.

Michael Kempe

Wahl, Charlotte, “Die ‘Kampagne’ um das Brachistochronenproblem”, in Magdalena Hykšová, Ulrich Reich (Hrsg.), *Eintauchen in die mathematische Vergangenheit*, Augsburg, Dr. Erwin Rauner Verlag, 2011, S. 241-252.

Wahl, Charlotte, “‘Ich schätze Freunde mehr als mathematische Entdeckungen’. Zum Prioritätsstreit zwischen Leibniz und Newton”, in Michael Kempe (Hrsg.), *1716 – Leibniz’ letztes Lebensjahr. Unbekanntes zu einem bekannten Universalgelehrten*, Hannover, Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek, 2016, S. 111-143.

MICHAEL KEMPE
Leibniz-Forschungsstelle (Leibniz-Archiv) Hannover
michael.kempe@gwlb.de



ANTONY MCKENNA

PIERRE BAYLE HISTORIEN DE LA PHILOSOPHIE: UN SONDAGE*

ABSTRACT: The critical tradition reduces Bayle's philosophy to Pyrrhonism and avoids the analysis of his arguments by jumping to the conclusion that he aims to establish the uncertainty of all philosophical reasoning. This article aims to demonstrate that this interpretation of Bayle's intention is erroneous: he is not Pyrrhonian in historiography and he is a staunch rationalist in the fields of ethics. In the *Dictionary*, he seems to trace a history of philosophy, but a close reading of his articles shows that he does not attempt to establish a coherent and systematic history of philosophy. He does indeed demonstrate that philosophical systems fail when faced with certain problems (definition of space and time, for instance), but above all he pinpoints those problems over which reason is incompatible with the Christian doctrine. In other words, he does not aim to enumerate Pyrrhonian uncertainties but to attack rationalist theology from a variety of angles: he thus seeks to demonstrate that Christian faith is irremediably irrational.

RÉSUMÉ: La tradition critique réduit la philosophie de Bayle au pyrrhonisme et fait l'économie de toute analyse de son argumentation pour mieux sauter à la conclusion qu'il tient toutes choses pour douteuses. Cet article vise à démontrer que cette lecture traditionnelle de Bayle est erronée: il n'est pas pyrrhonien en histoire et il est rationaliste dans le domaine de la morale. C'est dans le *Dictionnaire* qu'il fait figure d'historien de la philosophie ancienne et moderne, mais une lecture attentive des articles révèle qu'il n'a pas le souci d'enchaîner une histoire cohérente et systématique de la philosophie. Certes, il signale des problématiques sur lesquelles les systèmes philosophiques échouent (définition de l'espace et du temps, p.ex.) mais surtout il pointe avec précision les problèmes où la raison ne peut pas s'accorder avec la doctrine chrétienne. C'est dire que le *Dictionnaire*

* Cet article paraît également, sous une forme légèrement modifiée, dans le "Bulletin annuel de l'Institut d'Histoire de la Réformation", 37, 2016.

Antony McKenna

n'est pas un étalage des incertitudes pyrrhoniennes mais une attaque en règle contre la théologie rationaliste: il cherche ainsi à démontrer que la foi chrétienne est irrémédiablement irrationnelle.

KEYWORDS: Bayle; Pyrrhonism; Scepticism; Moral Rationalism; Historiography; Religious Faith

Élu à un poste de professeur à l'académie de Sedan en 1675, Bayle y est chargé d'un cours de philosophie, qu'il rédige péniblement au fur et à mesure pendant les premiers mois de sa prise de fonctions. Le concours pour ce poste avait consisté en une dissertation sur le temps et on peut se faire une idée de la contribution de Bayle par sa *Dissertation sur le jour*, publiée pour la première fois sous forme d'article dans le *Projet et fragments d'un dictionnaire critique* en 1692: il y pose des questions paradoxales, telles que: quel âge aurait quelqu'un qui marcherait autour de la terre dans le sens opposé du soleil après vingt ans de promenade, etc. C'est amusant, mais ce n'est pas là qu'on trouvera la clef de sa conception de la philosophie. À cette date, il a lu Descartes, Gassendi, Malebranche, Spinoza, Richard Simon, Guillaume Lamy, mais ce n'est pas dans son cours qu'on saisira au mieux sa position philosophique, car son cours magistral est tout à fait traditionnel, fondé sur une synthèse de celui qu'il avait suivi sous la direction du jésuite Pierre Rome à Toulouse (cours récemment redécouvert par Jacob Schmutz), renforcé par la lecture de ceux de Pierre de Villemandy à Saumur et d'Emmanuel Maignan à Toulouse, avec des ajouts tirés de Rohault: c'est un *Système abrégé de philosophie* conventionnel, fondé sur les quatre parties de la discipline: Logique, Morale, Physique, Métaphysique, où Bayle fait le professeur au sens tout à fait courant du terme.¹ Sa correspondance ne peut guère servir de clef non plus, malgré sa déclaration lors de la suppression de l'Académie de Sedan:

Le cartésianisme ne fera pas une affaire, je le regarde simplement comme une hypothèse ingénieuse qui peut servir à expliquer certains effets naturels, mais au reste j'en suis si peu entêté, que je ne risquerai pas la moindre chose pour soutenir que la nature se reigle et se gouverne selon ces principes là. Plus j'étudie la philosophie, plus j'y trouve d'incertitude: la différence entre les sectes ne va qu'à quelque probabilité de plus ou de moins: il n'y en a point qui ait frappé au but et jamais on n'y frappera apparemment, tant sont grandes les profondeurs de Dieu dans les œuvres de la

¹ Voir l'étude de M. Pécharman, "Le Système de philosophie de Bayle: quelle place pour Descartes?", in C. Bahier-Porte, P.-F. Moreau, D. Regnig (dir.), *Liberté de conscience et arts de penser (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Honoré Champion, 2017.

nature, aussi bien que dans celles de la grace. Ainsi, vous pouvez dire à Mr Gaillard que je suis un philosophe sans entêtement et qui regarde Aristote, Epicure, Descartes, comme des inventeurs de conjectures que l'on suit ou que l'on quitte selon que l'on veut chercher plutôt un tel qu'un tel amusement à l'esprit (Lettre 190, mai 1681).²

– mais il faut tenir compte du fait qu'il vise à être recruté aux Provinces-Unies à cette date et ne veut surtout pas heurter les sensibilités scolastiques des autorités.

Il faut donc avoir recours au *Dictionnaire* pour essayer de saisir la façon dont Bayle appréhende la philosophie et l'histoire de la philosophie, mais avant de prendre cette œuvre pour un manuel, il faut la situer dans sa carrière: le *Dictionnaire* est une étape capitale dans l'expression des convictions philosophiques et religieuses de Bayle, mais il n'est qu'une étape. Cette approche prudente est nécessaire à cause de la tradition critique qui réduit la philosophie de Bayle au pyrrhonisme et qui fait l'économie de toute analyse de son argumentation pour mieux sauter à la conclusion qu'il tient toutes choses pour douteuses. C'est un lieu commun de notre tradition culturelle qui vaut d'être examiné de plus près, car il ne doit pas servir de raccourci – même si les 5000 pages du *Dictionnaire* et les longues remarques en deux colonnes et en petits caractères qui envahissent ces pages peuvent parfois nous inciter à nous contenter des supposés 'acquis'. Je dirai donc rapidement un mot de mon interprétation des différentes étapes qui constituent la carrière intellectuelle de Bayle.

Je passe rapidement sur les œuvres de controverse pour dire un mot sur les *Pensées diverses* (1682-1683): la raison sert de guide dans la démonstration que "les comètes ne sont point le présage d'aucun malheur" et que l'astrologie repose sur des fondements irrationnels. L'ouvrage est constitué par une argumentation logique implacable contre la superstition ridicule de l'astrologie 'judiciaire' populaire, et la structure de cette argumentation se fonde sur la mise en évidence des *raisons*. Toute l'argumentation de Bayle se fonde sur l'évidence des raisons opposées aux objections, aux préjugés, aux suppositions gratuites, aux pétitions de principe des superstitieux. Il lui suffit de montrer l'absurdité de telle

² Voir la *Correspondance de Pierre Bayle*, dir. E. Labrousse et A. McKenna, avec la collaboration de W. van Bunge, E. James, B. Roche, F. Vial-Bonacci, E.-O. Lochard *et al.*, Oxford, Fondation Voltaire, 1999-2017, 15 vol.

croyance à l'aune de la raison pour la croire définitivement réfutée et ridiculisée. Ce n'est évidemment pas la démarche d'un pyrrhonien.

Ensuite, en 1686, le *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ "Contrains-les d'entrer"* (1686) constitue une forte expression du rationalisme dans le domaine de la morale, car Bayle propose une interprétation cohérente et logique (*philosophique*) de la parabole de l'Évangile, conforme à la morale du Christ, et l'oppose à l'interprétation 'théologique' de saint Augustin qui visait à justifier la persécution des donatistes. Bayle propose de fonder la tolérance sur les principes rationnels de la morale 'naturelle': dans la mesure où la religion chrétienne est conforme à cette morale, elle peut être reconnue comme divine, mais il importe de souligner une formule cruciale du *Commentaire* qui pèsera de tout son poids dans l'interprétation de sa position (ou de sa posture) dans le *Dictionnaire* et dans les *Eclaircissements*. En 1686, il déclare:

Je sais bien qu'il y a des axiomes contre lesquels les paroles les plus expresses et les plus évidentes de l'Écriture ne gagneraient rien, comme *que le tout est plus grand que sa partie; que si de deux choses égales on ôte choses égales, les résidus en seront égaux; qu'il est impossible que deux contradictoires soient véritables, ou que l'essence d'un sujet subsiste réellement après la destruction du sujet*. Quand on montrerait cent fois dans l'Écriture le contraire de ces propositions; quand on ferait mille et mille miracles, plus que Moïse et les apôtres, pour établir la doctrine opposée à ces maximes universelles du sens commun, l'homme fait comme il est n'en croirait rien; et il se persuaderait plutôt, ou que l'Écriture ne parlerait que par métaphores ou par contre-vérités, ou que ces miracles viendraient du démon, que de croire que la lumière naturelle fût fautive dans ces maximes (*Commentaire*, éd. J.-M. Gros, p. 86-87).

C'est parce que – et ce n'est que parce que – l'Évangile est conforme à nos notions communes dans le domaine de la morale, c'est-à-dire aux principes de la morale naturelle et rationnelle, qu'on peut la regarder comme divine. Bayle adhère pleinement au rationalisme de Valerian Magni à l'époque du *Commentaire*: soumettre la raison à la foi et mettre en cause "la règle de juger que la nature nous a donnée" ruine la foi même; "adieu toute notre foi", "ce serait le plus épouvantable chaos, et le pyrrhonisme le plus exécrationnel qui se puisse imaginer"; "il faut nécessairement en venir là, que tout dogme particulier, soit qu'on l'avance comme contenu dans l'Écriture, soit

qu'on le propose autrement, est faux lors qu'il est réfuté par les notions claires et distinctes de la lumière naturelle, principalement à l'égard de la morale".³

La philosophie de la tolérance que propose Bayle se fonde sur les principes de la morale rationnelle, qui sont assimilés aux 'notions communes', aux axiomes de la logique. L'ignorance de ces notions découle nécessairement, par définition, de la négligence ou de la malice (*ibid.*, p. 296): elle est inexcusable (*ibid.*, p. 297). Dans le domaine des 'vérités particulières' de la doctrine chrétienne, en revanche, chacun suivra sa conviction et on peut errer de bonne foi et innocemment: autrement dit, ce sont des *adiaphora*.⁴ Bayle souligne ainsi la nécessaire concordance entre la raison et la foi sur le plan de la morale. Les autres articles de la doctrine sont relégués, pour ainsi dire, au domaine de l'éducation, de l'habitude, du 'goût' et du 'zèle': ils pourront être tolérés tant qu'ils n'entraînent aucun trouble de l'ordre public. Puisque cette distinction se fonde sur l'évidence des principes de la morale 'naturelle', elle n'est évidemment pas le fruit d'une réflexion pyrrhonienne.

C'est après la 'Glorieuse Révolution' de 1688 et après la publication anonyme de deux pamphlets violents contre la politique persécutrice des protestants – *Réponse d'un nouveau converti* (1689) et *Avis aux réfugiés* (1690), pamphlets dus tous deux à Bayle, comme l'a démontré Gianluca Mori – que Bayle lance le *Projet d'un dictionnaire critique* (1692). L'année suivante, suite aux manœuvres de Jurieu qui l'accuse d'athéisme, il est démis de sa chaire d'histoire et de philosophie à l'École Illustre de Rotterdam et doit être soutenu par son imprimeur Reinier Leers pour se consacrer entièrement à la rédaction du *Dictionnaire historique et critique* (première édition: octobre 1696; deuxième édition: 1702). Or, c'est dans le *Dictionnaire* qu'il remet en cause la rationalité de la doctrine chrétienne, à la fois sur le plan de la logique, de l'ontologie et de la morale – tout en déclarant qu'il faut soumettre la raison au joug de la foi ('Pyrrhon', rem. B). Contrairement au *Commentaire philosophique*, il insiste donc sur l'irrationalité de la doctrine chrétienne et il renforce cette position dans les

³ *Commentaire philosophique*, I, i, éd. J.-M. Gros, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 94-95. Voir ci-dessous, p. 00, un passage des *Eclaircissements* qui contredit très précisément – et ironiquement – cette déclaration.

⁴ Voir aussi dans le *Dictionnaire* l'article 'Milton (John)', rem. O, où Bayle cite un passage de Milton qui propose cette même distinction et où il conclut: "Par ce morceau de la doctrine de Milton, on peut aisément connaître qu'il n'y avait personne qui eût plus de zèle que lui pour la tolérance".

prétendus *Eclaircissements* de 1702. On pourrait donc croire à une conversion de Bayle: d'abord, rationaliste sur le plan de la morale, il déclare que la doctrine chrétienne s'accorde avec la morale naturelle (ou rationnelle) et que c'est précisément cet accord qui nous permet de croire que la doctrine est divine; ensuite, dans le *Dictionnaire*, il déclare l'irrationalité de la doctrine chrétienne: la folie de la Croix. C'est une volte-face radicale. La morale chrétienne (péché originel, éternité des peines, rédemption d'un petit nombre d'élus, etc.) est désormais reconnue comme irrationnelle, absolument mystérieuse, et la philosophie qui la 'fonde' serait le pyrrhonisme.

Ayant ainsi épousé les positions de Jurieu, son ennemi juré, sur la nature de la foi – zèle irrationnel – il obtient quelques années de paix relative et vaque à la composition de ses dernières œuvres philosophiques, la *Continuation des pensées diverses* et la *Réponse aux questions d'un Provincial*. On s'attendrait donc à ce qu'il réaffirme sa foi en une morale religieuse incompréhensible, mais on constate au contraire qu'il revient au rationalisme moral de ses premières œuvres – à ce rationalisme dont il vient d'affirmer, dans le *Dictionnaire*, qu'il est incompatible avec la foi. De nouveau, désormais, Dieu se conforme nécessairement à notre idée de Sa justice et de Sa bonté: l'obligation de la Loi morale est rationnelle et non pas 'volontariste': elle n'est pas simplement imposée par la volonté divine:

Qu'on fasse abstraction de ce dogme-là [de l'existence de Dieu], qu'on le nie même, on ne laissera pas de juger que le cercle n'est point un triangle, qu'un sophisme est un mauvais raisonnement, que la conclusion d'un bon syllogisme est vraie si les deux prémisses sont vraies, qu'il est digne de l'homme de se conformer à la raison, etc. [...] que la trahison d'un ami est une mauvaise qualité morale et que la fidélité pour son ami est une bonne qualité morale (*RQP*, III, §29).

Bayle s'attache à cette définition rationaliste de l'obligation morale malgré les difficultés théologiques qu'elle suscite: en effet,

S'il y a des propositions d'une éternelle vérité qui sont telles de leur nature, et non point par l'institution de Dieu, si elles ne sont point véritables par un décret libre de sa volonté, mais si au contraire il les a connues nécessairement véritables, parce que telle était leur nature, voilà une espèce de *fatum* auquel il est assujetti, voilà une nécessité naturelle absolument insurmontable (*CPD*, §114).

Le 'goût' qui attachait légitimement le croyant à ses convictions sur les 'vérités spéculatives' est désormais désigné comme un préjugé arbitraire, irrationnel et incompréhensible, un simple effet de l'éducation et de la

coutume; le 'zèle' qu'il engendre est désormais désigné comme fanatisme. La foi apparaît dès lors comme un aveuglement, comme un effet de l'enthousiasme: "la superstition met toutes choses hors de leur rang, et s'élève une monarchie absolue dans les esprits des hommes" (*RQP*, III.10). Ce rationalisme moral n'a rien de pyrrhonien.

Ce rapide survol des œuvres de Bayle fait apparaître le *Dictionnaire* comme un *moment* dans sa carrière intellectuelle, un moment critique qu'il faut interpréter, et qui nous conduit à mettre en doute la tradition critique qui voudrait que Bayle, en pyrrhonien 'outré', ne vise qu'à nous mener à l'*époque* de Pyrrhon, à la suspension du jugement sur toutes choses. D'où Bayle parle-t-il? Où se situe-t-il dans le *Dictionnaire*?

Il est d'abord historien. On a parfois supposé que son pyrrhonisme minait la certitude des faits historiques,⁵ mais Bayle consacre l'Épître dédicatoire du *Projet*, adressée à Jacques Du Rondel, à affirmer le contraire. Il compare la certitude des mathématiques à celle de l'histoire:

On me dira peut-être que ce qui semble le plus abstrait et le plus infructueux dans les Mathématiques apporte au moins cet avantage qu'il nous conduit à des vérités dont on ne sauroit douter; au lieu que les discussions historiques et les recherches des faits humains nous laissent toujours dans les ténèbres et toujours quelques semences de nouvelles contestations. Mais qu'il y a peu de prudence de toucher à cette corde! Je soutiens que les vérités historiques peuvent être poussées à un degré de certitude plus indubitable que ne l'est le degré de certitude à quoi l'on fait parvenir les vérités géométriques; bien entendu que l'on considérera ces deux sortes de vérités selon le genre de certitude qui leur est propre...⁶

Dans le corps du *Dictionnaire*, il pousse cette réflexion plus loin:

il n'est pas vrai que le fondement de la certitude et de l'évidence avec laquelle nous connaissons qu'il y a eu une République romaine soit une simple démonstration morale et que notre persuasion à cet égard soit un acte de foi humaine ou une opinion. C'est une science proprement dite, c'est la conclusion d'un syllogisme dont

⁵ Voir B. Barriet-Kriegel, *L'Histoire à l'âge classique*, I. Jean Mabillon (1988); II. *La Défaite de l'érudition* (1988); III. *Les Académies de l'histoire* (1989); IV. *La République incertaine* (1989), Paris, PUF, 1988-1989; Ch. Grell, *L'Histoire entre érudition et philosophie. Étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Paris, PUF, 1993; A. Matytsyn, "Historical Pyrrhonism and Historical Certainty in the early Enlightenment", in S. Charles et G. Paganini, *Pour et contre le scepticisme. Théories et Pratiques de l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2014, p. 243-259.

⁶ *Projet et fragmens d'un Dictionnaire critique*, Rotterdam 1692, §9. Voir le commentaire d'E. Labrousse, *Pierre Bayle*, tome II: *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, M. Nijhoff, 1964, p. 230-231, et sur le passage suivant de l'article 'Beaulieu', rem. F: *ibid.*, p. 53.

Antony McKenna

la majeure et la mineure sont des *propositions clairement et nécessairement véritables* ('Beaulieu' rem. F; je souligne).

Il prend soin de délimiter le domaine propre de l'histoire par opposition à celui de la démonstration géométrique ou métaphysique et par rapport à celui de l'incertitude pyrrhonienne:

Ainsi un fait historique se trouve dans le plus haut degré de certitude qui luy doit convenir, dès que l'on a pu prouver son existence apparente: car on ne demande que cela pour cette sorte de vérité, et ce seroit nier le principe commun des disputans, et passer d'un genre de choses à un autre, que de demander que l'on prouvât, non seulement qu'il a paru à toute l'Europe qu'il se donna une sanglante bataille à Senef l'an 1674 mais aussi que les objets sont tels hors de notre esprit qu'ils nous paroissent. On est donc délivré des importunes chicaneries que les pyrrhoniens appellent *moyens de l'époque [époque]*, et quoiqu'on ne puisse rejeter le pyrrhonisme historique par rapport à une infinité de faits, il est sûr *qu'il y en a beaucoup d'autres, que l'on peut prouver avec une pleine certitude*: de sorte que les recherches historiques ne sont pas sans fruit de ce côté-là. *On montre certainement la fausseté de plusieurs choses, l'incertitude de plusieurs autres, et la vérité de plusieurs autres...* (*Projet*, §9; je souligne).

Comme l'a souligné Elisabeth Labrousse,⁷ Bayle – à l'instar de tous ses contemporains – conçoit l'histoire comme le récit des événements tels qu'ils ont été enregistrés dans les textes. Ce n'est pas une historiographie moderne. Il se déclare possédé par la "passion [...] de connoître jusques aux moindres particularitez des grands hommes". Il souligne naïvement la simplicité de cette passion: "ce qu'il y a de plus agréable dans l'érudition est de se souvenir de beaucoup de choses".⁸ Il s'adonne à la chasse aux documents et s'acharne, dans ses recueils, à mettre en ordre les données selon l'ordre chronologique, à construire un récit chronologiquement ordonné. L'historien s'érige en juge d'instruction des actions passées; son devoir est de bien exposer les faits.

⁷ E. Labrousse, *op. cit.*, I^{ère} partie: "La Vérité de fait", p. 3-125, ici particulièrement, p. 1-9; voir aussi son article, "La méthode critique chez Pierre Bayle et l'Histoire", in Id., *Notes sur Bayle*, Paris, Vrin, 1987, p. 8-24.

⁸ *NRL*, juin 1685, art. I (*OD*, I, p. 330b). Voir aussi le *Projet*, §8 sur la passion des numismates: "A quoy aboutit-elle? A mieux établir le tems où certains faits particuliers sont arrivez; à empêcher qu'on ne prenne une ville ou une personne pour une autre; à fortifier des conjectures sur certains rites des anciens; et cent autres curiositez..."

Et il a une haute conception de la tâche de l'historien, de son exactitude et de son impartialité.⁹ Il fait preuve d'un souci minutieux de précision: "un homme qui cite doit se faire une religion de s'en tenir aux termes de son témoin [...] Qu'il conjecture s'il veut; mais il ne doit pas narrer ses conjectures comme une histoire" ('Beaumont (François de)', rem. I). "Il faut peu donner aux conjectures dans les matières de fait: il vaut mieux attendre patiemment que l'on puisse recouvrer les pièces justificatives" (*Projet*, préface). Et Bayle d'étendre son réseau de correspondance à la recherche des 'faits', c'est-à-dire des témoignages pertinents, sous forme de références bibliographiques. Les savants et les érudits avec lesquels Bayle est plus ou moins directement en contact appartiennent tous à une institution sociale reconnue (Académie française, Académie des Inscriptions, Collège royal, bibliothèques des Quatre Nations, de Condé, de Colbert, communauté érudite de Dijon, etc.): ce statut social leur confère une fiabilité en tant que témoins historiques et bibliographiques, ce qui permet à Bayle de mettre en avant, de seconde main, les références qu'ils lui fournissent. Cette mise en ordre donne sens aux informations disparates issues de recherches obscures et constitue la 'fabrique sociale' du savoir historique. Ainsi, la République des Lettres, telle que Bayle la conçoit, fondée sur un enchevêtrement de réseaux de correspondance et de communication (académique, universitaire) entre savants, est un véritable *lieu* intellectuel, un lieu étendu en *constellation* d'érudits et d'intellectuels qui partagent les mêmes valeurs et qui œuvrent au même projet, projet qui peut être défini comme la constitution d'un modèle de la certitude historique dans le *Dictionnaire historique et critique*. La République des Lettres est ainsi le lieu de la fabrication sociale de la certitude historique.

L'esprit qui règne dans cette pratique du partage culturel est celui d'un débat critique permanent: une guerre des esprits, en quelque sorte, où chacun peut exprimer ses doutes, ses objections et apporter son contre-témoignage sous forme de nouvelles références bibliographiques. Il s'agit d'érudition critique et non pas de compilation: il faut 'peser' les témoignages. De même, dans les articles philosophiques règne un esprit de débat permanent, symbolisé par les renvois dans le *Dictionnaire* d'un article

⁹ Voir sur ce point l'excellent article de P. Roussin, "Critique et diffamation chez Pierre Bayle", in J. Cheyronnaud, E. Claverie et P. Roussin (dir.), *Critique et affaires de blasphème à l'époque des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 15-71.

à l'autre: il y a débat, controverse, contestation des idées, arguments opposés à l'infini les uns aux autres, mais – c'est le trait caractéristique essentiel – sans mise en cause des personnes. Autrement dit, sur le plan du savoir historique et philosophique, le *Dictionnaire* constitue un modèle de débat intellectuel selon les normes de la République des Lettres. Contrairement à l'Église, 'pays' du zèle religieux marqué par une division violente,¹⁰ Bayle constitue le *Dictionnaire* en monument emblématique de la 'guerre pacifique' des esprits, c'est-à-dire du débat critique, permanent et pacifique, qui caractérise la République des Lettres, cet "État extrêmement libre" où l'on ne reconnaît "que l'empire de la vérité et de la raison" (art. 'Catus', rem. D).

Or, si Bayle n'est pas pyrrhonien en histoire des faits, qu'en est-il en histoire de la philosophie et en philosophie?¹¹ Il connaît son Diogène Laërce et détaille l'histoire de la vie des philosophes et les articles de leur doctrine. Au moyen de renvois d'un article à l'autre, Bayle instaure un débat entre les philosophes sur des problèmes particuliers. Mais l'ordre alphabétique se prête mal à une leçon suivie d'histoire de la philosophie et nulle part on ne trouve d'article de synthèse qui nous conduirait d'un système à l'autre et d'une époque à l'autre: Bayle n'a pas l'ambition de présenter une histoire de la philosophie depuis les pré-Socratiques jusqu'à Descartes, Gassendi et Malebranche. D'ailleurs, même s'il y avait (ce qu'il n'y a pas) une table qui proposerait un chemin de lecture du début à la 'fin', il y aurait de sérieuses lacunes (Socrate, Platon, Epictète, Cicéron, Sénèque, en particulier, parmi les anciens; Montaigne, Descartes, Gassendi, parmi les modernes). Il n'examine pas la cohérence des systèmes successifs avec l'idée qu'il y a une évolution de la philosophie, qui, par exemple, sacrifierait l'ontologie à l'épistémologie et à une théorie de la représentation. D'ailleurs, on remarque qu'il suppose cette histoire connue: le lecteur est invité à passer d'un article philosophique à un autre avec, en tête, le fil

¹⁰ Matthieu, 10, 34-35: "Ne pensez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre; je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée. Car je suis venu séparer l'homme d'avec son père, la fille d'avec sa mère, et la belle-fille d'avec sa belle-mère"; Luc. 12, 51-53: "Croyez-vous que je sois venu pour apporter la paix sur la terre? Non, je vous assure, mais, au contraire, la division. Car désormais, s'il se trouve cinq personnes dans une maison, elles seront divisées les unes contre les autres, trois contre deux, et deux contre trois. Le père sera en division avec le fils, et le fils avec le père, la mère avec la fille, et la fille avec la mère, la belle-mère avec la belle-fille, et la belle-fille avec la belle-mère".

¹¹ On consultera avec profit la présentation des articles dans le recueil publié par J.-M. Gros, *Pierre Bayle. Pour une histoire critique de la philosophie*, Paris, Honoré Champion, 2001.

chronologique qui les lie les uns aux autres, car Bayle ne le fournit pas, ou bien de façon très succincte. Surtout, il ne distingue pas entre philosophes anciens et modernes: il évoque les arguments des philosophes modernes (Montaigne, Descartes, Gassendi, Spinoza, Malebranche, Locke, Leibniz, Toland) dans le cadre de sa discussion des thèses des philosophes anciens. Ce qui l'intéresse, ce sont les problèmes philosophiques et il fait un choix assez idiosyncratique d'articles pour les présenter. C'est une histoire de la philosophie, si l'on veut, mais elle est déformée par la volonté de la mettre au service de la philosophie moderne. De plus, il y a un fil conducteur – ou une préoccupation constante – dans ces articles, qui est de préciser le rapport entre les arguments philosophiques et la doctrine chrétienne. Je reviendrai sur ce point.

Prenons comme point de départ l'article sur Zénon d'Elée, "l'un des principaux philosophes de l'Antiquité": suivons le texte dans le détail afin de saisir la manière de Bayle. Il précise que Zénon florissait dans la 79^e Olympiade et qu'il fut disciple de Parménide (peut-être même son fils adoptif): mais il n'y a pas d'article 'Parménide' qui permettrait de suivre l'évolution de la pensée ancienne. Après une remarque rapide sur la beauté de Zénon et sur ses liens étroits avec son précepteur – dont les témoignages sont cités en grec et en latin seulement (rem. A) – Bayle conteste le statut de 'fondateur de la dialectique' accordé à Zénon par Moréri, d'après Aristote rapporté par Sextus Empiricus et par Diogène Laërce:

Cette dialectique de Zénon semble avoir été destinée à brouiller tout, et non pas à éclaircir quelque chose. Il ne s'en servoit que pour disputer contre tout venant, et pour réduire ses adversaires au silence, soit qu'ils soutinssent le blanc, soit qu'ils soutinssent le noir (rem. B).

Une longue remarque C est consacrée aux efforts de Zénon pour libérer son pays du tyran Néarque (ou, selon d'autres, du tyran Diomedon): Bayle recueille tous les témoignages sur le courage dont Zénon fit preuve sous les supplices. La remarque D, très brève, relève deux erreurs de Moréri, et c'est à la remarque E que l'analyse véritable commence: "Je ne saurais croire qu'il ait soutenu qu'il n'y a rien dans l'univers". Bayle soupçonne un "jeu d'esprit" ou bien l'emploi d'une "notion particulière du mot *rien*" et en propose un exemple, avant de passer, dans la remarque F à quatre objections paradoxales proposées par Zénon contre le mouvement, qu'il détaille d'après Aristote et dont il affirme qu'elles sont insolubles. Bayle ajoute alors ses *propres* objections contre le mouvement et contre l'existence de l'étendue, qui

paraissent beaucoup plus fortes que tout ce que les Cartésiens sauraient alléguer. Je parle de quelques Cartésiens qui soutiennent publiquement, et même dans les pays d'Inquisition, qu'on ne peut savoir que par la foi, qu'il y ait des corps: les sens nous trompent, disent-ils, à l'égard des qualités de la matière, nous devons donc nous défier de leur témoignage à l'égard des trois dimensions. Il n'est pas nécessaire, ajoutent-ils, qu'il y ait des corps: Dieu peut sans cela communiquer à notre âme tout ce qu'elle sent, et tout ce qu'elle connaît; et par conséquent les preuves, que la raison nous fournit de l'existence de la matière, ne sont pas assez évidentes pour former une bonne démonstration sur ce point-là.

Les objections de Zénon servent ainsi à évoquer les problèmes soulevés par l'occasionalisme de Malebranche et des 'petits cartésiens' Cordemoy et La Forge.¹² Bayle y consacre une longue remarque H et elles apparaîtront de nouveau, sous une forme qui annonce l'idéalisme de Berkeley, dans l'article 'Pyrrhon', rem. B. La remarque I témoigne de la volonté de Bayle, non pas de suivre les témoignages sur l'argumentation de Zénon, mais d'énumérer les arguments qu'il *aurait pu* employer:

Je trouve très apparent qu'il n'oublia pas les objections que l'on peut fonder sur la distinction du plein et du vide. [...] Gassendi a donné toute la force qu'il lui a été possible aux expériences et aux raisons qui favorisent l'hypothèse d'Epicure touchant le vide; mais il n'a rien dit de convaincant, et dont l'on ne fasse voir le faible dans *L'Art de penser* (III^e partie, chap. 18). Je crois néanmoins que notre Zénon se fit craindre sur ce chapitre: un aussi subtil et aussi ardent dialecticien que lui pouvait bien brouiller les cartes dans cette matière-là, et il n'est pas vraisemblable qu'il ait négligé cette topique. Mais s'il avait su ce que disent aujourd'hui plusieurs excellents mathématiciens (*Mr. Huygens, Mr. Newton, etc.*), il aurait pu faire de grands ravages, et se donner des airs de triomphe.

Il développe une difficulté proposée par "un grand mathématicien qui a profité beaucoup et des ouvrages et de la conversation de M. Newton", et conclut:

Nous voilà sans doute bien redevables aux mathématiques: elles démontrent l'existence d'une chose [le vide], qui est contraire aux notions les plus évidentes que nous ayons dans l'entendement: car s'il y a quelque nature dont nous connaissons avec évidence les propriétés essentielles, c'est l'étendue: nous en avons une idée claire et distincte, qui nous fait connaître que l'essence de l'étendue consiste dans les trois dimensions, et que les propriétés ou les attributs inséparables de l'étendue sont la divisibilité, la mobilité, l'impenétrabilité. Si ces idées sont fausses, trompeuses, chimériques et illusoires, y a-t-il dans notre esprit quelque notion qu'on ne doit pas

¹² Voir V. Le Ru, *La Crise de la substance et de la causalité. Des petits écarts cartésiens au grand écart occasionaliste*, Paris, CNRS, 2003.

prendre pour un vain fantôme, ou pour un sujet de défiance? [...] Fouillons tant qu'il nous plaira dans tous les recoins de notre esprit, nous n'y trouvons nulle idée d'une étendue immobile, indivisible et pénétrable. Il faudrait pourtant que, s'il y avait du vide, il existât une étendue qui eût ces trois attributs essentiellement. Ce n'est pas une petite difficulté que d'être contraint d'admettre l'existence d'une nature dont on n'a aucune idée, et qui répugne aux idées les plus claires que l'on ait. Mais voici bien d'autres inconvénients...

Bayle les développe sur deux colonnes de sa remarque avant d'en tirer trois corollaires:

Le premier est que la dispute de Zénon ne pourrait pas être entièrement infructueuse; car s'il manquait sa principale entreprise qui est de prouver qu'il n'y a point de mouvement, il aurait toujours l'avantage de fortifier l'hypothèse de l'*Acatalepse*, ou de l'incompréhensibilité de toutes choses...

Je dirai en passant que l'hypothèse du vide est la plus propre du monde à renverser le système de Spinoza. En effet, s'il y a deux espèces d'étendue, l'une simple, l'autre impénétrable, il faut qu'il y ait plus d'une substance dans l'univers...

La dernière conséquence que je veux tirer est que les disputes du vide ont fourni une raison spécieuse de nier que l'étendue ait une existence réelle hors de notre entendement...

Les objections *possibles* de Zénon sont ainsi accumulées contre le cartésianisme et contre le spinozisme et à l'appui de l'occasionalisme. Il importe de remarquer que Bayle conclut à "l'incompréhensibilité de toutes choses" et non pas à l'équilibre des arguments pour ou contre telle thèse: nous sommes confrontés à un phénomène naturel qui résiste aux hypothèses des systèmes philosophiques – à l'invalidité des hypothèses – et non pas à une impasse logique suscitée par la solidité des arguments d'un côté et de l'autre.

Bayle consacre une dernière remarque K à analyser la réfutation proposée par Diogène aux arguments de Zénon sur l'inexistence du mouvement. On sait que Diogène "fit une promenade dans l'auditoire et il jugea qu'il n'en fallait pas davantage pour convaincre de fausseté tout ce que le professeur venait de dire; mais il est certain qu'une réponse comme celle-là est plus sophistique que les raisons de notre Zénon". En effet,

la réponse de Diogène le Cynique au philosophe qui niait le mouvement est le sophisme que les logiciens appellent *ignorationem elenchi*. C'était sortir de l'état de la question: car ce philosophe ne rejetait pas le mouvement apparent, il ne niait pas qu'il semble à l'homme qu'il y a du mouvement; mais il soutenait que réellement rien ne se meut, et il le prouvait par des raisons très subtiles et tout à fait embarrassantes.

Encore une fois, les arguments et les objections des philosophes anciens servent à soulever des problèmes que les philosophes modernes n'ont su résoudre et qu'ils ont même – aux yeux de Bayle – multipliés et aggravés. L'article 'Zénon d'Elée' a ainsi servi à démontrer la fragilité de notre notion de la substance, de l'espace et du temps.

C'est là sa manière: l'article historique ouvre un espace pour l'analyse d'un problème philosophique qui l'intéresse et qui a un enjeu lié à la doctrine chrétienne.

Rorarius était le nonce du pape Clément VII à la cour de Ferdinand, roi de Hongrie, au milieu du XVI^e siècle.

Il a composé un livre qui mérite d'être lu. Il entreprend d'y montrer, non seulement que les bêtes sont des animaux raisonnables; mais aussi qu'elles se servent de la raison mieux que l'homme. [...] Ce livre n'est pas mal écrit, et il contient quantité de faits singuliers sur l'industrie des bêtes, et sur la malice de l'homme. Ceux qui concernent l'habileté des animaux embarrassent tout à la fois les sectateurs de Mons^r Des Cartes, et les sectateurs d'Aristote: ceux-là nient que les bêtes aient une âme; ceux-ci soutiennent que les bêtes en ont une douée de sentiment, et de mémoire, et de passions, mais non pas de raison ('Rorarius', *in corp.*).

Bayle reprend ici une question déjà traitée rapidement dans l'article 'Pereira (Gomezius)', remarque E, et il ne perd pas de temps, posant d'emblée les termes du débat. Il explique (rem. B) combien il est difficile aux scolastiques de distinguer entre ce qu'ils attribuent au sentiment et ce qui pourrait être attribué à la raison, et il enchaîne:

C'est dommage que le sentiment de Mr Des Cartes soit si difficile à soutenir, et si éloigné de la vraisemblance; car il est d'ailleurs très avantageux à la vraie foi, et c'est l'unique raison qui empêche quelques personnes de s'en départir. Il n'est point sujet aux conséquences dangereuses de l'opinion ordinaire [que l'âme des bêtes est raisonnable] (*ibid.*).

Il explique (rem. C) les avantages que les cartésiens tirent de la définition de la matière:

Ils ne se contentent pas de dire qu'il n'y a que les substances spirituelles qui puissent faire des réflexions, et enchaîner une longue suite de raisonnements, ils soutiennent que toute pensée, soit qu'on la nomme réflexion, méditation, progrès du principe à la conséquence; soit qu'on la nomme sensation, imagination, instinct, est d'une telle nature que la matière la plus subtile et la plus parfaite en est incapable, et qu'elle ne peut se trouver que dans des substances incorporelles.

Or, l'homme sait qu'il pense; il a donc une âme spirituelle et immortelle "car la mortalité des créatures ne consiste qu'en ce qu'elles sont composées de plusieurs parties de matière, qui se séparent les unes des autres".

Voilà un grand avantage pour la religion, mais il sera presque impossible de le garder par des raisons philosophiques, si l'on accorde que les bêtes ont une âme matérielle qui périt avec le corps; une âme, dis-je, dont les sensations et les désirs sont la cause des actions qu'on leur voit faire (*ibid.*).

Et les avantages du système cartésien ne s'arrêtent pas là: Bayle montre dans la suite de la remarque que si on accorde une âme aux bêtes, on a du mal à expliquer comment Dieu a pu admettre qu'elles souffrent alors qu'elles sont innocentes. La réflexion ne doit pas être sous-estimée, car c'est par la culpabilité découlant du péché originel qu'on justifie la souffrance (maladies et mort) des enfants. *Ce qui n'a point péché ne peut point souffrir de mal*: ce principe est de la 'dernière évidence' puisqu'il découle nécessairement des idées que nous avons de la justice et de la bonté de Dieu: "il est conforme à l'ordre immuable, à cet ordre dont nous concevons clairement que Dieu ne s'écarte pas":

L'âme des bêtes confond cet ordre et renverse des idées si distinctes: il faut donc demeurer d'accord que les automates de Mr Des Cartes favorisent extrêmement les principes selon lesquels nous jugeons de l'être infini, et par lesquels nous soutenons l'orthodoxie (*ibid.*).

Autrement dit, d'une part, les animaux-machines de Descartes sont nécessaires à l'orthodoxie – mais ce système est invraisemblable; d'autre part, l'opinion ordinaire, que les bêtes ont une âme, entraîne des conséquences dangereuses pour la foi. Et Bayle de les énumérer à l'aide de l'ouvrage de Darmanson, *La Bête transformée en machine* (1684): si les bêtes ont une âme connaissante, il s'ensuit: (1) *que Dieu ne s'aime point lui-même*; (2) *qu'il n'est point constant*; (3) *qu'il est cruel et injuste*. La cohérence de ces conclusions est précisée et Bayle conclut par la liste des ouvrages publiés en faveur de la doctrine cartésienne – par des auteurs qui, comme il l'a précisé, tiennent à cette doctrine quelle que soit son invraisemblance sur le plan philosophique, parce qu'elle est favorable à l'orthodoxie religieuse. Remarquons au passage que la démarche de Bayle n'est pas du tout pyrrhonienne et que ses conclusions découlent d'une analyse pointilleuse des exigences de 'l'ordre immuable' de la nature des choses, en l'occurrence de notre conception de la justice et de la bonté infinies.

La remarque suivante est consacrée à l'énumération de tous ceux qui ont soutenu que l'âme des bêtes est raisonnable, depuis Straton, Enésidème, Parménide, Empédocle, Démocrite à Philon, Galien, jusqu'à Maïmonide, aux sociniens (Crellius) et à d'autres auteurs modernes – en écartant pour le moment ceux qui ont défendu l'opinion "si commune dans l'Antiquité, que les corps vivants contenaient une âme qui était une portion de l'âme du monde". Surtout, il consacre une très longue remarque à préciser "les suites fâcheuses de l'opinion qui donne aux bêtes l'âme sensitive", car il est impossible de distinguer entre ce sentiment et la connaissance réflexive qui caractérise l'activité de l'esprit humain:

Il est évident à quiconque sait juger des choses, que toute substance qui a quelque sentiment, sait qu'elle sent; et il ne serait pas plus absurde de soutenir que l'âme de l'homme connaît actuellement un objet sans connaître qu'elle le connaît, qu'il est absurde de dire que l'âme d'un chien voit un oiseau, sans voir qu'elle le voit. Cela montre que tous les actes des facultés sensitives sont de leur nature et par leur essence réflexifs sur eux-mêmes (rem. E).

La différence des bêtes aux hommes ne tient pas à une distinction entre l'âme des unes et des autres mais à la différence des "organes qu'elle anime", tout comme la distinction entre l'homme mûr et sensé et un enfant âgé d'un mois ou un "phrénétique", un "hébété", un "vieillard qui tombe en enfance": cette différence n'est pas substantielle mais circonstancielle:

On voit donc que les philosophes de l'Ecole sont hors d'état de prouver que l'âme de l'homme et l'âme des bêtes soient de différente nature (*ibid.*).

Bayle conclut sa remarque en énumérant quelques-unes des conséquences horribles qui découlent du système scolastique:

Il s'ensuit de là que si leurs âmes [celles des bêtes] sont matérielles et mortelles, celles des hommes le sont aussi, et que si l'âme de l'homme est une substance spirituelle et immortelle, les âmes des bêtes l'est aussi. Conséquences horribles de quelque côté que l'on se tourne; car si pour éviter l'immortalité de l'âme des bêtes, on suppose que l'âme de l'homme meurt avec le corps, on renverse la doctrine d'une autre vie, et l'on sappe les fondements de la religion. Si pour conserver à notre âme le privilège de l'immortalité, on l'étend sur celle des bêtes, dans quels abîmes se trouvera-t-on? (*ibid.*).

Et il consacre toute la remarque suivante (rem. F) à pointer les faiblesses des arguments de ceux qui voudraient soutenir la doctrine scolastique en postulant "une différence spécifique entre l'âme humaine et l'âme des bêtes", en particulier en ce qui concerne le libre arbitre, la liberté

d'indifférence – par opposition à “la liberté qui ne consiste que dans l'exemption de contrainte”. L'analyse le conduit à une réflexion intéressante sur la punition des malfaiteurs: le système institutionnel de châtiments des criminels suppose le libre arbitre, dit-on: “si l'homme n'agissait pas librement, si une nécessité fatale et inévitable le déterminait à une certaine suite de pensées, le vol et le meurtre ne devraient pas être châtiés, et l'on ne pourrait espérer aucun fruit de la punition des coupables”:

Cette preuve du libre arbitre n'est pas aussi forte qu'elle le paraît; car encore que les hommes soient persuadés que les machines ne sentent point, ils ne laissent pas de leur donner cent coups de marteau, quand elles sont détraquées, s'ils jugent qu'en aplatissant une roue, ou une autre pièce, ils les remettront au train ordinaire. Ils feraient donc fustiger un coupeur de bourse, quand même ils sauraient qu'il n'a point de liberté, pourvu que l'expérience leur eût appris qu'en faisant fouetter les gens, on les empêche de continuer certaines actions. Mais en tout cas si cette preuve du libre arbitre a quelque force, elle sert manifestement à faire voir que les bêtes ne sont pas destituées de liberté. On les châtie tous les jours, et on les corrige par là de leurs défauts (rem. F).

La remarque G est consacrée à la critique de Descartes par le Père jésuite Gabriel Daniel, qui “montre que les arguments des cartésiens nous conduisent à juger que les autres hommes sont des machines”:

Quoi qu'il en soit, il faut convenir que tout l'avantage du Père Daniel contre l'opinion de Mons^r Des Cartes consiste dans les objections qu'il a proposées, et nullement dans les réponses qu'il a faites aux objections des cartésiens. [...] Vous chercheriez inutilement dans son écrit la solution des difficultés physiques, morales, et théologiques que l'on propose aux péripatéticiens sur l'âme des bêtes.

Certes, Bayle compare la bataille des sectes philosophiques à “ce que fut pendant quelque temps [le combat] des Troyens et des Grecs, la nuit que Troie fut prise: tour à tour elles se vainquent l'une l'autre, selon qu'elles changent les parades en ripostes”:

Le cartésien n'a pas plutôt renversé, ruiné, anéanti l'opinion des scolastiques sur l'âme des bêtes, qu'il éprouve qu'on peut le battre par ses propres armes, et lui montrer qu'il prouve trop; et que s'il raisonne conséquemment il renoncera à ses opinions qu'il ne pourrait [maintenir] sans s'exposer au ridicule, et sans admettre des absurdités qui sautent aux yeux; car où est l'homme qui oserait dire qu'il n'y a que lui qui pense, et que tous les autres sont des machines? [...] Cette conséquence du dogme cartésien est un fâcheux rabat-joie...

Néanmoins, la démarche de Bayle ne met pas tous les arguments sur le même plan; les raisons ne s'équilibrent pas de sorte qu'on serait obligé d'admettre les unes et les autres et de rester en suspens: au contraire, il démontre que le seul système compatible avec la doctrine chrétienne ne fournit pas de raisons satisfaisantes. Nous avons vu que, dans l'article 'Zénon d'Elée', Bayle visait à montrer que la difficulté réside dans la 'nature du sujet' et que les doctrines tenues pour évidentes et décisives par les uns et les autres sont toutes défailtantes à cause des conséquences absurdes qu'elles entraînent. Au contraire, dans l'article 'Rorarius', il montre que le seul système philosophique compatible avec la doctrine chrétienne est invraisemblable et que le système qui attribue une âme aux animaux sans la distinguer de l'âme humaine fournit une explication cohérente et vraisemblable des apparences. L'analyse n'aboutit pas à un équilibre d'arguments solides et n'a, en ce sens, rien de pyrrhonien.

Bayle se tourne alors vers Leibniz (rem. H), qui a "fourni des ouvertures qui méritent d'être cultivées".¹³ Il les résume:

1. que Dieu au commencement du monde a créé les formes de tous les corps, et par conséquent toutes les âmes des bêtes; 2. que ces âmes subsistent toujours depuis ce temps-là, unies inséparablement au premier corps organisé dans lequel Dieu les a logées (rem. H).

Et il cite l'article de Leibniz publié dans le *Journal des savants* du 27 juin 1695 pour démontrer qu'il ne déforme pas la doctrine du philosophe allemand. Mais à la date de composition de l'article 'Rorarius' de la première édition du *Dictionnaire*, Bayle ne se satisfait pas des raisons alléguées:

Il y a dans l'hypothèse de Mr Leibniz certaines choses qui font de la peine, quoiqu'elles marquent l'étendue et la force de son génie. Il veut, par exemple, que l'âme d'un chien agisse indépendamment des corps [...] par une parfaite spontanéité à l'égard d'elle-même [...] D'où il résulte qu'elle sentirait la faim et la soif à telle et telle heure, quand même il n'y aurait aucun corps dans l'univers; quand même il n'existerait rien que Dieu et elle. Il a expliqué sa pensée par l'exemple de deux pendules qui s'accorderaient parfaitement [...] J'attendrai à préférer ce système à celui des causes occasionnelles que son habile auteur l'ait perfectionné... (*ibid.*)

¹³ Voir aussi R. Remiatte, "La structure argumentative du discours baylien dans 'Rorarius': dialogue avec Leibniz?", in I. Delpla et Ph. de Robert (dir.), *La Raison corrosive. Études sur la pensée critique de Pierre Bayle*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 231-243.

Bayle ajoute une dernière petite remarque I sur des détails biographiques et bibliographiques concernant Rorarius: en effet, il en avait été fort peu question dans les colonnes serrées des remarques précédentes.

Mais ce sont ces remarques portant sur les analyses des philosophes modernes qui ont passionné les lecteurs et, en 1702, Bayle s'en prévaut explicitement pour ajouter à la deuxième édition du *Dictionnaire* une longue remarque (K) d'analyse des auteurs qui ont soutenu la doctrine scolastique ou le système cartésien et surtout une remarque L où il réplique aux réponses de Leibniz sur le système d'harmonie préétablie:

il ne se peut rien imaginer qui donne une si haute idée de l'intelligence et de la puissance de l'auteur de toutes choses. Cela joint à l'avantage d'éloigner toute notion de conduite miraculeuse, m'engagerait à préférer ce nouveau système à celui des cartésiens, si je pouvais concevoir quelque possibilité dans la voie d'harmonie préétablie (rem. L).

Bayle laisse de côté les difficultés qui sont communes aux différentes doctrines philosophiques et se limite à ce qui est propre au "système de l'harmonie préétablie". Sa première objection annonce les suivantes:

I. Figurez-vous un vaisseau qui, sans avoir aucun sentiment ni connaissance, et sans être dirigé par aucun être ou créé ou incréé, ait la vertu de se mouvoir lui-même si à propos qu'il ait toujours le vent favorable, qu'il évite les courants, et les écueils, qu'il jette l'ancre où il le faut, qu'il se retire dans un havre précisément lorsque cela est nécessaire; supposez qu'un tel vaisseau vogue de cette façon plusieurs années de suite, toujours tourné et situé comme il faut être eu égard aux changements de l'air, et aux différentes situations des mers et des terres, vous conviendrez que l'infinité de Dieu n'est pas trop grande pour communiquer à un vaisseau une telle faculté, et vous direz même que la nature du vaisseau n'est pas capable de recevoir de Dieu cette vertu-là. Cependant ce que Mr Leibniz suppose de la machine du corps humain est plus admirable, et plus surprenant que tout ceci. Appliquons à la personne de César son système de l'union de l'âme et du corps.

II. Il faut dire selon ce système que le corps de Jules César exerça de telle sorte sa vertu motrice, que depuis sa naissance jusques à sa mort il suivit un progrès continuel de changements perpétuels, qui répondait dans la dernière exactitude aux changements perpétuels d'une certaine âme qu'il ne connaissait pas, et qui ne faisait aucune impression sur lui....

III. Ce qui augmente la difficulté, est qu'une machine humaine contient un nombre presque infini d'organes, et qu'elle est continuellement exposée au choc des corps qui l'environnent, et qui par une diversité innombrable d'ébranlements excitent en elle mille sortes de modifications. Le moyen de comprendre qu'il n'arrive jamais du dérangement dans cette *harmonie préétablie*, et qu'elle aille toujours son train pendant la plus longue vie des hommes, nonobstant les variétés infinies de l'action réciproque de tant d'organes les uns sur les autres, environnés de toutes parts d'une

Antony McKenna

infinité de corpuscules, tantôt froids tantôt chauds, tantôt secs tantôt humides, toujours actifs, toujours piquotant les nerfs, ou de cette manière-ci, ou de cette manière-là?

Tous les philosophes rejetteraient l'idée que Dieu ait pu faire des corps qui feraient machinalement tout ce que nous voyons faire aux autres hommes. Ce ne sont pas l'intelligence et la force de Dieu qui sont en question, mais "la nature des choses ne souffre point que les facultés communiquées à la créature n'aient pas nécessairement quelques limitations".

On peut donc rejeter comme impossible l'hypothèse de Mons^r Leibniz, puisqu'elle enferme de plus grandes difficultés que celle des automates: elle met une harmonie continuelle entre deux substances qui n'agissent point l'une sur l'autre.

Et Bayle poursuit son analyse de la nature de l'âme selon Leibniz, conçue comme un 'automate immatériel', une unité indépendante dont on ne comprend pas qu'elle puisse se modifier sans cause occasionnelle ou circonstancielle. Les systèmes cartésien et leibnizien se fondent sur des lois selon lesquelles *l'âme de l'homme doit représenter ce qui se fait dans le corps de l'homme de la manière que nous l'expérimentons*: "ils se désunissent dans la manière de l'exécution de ces lois. Les cartésiens (occasionalistes) prétendent que Dieu en est l'exécuteur: Mr Leibniz veut que l'âme les exécute elle-même".

C'est ce qui me paraît impossible, l'âme n'ayant pas les instruments qu'il faudrait qu'elle eût pour une semblable exécution. Or, quelque infinie que soit la science et la puissance de Dieu, il ne saurait faire [faire] par une machine déstituée d'une certaine pièce, ce qui demande le concours de cette pièce. Il faudrait qu'il suppléât ce défaut, et en ce cas-là ce serait lui et non la machine qui produirait cet effet.

Et il illustre cette objection par l'exemple d'un animal créé de Dieu pour chanter incessamment, et qui le ferait avec justesse sans avoir de partition, sans que la partition soit imprimée dans sa mémoire et sans que Dieu ait organisé ses muscles de sorte qu'il chante mécaniquement juste... La remarque se conclut par la mention du fait que Leibniz voudrait que Dieu donne à chaque esprit une loi particulière, "d'où il semble résulter que la constitution primitive de chaque esprit est différente de toute autre spécifiquement"... Nouvelle vulnérabilité du système du philosophe de Hanovre.

On reconnaît la 'manière' de Bayle: tout le poids des remarques va, non pas à l'histoire chronologique des thèses de Rorarius et de leur réception, mais à l'examen des systèmes philosophiques aristotélien,

cartésien et leibnizien, qui proposent des solutions fragiles à une question complexe aux implications cruciales. Bayle se contente de pointer les apories. Il n'a pas de solution, mais il pèse finement les raisons des uns et des autres.

On aura reconnu, dans les paradoxes de Bayle sur la définition de l'espace et du temps ainsi que dans sa méfiance à l'égard de la certitude mathématique, l'influence de Gassendi – à qui il ne consacre pas d'article. Gassendi est naturellement très présent dans le grand article 'Epicure', car il avait entrepris de 'christianiser' le système du philosophe ancien et s'était heurté à Descartes dans ses *Objections aux Méditations métaphysiques*. Bayle a suivi de près ce débat et il a souvent les écrits de Gassendi à l'esprit, tout particulièrement lorsqu'il aborde la question de la morale, comme l'a démontré la belle thèse d'Elodie Argaud.¹⁴ Cette étude me permet d'aller vite à l'essentiel.

Bayle consacre plusieurs remarques de l'article 'Epicure' aux témoignages historiques concernant sa biographie, son mode de vie et celui de ses disciples. Commence ensuite son analyse du 'système des atomes' d'Épicure par rapport à celui de Démocrite (rem. F) et celle de sa conception 'très impie' de l'inaction des dieux (rem. G).

Quant à sa doctrine touchant le souverain bien ou le bonheur, elle était fort propre à être mal interprétée, et il en résulta de mauvais effets qui décrièrent sa secte: mais au fond elle était très raisonnable, et l'on ne saurait nier qu'en prenant le mot de bonheur comme il le prenait, la félicité de l'homme ne consiste dans le plaisir. C'est en vain que M. Arnauld a critiqué cette doctrine.

Ce n'est certainement pas un pyrrhonien qui parle... et Bayle reprend ici une vieille querelle. Elle avait été lancée par son compte rendu dans les *Nouvelles de la République des Lettres*, décembre 1684 de la *Vie de M. Pascal* par sa sœur Gilberte Périer, parue dans l'édition amstellodamoise des *Pensées* cette année-là chez Abraham Wolfgang. Bayle concentre son commentaire sur un principe prêté à Pascal: "cette grande maxime de renoncer à tout plaisir, sur laquelle il avait fondé tout le règlement de sa vie" (éd. J. Mesnard, vol. I, p. 585):

La piété d'un tel philosophe devrait faire dire aux indévots et aux libertins, ce que dit un jour un certain Dioclès en voyant Épicure dans un temple: "Quelle fête, s'écria-t-

¹⁴ E. Argaud, *Une affinité paradoxale. Epicurisme et augustinisme dans la pensée de Pierre Bayle*, thèse, Saint-Étienne 2015; à paraître, Paris, Honoré Champion, 2018.

Antony McKenna

il, quel spectacle pour moi, de voir Epicure dans un temple! Tous mes soupçons s'évanouissent; la piété reprend sa place, et je ne vis jamais mieux la grandeur de Jupiter, que depuis que je vois Epicure à genoux" (*NRL*, décembre 1684, cat. ii).

Il s'émerveille de nouveau dans le *Dictionnaire*:

Si cela et les autres choses que j'ai rapportées sont véritables, il faut convenir nécessairement que M. Pascal était un prodige, et si j'osais me servir de cette expression, je le nommerais un individu paradoxe de l'espèce humaine. Il mérite qu'on doute s'il est né de femme... ('Pascal', rem. H).

La remarque est ironique et permet de mieux saisir le sens de la comparaison inattendue de Pascal avec Épicure: si Pascal a pu renoncer à tout plaisir, suggère-t-il, c'est qu'il ressemble à Adam, qui n'est pas né de femme et qui, selon l'analyse de Malebranche dans la *Recherche de la vérité* (I. 5) "n'était point porté à l'amour de Dieu et aux choses de son devoir par un plaisir prévenant". Pascal est un "individu paradoxe de l'espèce humaine" dans la mesure où, selon Gilberte Périer, que Bayle lit à travers la grille que lui fournit Malebranche, il a pu "effacer de [son] cerveau l'image trop vive du bien du corps et faire évanouir le plaisir sensible qui accompagnait cette image", alors que, depuis le péché, "l'homme ne peut plus résister longtemps par ses propres forces à ce plaisir: il n'y a que la grâce qui le puisse vaincre entièrement; la raison seule ne le peut..." (*Recherche de la vérité*, V. 4). Bayle dénonce ainsi la *Vie de Pascal* comme un écrit hagiographique, une pensée dévote qui ne correspond ni à l'expérience quotidienne ni à l'analyse philosophique.

En effet, la date de la publication de la *Vie de M. Pascal* était aussi celle du *Traité de morale* de Malebranche et c'est à sa querelle avec Antoine Arnauld sur le prétendu 'épicurisme' de l'oratorien que Bayle renvoie dans la remarque H de l'article 'Epicure'. Il reprend les termes de ses comptes rendus des ouvrages de Malebranche et ceux de sa longue réfutation d'Arnauld dans un appendice des *Nouvelles de la République des Lettres* du mois de décembre 1685.

Le plus sûr est d'avouer aux gens qu'ils sont heureux pendant qu'ils ont du plaisir [...] il faut seulement leur représenter après cet aveu, que s'ils n'y renoncent ce bonheur présent les damnera. Mais, dit-on, c'est la vertu, c'est la grâce, c'est l'amour de Dieu, ou plutôt c'est Dieu seul qui est notre béatitude. D'accord en qualité d'instrument ou de cause efficiente, comme parlent les philosophes; mais en qualité de cause formelle, c'est le plaisir, c'est le contentement qui est notre félicité (*NRL*, août 1685, art. III).

Bayle pousse son argument jusqu'au paradoxe – contre l'avis explicite de Malebranche lui-même – en déclarant que, selon la définition même du plaisir et selon les principes de l'occasionalisme malebranchiste, “Dieu seul forme dans notre âme ce plaisir, dès qu'il voit que les objets ont été les causes occasionnelles de certaines impressions du cerveau, auxquelles il a conjoint, par une institution libre, telles ou telles modifications de l'âme”; il s'ensuit que “ce que nous appelons plaisir des sens n'a rien qui, dans sa réalité physique, ne soit d'une nature très-spirituelle, et que c'est seulement par accident qu'il nous éloigne de Dieu”. Il s'ensuit que “tous les plaisirs sont proprement spirituels” et donc que “le plaisir des sens est un bonheur solide”. En somme, Arnauld accuse Malebranche d'épicurisme; Bayle prend la défense de Malebranche, mais en donnant raison à Arnauld: en effet, la morale de Malebranche est épicurienne, mais on ne doit pas s'en indigner car le principe de plaisir (ou de bonheur) est, en effet, le fondement authentique de la morale. L'argumentation est complexe, mais elle n'a rien de pyrrhonien.

Elle est développée dans la remarque N, où Bayle reprend une thèse des *Pensées diverses*. En effet, on réduit en général cette œuvre au prétendu ‘paradoxe’ que les hommes ne se conduisent pas selon leur convictions mais selon leur tempérament et leurs passions – ce qui permet à Bayle de tirer la conséquence que les athées peuvent être tolérés en société puisqu'ils se conduiront comme les autres citoyens. Mais ce n'était là qu'une conséquence du moralisme augustinien: Pascal, La Rochefoucauld et Nicole avaient parfaitement analysé la force de l'amour-propre et des passions qui motivent jusqu'aux actes les plus vertueux en apparence. Mais le véritable paradoxe des *Pensées diverses*, comme l'a démontré Elodie Argaud, est l'analyse qui permet de détecter l'épicurisme au cœur même de la doctrine augustinienne de la grâce – analyse qui devait être conduite également par Fénelon dans le contexte de la querelle du ‘pur amour’. Bayle reprend cette idée:

Les chrétiens les plus dévots, s'ils veulent être sincères, avoueront que le plus fort lien qui les unit à Dieu, c'est de le regarder sous l'idée de bienfaisant; c'est de considérer qu'il distribue des récompenses infinies à ceux qui lui obéissent, mais que d'ailleurs il punit ceux qui l'offensent (rem. N).

Or, Épicure ne croyait ni aux récompenses ni aux punitions et cependant il vivait bien. En effet, l'athée est le seul qui puisse faire le bien pour le bien sans attendre de récompense: en ce sens, il est le seul qui puisse pratiquer, sans intérêt et sans amour-propre, une véritable vertu. Comment expliquer

qu'Épicure, ayant pratiqué une si belle morale, soit tombé dans "une infamie qui a rendu odieuse et sa secte et sa mémoire pendant plusieurs siècles partout où il a été connu"? C'est qu'il a eu affaire aux stoïciens: les formules de Bayle prennent une tonalité personnelle:

Les stoïciens faisaient profession d'une morale sévère: se commettre avec ces gens-là c'était à peu près le même inconvénient que d'avoir aujourd'hui des démêlés avec les dévots. Ils intéressaient la religion dans leur querelle, ils faisaient craindre que la jeunesse ne fût pervertie, ils alarmaient tous les gens de bien, on ajoutait foi à leurs délations: le peuple se persuade aisément que le vrai zèle et l'austérité des maximes vont toujours ensemble. Il n'y avait donc point d'aussi grands destructeurs de réputation que ces gens-là. Il ne faut donc pas trouver étrange qu'à force de décrier Epicure, et d'employer contre lui les fraudes pieuses, les suppositions de lettres, ils aient formé des impressions désavantageuses qui ont duré fort longtemps (*ibid.*).

Allusion à peine voilée à son conflit avec Antoine Arnauld et aux persécutions que Jurieu avait infligées à Bayle lui-même: Épicure et Bayle, même combat! De plus:

il était facile de donner un mauvais sens aux dogmes de ce philosophe, et d'effaroucher les gens avec le terme de *volupté* dont il se servait. Si l'on n'en avait parlé qu'en y ajoutant ses explications, on n'eût pas gendarmé le monde; mais on écartait avec soin tous les éclaircissements qui lui étaient favorables (*ibid.*).

La remarque frappe par sa pertinence pour Bayle et ses contemporains, autant, sinon plus, que par ses informations historiques. Sur le plan de la morale, la doctrine d'Épicure est juste et, sur le plan des mœurs, celui-ci reste un modèle – comme le sera également Spinoza. C'est en effet un domaine où Bayle n'admet aucune concession au doute des pyrrhoniens.

Je retiens un autre thème majeur dans les remarques de l'article 'Epicure': à la remarque S, Bayle brode sur les conséquences contradictoires qui découlent des qualités de l'Être Créateur infiniment parfait. Il lance ce commentaire dans le cadre du constat que les philosophes anciens excluèrent d'emblée la création *ex nihilo* de l'univers:

Il n'y eut point de dispute entre eux sur la question de savoir si quelque chose avait été faite de rien, ils convinrent tous que cela était impossible, et par conséquent l'éternité indépendante, qu'Épicure attribuait aux atomes, n'était point un sentiment que les autres sectes pussent condamner à l'égard de cette existence nécessaire et incréée, car chacune d'elles attribuait la même nature aux principes qu'elle admettait (rem. S).

Dans cette perspective, affirme-t-il, la doctrine d'Épicure sur l'éternité de la matière est beaucoup plus cohérente que celle d'une Providence, et il examine de près la conception d'un Dieu Créateur et d'un Dieu qui interviendrait pour guider les événements et pour modifier l'ordre de la nature. Il y a, selon la remarque de Bayle, contradiction interne dans la notion même d'un Dieu créateur et providentiel: Dieu ne saurait aller à l'encontre de la nature même de la matière; son intervention serait donc inutile et vaine. De plus, si on admettait l'idée de Création, elle serait digne de la perfection infinie de l'Être créateur, elle n'aurait donc pas besoin d'une intervention ultérieure pour modifier l'ordre des choses. Mais la notion de Création par un Être infiniment parfait implique d'emblée l'imperfection de l'état qui précédait la Création, ce qui est contradictoire. Étant un Être infiniment parfait, Dieu n'avait aucune raison de créer; Il n'a donc pas créé; donc, Il n'est pas l'auteur de la matière; la matière est incréée; elle existe; elle existe donc de toute éternité. L'"invention", l'imposture de la Création découle de la volonté d'échapper au mystère de l'éternité de la matière; mais cette argumentation échoue, la Création divine impliquant une contradiction interne dans l'Être divin. Le Dieu créateur, tel que le conçoit la théologie chrétienne rationaliste, n'a pu *en raison* exister.¹⁵

Encore une fois, malgré l'intérêt historique de certaines remarques, on constate que l'ambition de Bayle n'est pas prioritairement historique mais analytique: il pose, dans le cadre de la physique et de la morale épicurienne, deux questions délicates qui s'adressent à la doctrine chrétienne.

On peut faire le même commentaire sur les articles où Bayle s'attaque à la question de la nature de la matière dans son rapport à la pensée. La question est évidemment trop vaste pour être traitée ici, et elle a fait l'objet d'excellents travaux, auxquels je renvoie.¹⁶ Il me suffira de montrer

¹⁵ Cette remarque fut reprise et développée par Pierre-Charles Jamet dans son manuscrit clandestin intitulé *Lettre sur la création*, lettre adressée en 1732 à Jean-Pierre de Crousaz, qui venait de publier (sous la date de 1733) son *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne* (La Haye 1733, folio, 776 pages): voir A. McKenna et A. Mothu, "D'Épicure à Jamet en passant par Bayle: La Lettre métaphysique sur la création", in E. Tortarolo et G. Paganini (dir.), *Der Garten und die Moderne. Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung*, Stuttgart, Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 2004, p. 247-275.

¹⁶ P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954; G. Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1980; G. Cantelli, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1969; G. Brykman, "La 'réfutation' de Spinoza dans le Dictionnaire de Bayle", in O. Bloch (dir.), *Spinoza au XVIII^e siècle*, Paris, Klincksieck,

succinctement que, sur cette question comme sur d'autres, Bayle a l'histoire de la philosophie au bout des doigts, mais que sa préoccupation est primordialement de poser le problème analytique du rapport entre les principes et les conséquences dans un domaine où l'enjeu est constitué par les contradictions entre la cohérence philosophique et la doctrine chrétienne.

Bayle aborde le matérialisme dans bon nombre d'articles. Celui de 'Dicéarque' résume parfaitement le problème en ce qui concerne la matérialité/immatérialité de l'âme:¹⁷ Bayle y pose une "objection invincible contre Dicéarque sur l'immortalité de l'âme" (rem. C, 1697), en déclarant que, si le sentiment est une propriété du corps vivant, il ne devrait pas cesser avec la dissolution du corps *organisé*, car, ou bien la pensée est l'attribut d'une substance distincte du corps, ou bien elle est une propriété essentielle et inséparable de l'étendue en tant que telle.¹⁸ L'évolution de l'article 'Dicéarque' témoigne de l'actualité philosophique telle que Bayle l'a vécue. En effet, après la publication de son article en 1697, il reçoit de la part de John Toland une lettre (perdue) comportant des objections à sa remarque et il insère sa réponse dans une remarque L publiée dans la deuxième édition du *Dictionnaire*. Ces objections sont le fruit de la réflexion du philosophe irlandais sur la présentation neutre par Locke des deux définitions concurrentes de l'âme: une définition aristotélicienne de l'âme comme 'forme' ou 'acte du corps organisé' et une définition cartésienne, qui fait de la pensée l'attribut d'une substance distincte du corps: Toland avait développé ses propres hypothèses en débat avec Leibniz et avec Jakob Heinrich von Flemming au château de la reine Sophie Charlotte près de Berlin.¹⁹ Dans sa lettre, Toland proposait une autre interprétation de

1990, p. 17-28; G. Mori, *Bayle philosophe*, Paris, Honoré Champion, 1999, chap. 4, p. 155-188; T. Dagron, *Toland et Leibniz. L'invention du néo-spinozisme*, Paris, Vrin, 2009; J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, OUP, 2001; trad. fr.: *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Paris, Ed. Amsterdam, 2005.

¹⁷ Dagron, *Toland et Leibniz*, p. 117-118.

¹⁸ *Ibid.*, p. 169, qui indique que Bayle reprend ici une réflexion de l'article 'Épicure', rem. F, où il prenait ses distances par rapport à Gassendi dans son commentaire sur la définition des atomes par Épicure par opposition à celle proposée par Démocrite. Voir aussi les articles 'Lucrèce', rem.F, 'Leucippe', rem. E, 'Démocrite', rem. R.

¹⁹ Jakob Heinrich von Flemming (1667-1728), membre de l'entourage de l'électeur de Saxe et auteur de "Remarques sur la confutation de Spinoza" auxquelles Toland répond dans la V^e des *Lettres à Serena*: voir S. Brown, "Toland's Clandestine Pantheism", in *Scepticism, clandestinité et libre pensée*, dir. G. Paganini, M. Benítez et J. Dybikowski,

Dicéarque: il fait procéder le sentiment ou la pensée de l'arrangement corporel (ou complexion) du corps vivant, en considérant la pensée non comme un attribut *sui generis* mais comme un effet accidentel de l'organisation purement mécanique des parties de la matière. La pensée est une espèce de mouvement et se trouve, à ce titre, entièrement déterminée par les propriétés de l'être composé. Cette position sera développée par Toland dans le *Pantheisticon*, jusqu'au renversement de la thèse mécaniste par excellence: celle de l'univocité de l'attribut et du mode. Le dynamisme de la matière substitue à la différence générique entre des attributs distincts (pensée et étendue) un nouveau type de dualisme qui permet de penser la différence comme essentiellement modale et immanente à l'attribut. L'activité métaphysique de la matière peut ainsi se diversifier en une multiplicité de mouvements, qui seront les propriétés ou qualités spécifiques du composé ou de la machine: la gravité et la pensée, par exemple. Toland renverse ainsi l'économie métaphysique du cartésianisme telle que la transmet Bayle dans son objection aux thèses de Dicéarque. Tristan Dagron – à qui j'emprunte ces formules résumant la position de Toland – souligne la postérité de ce débat dans les écrits de Collins, de La Mettrie et de Diderot.²⁰ Non seulement la remarque de Bayle ne vise pas à faire la chronologie des positions historiques des uns et des autres, mais il propose assez brutalement une position analytique qui provoque la définition d'une nouvelle conception du rapport de la pensée à la matière, très féconde pour le mouvement des idées au siècle des Lumières.

On peut dire de même, évidemment, de l'article 'Spinoza' de Bayle en ce qui concerne l'unité de la substance. Comme le signale G. Mori, Bayle ne cite, dans son article consacré au philosophe d'Amsterdam, que la proposition V de la première partie de l'*Ethique*: "il ne peut y avoir dans la nature deux ou plusieurs substances de même nature ou attribut" (art. 'Spinoza', rem. P), et il s'attaque à cette proposition en traduisant les termes spinozistes selon la classification porphyrique des prédicables: ce que Spinoza appelle 'attribut' devient chez Bayle 'espèce', c'est-à-dire un concept général que l'on obtient par abstraction à partir des individus particuliers. Dès lors, Bayle constate qu'"il ne faut que cette leçon de logique pour arrêter tout d'un coup la machine de Spinoza", car on ne

Paris, Honoré Champion, 2002, p. 345-370, et J. Toland, *Lettres à Serena*, éd. T. Dagron, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 53-54, 232.

²⁰ Dagron, *Toland et Leibniz*, p. 205-206.

saurait nier l'existence de plusieurs substances particulières appartenant à la même espèce et donc partageant le même attribut – les individus appartenant à l'espèce 'homme' constituant bien des substances distinctes.

Autre objection de Bayle à Spinoza (rem. N): il refuse cette fois l'autonomie des modes par rapport à la substance, faisant de la substance spinoziste le substrat de toutes ses modifications: les modes spinozistes sont ainsi conçus comme de simples propriétés de la substance, ce qui fait du spinozisme un monisme de type animiste. C'est la lecture qui s'est imposée au XVIII^e siècle. Comme le montre G. Mori,²¹ à qui j'emprunte cette présentation, Bayle argue que la thèse de l'unité de la substance implique nécessairement l'attribution à Dieu de propriétés contradictoires: si Dieu est le substrat de toutes les modifications de la matière et de la pensée, il est donc dépourvu de cette unité et de cette perfection qui sont essentielles à sa définition.

Spinoza a voulu élaborer un système qui réponde aux problèmes soulevés par la conception chrétienne de la création *ex nihilo*, du libre arbitre et de la Providence: dès l'époque de la publication du *Dictionnaire*, Pierre Poiret et d'autres déclarent que Bayle s'attaque à la thèse de l'unité de la substance mais ne touche pas aux critiques formulées par Spinoza à l'égard de ces articles cruciaux de la doctrine chrétienne. C'est en ce sens que G. Cantelli évoque la 'mystification' baylienne.²² Selon l'analyse de G. Mori, elle annonce le développement d'un spinozisme expurgé de la doctrine de la substance unique, reconnaissant la pluralité des principes éternels agissant dans la nature: ce sera le stratonisme de la *Continuation des pensées diverses* (§§106-114) – non pas la philosophie d'un Straton historique, mais la synthèse des thèses matérialistes contre la doctrine chrétienne:

On peut réduire l'athéisme à ce dogme général, que la nature est la cause de toutes choses, qu'elle existe éternellement et d'elle-même, et qu'elle agit selon toute l'étendue de ses forces et selon des lois immuables qu'elle ne connaît point. Il s'ensuit de là que rien n'est possible que ce qu'elle fait; qu'elle produit tout ce qu'il y a de possible; qu'aucun effort des hommes n'est capable de rien changer, de rien déranger dans l'enchaînement de ses effets; que tout arrive par une nécessité fatale et inévitable; qu'aucune chose n'est plus naturelle que les autres, ni moins convenable à la perfection de l'univers; qu'en quelque état que soit le monde, il est toujours tel qu'il doit être et qu'il peut être (*CPD*, §CXLIX).

²¹ Mori, *Bayle philosophe*, p. 155-164.

²² Cantelli, *Teologia e ateismo*, p. 231.

L'ordre du monde n'est pas régi par un être intelligent, mais il découle de l'ordre éternel des vérités qui sont indépendantes de la volonté d'un Dieu: le stratonisme, fondé sur l'univocité de l'être et sur l'universalité des lois logiques et morales, est une philosophie de la nécessité de la 'nature des choses'. C'est la philosophie des deux jeunes Athéniens de la *Continuation des pensées diverses*, qui ne jugent du monde que selon la raison;²³ c'est la philosophie des Chinois bayliens (article 'Japon') dont Fontenelle fait des *Ajaoïens*.²⁴ Elle ne saurait être assimilée au pyrrhonisme.

Concluons ce rapide survol par une excursion dans d'autres articles où Bayle soulève explicitement les problèmes philosophiquement insolubles soulevés par la doctrine chrétienne.²⁵ J'ai indiqué plus haut qu'à mes yeux Bayle change de position du tout au tout quant à la rationalité de la doctrine chrétienne entre la date de la rédaction du *Commentaire philosophique* (1685-1686) et celle de la composition du *Dictionnaire* (1693-1696). Quels sont les points sensibles de la doctrine et comment Bayle les désigne-t-il dans l'exposition des systèmes philosophiques? Il se justifie dans l'exposition de ces difficultés:

Notez que l'Antiquité avait deux sortes de philosophes, les uns ressemblaient aux avocats, et les autres aux rapporteurs d'un procès. Ceux-là, en prouvant leurs opinions, cachaient autant qu'ils pouvaient l'endroit faible de leur cause, et l'endroit fort de leurs adversaires. Ceux-ci, savoir les sceptiques ou les académiciens, représentaient fidèlement et sans nulle partialité le fort et le faible des deux partis opposés. Cette distinction a été vue fort peu parmi les chrétiens dans les écoles de philosophie, et encore moins dans les écoles de théologie. La religion ne souffre pas l'esprit académicien: elle veut qu'on nie, ou que l'on affirme. On n'y trouve point de juges qui ne soient parties en même temps, on y trouve une infinité d'auteurs qui plaident la cause selon la maxime de Chrysippe, je veux dire qui se tiennent dans la simple fonction d'avocat, mais on n'y trouve presque point de rapporteurs: car si quelqu'un représente de bonne foi, et sans nul déguisement, toute la force du parti contraire, il se rend odieux et suspect, et il court risque d'être traité comme un infâme prévaricateur. La prudence humaine, la politique, l'intérêt de parti ne sont pas toujours la cause de ce qu'on agit en bon avocat purement et simplement. Un zèle charitable inspire aussi cette conduite ... ('Chrysippe', rem. G).

²³ *Continuation des pensées diverses*, §103, 105.

²⁴ Voir A. McKenna (éd.), "Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke concernant la possibilité d'une autre vie à venir", *Fontenelle*, 12, 2015, p. 151-184.

²⁵ Sur cette question, voir aussi l'article important de G. Mori, "Scepticisme ancien et moderne chez Bayle", *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, 7, 2003, p. 271-290.

L'historien philosophe, en bon rapporteur, ne doit donc pas éprouver de scrupules à exposer les difficultés. Le problème de la Création, d'abord: que le monde tel que nous le connaissons ait été créé par un Être infiniment parfait se heurte à l'objection de la responsabilité du Mal (art. 'Manichéens', 'Pauliciens') – que Bayle définit comme une souffrance 'positive', pour ainsi dire, et non pas, en suivant Augustin, comme une simple privation de bonheur. Bayle rejette la réponse chrétienne fondée sur le libre arbitre et sur la responsabilité humaine du péché originel: Dieu ayant créé l'homme dans Sa sagesse, avec Sa prescience, avec Sa bonté et avec Sa toute-puissance, est responsable des crimes dont Il a prévu que l'homme les commettrait. On ne saurait trouver de parade logique à cet argument qui rend la Création incompatible avec la perfection du Dieu créateur telle que nous la concevons. La seule issue possible de ce dilemme serait le manichéisme – mais c'est une solution philosophiquement absurde. Le libre arbitre de l'homme est incompatible avec la prescience divine ('Chrysippe', rem H) et la souffrance des hommes rend cette prescience incompatible avec la Bonté et la Justice divines. D'ailleurs, la perfection de la nature divine rend la Création logiquement impossible ('Epicure', rem. S). Bayle poussera plus loin sa réfutation de la théologie rationaliste dans son œuvre inachevée, les *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, en précisant que Dieu aurait pu créer les hommes parfaits et heureux sans leur enlever leur 'liberté', puisque, selon la doctrine d'Augustin, la grâce n'enfreint pas la liberté humaine mais délivre la nature humaine du fardeau du péché qui la pervertit.²⁶

Dans tous ces textes, Bayle pointe les contradictions internes qui surgissent dans la définition d'un Être Créateur infiniment parfait. Ce ne sont pas des difficultés qui, *pace* Hazard, seraient importées de l'empirisme anglais, mais des problèmes qui naissent au cœur de la philosophie française 'classique' de Descartes et de Malebranche.

Mais c'est surtout à l'article 'Pyrrhon' que la position de Bayle est mise en évidence. Rappelons d'abord la formule du *Commentaire philosophique* cité plus haut:

Je sais bien qu'il y a des axiomes contre lesquels les paroles les plus expresses et les plus évidentes de l'Écriture ne gagneraient rien, comme *que le tout est plus grand que*

²⁶ *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, II^e partie, chap. IV: "Troisième faute de Mr Jaquelot: il soutient que Mr Bayle ôte à l'homme toute sorte de liberté", et chap. XV: "Examen de la réponse de Mr Jaquelot à la question, pourquoi Dieu a permis le péché".

sa partie; que si de deux choses égales on ôte choses égales, les résidus en seront égaux; qu'il est impossible que deux contradictoires soient véritables, ou que l'essence d'un sujet subsiste réellement après la destruction du sujet. Quand on montrerait cent fois dans l'Écriture le contraire de ces propositions; quand on ferait mille et mille miracles, plus que Moïse et les apôtres, pour établir la doctrine opposée à ces maximes universelles du sens commun, l'homme fait comme il est n'en croirait rien; et il se persuaderait plutôt, ou que l'Écriture ne parlerait que par métaphores ou par contre-vérités, ou que ces miracles viendraient du démon, que de croire que la lumière naturelle fût fautive dans ces maximes (*Commentaire philosophique*, éd. J.-M. Gros, p. 86-87).

Or, dans l'article 'Pyrrhon', Bayle démontre les contradictions entre les principes élémentaires de la logique, de l'ontologie et de la morale, d'une part, et, d'autre part, les articles de la doctrine chrétienne. En effet, comme il l'explique complaisamment par la bouche d'un abbé désigné comme un 'bon philosophe' ('Pyrrhon', rem. B), les mystères chrétiens de la trinité, de l'incarnation, de la transsubstantiation détruisent le principe élémentaire de la logique (le principe du tiers exclu) et nos notions élémentaires d'unité, d'identité, de personne, de substance. Jusque-là, pourrait-on penser, rien de nouveau, car Bayle a toujours maintenu que ces 'vérités spéculatives' font l'objet d'une foi fondée sur l'éducation, sur l'habitude, sur le goût et sur le zèle. Mais il s'était contenté, dans le *Commentaire philosophique*, d'évoquer le principe de la charité chrétienne, la morale évangélique, compatible avec la morale rationnelle ou naturelle: il insiste maintenant sur les difficultés de la doctrine. Surtout, sur le plan crucial de la morale, il maintient que l'existence du Mal, le mystère du Péché originel et du salut du petit nombre des élus détruisent nos notions élémentaires de justice, de bonté et d'honnêteté. La doctrine chrétienne nous réduit donc au pyrrhonisme et le pyrrhonisme nous réduit non seulement à douter qu'il existe un corps et un esprit mais aussi à admettre que nous n'avons que des idées relatives du juste et de l'honnête. Il constate une faille entre la lumière naturelle et la morale chrétienne – ce qui implique également une faille interne à la doctrine chrétienne, puisque, en mettant en cause nos idées fondamentales de la morale, ces mystères contredisent notre lecture de la morale évangélique. Autrement dit, cette philosophie nous réduit au non-sens: tout discours rationnel devient impossible, et c'est en ce sens, affirme Bayle, qu'elle nous prépare à la foi:

C'est un grand pas vers la religion chrétienne que nous attendions de Dieu la connaissance de ce que nous devons croire, et de ce que nous devons faire: elle veut que nous captivions notre entendement à l'obéissance de la foi ('Pyrrhon', rem. C).

Cependant, la foi est ainsi réduite par le pyrrhonien à quelques formules incompréhensibles, qu'on peut répéter mais qu'on ne saurait rattacher à aucune idée précise – ni de personne, ni de substance. En d'autres termes, notre abbé 'bon philosophe' a démontré à son collègue "qui ne sait que sa routine" que sa foi est une formule creuse à laquelle il peut prétendre croire mais qu'il est incapable d'expliquer et même de comprendre. Le pyrrhonisme a servi à révéler la véritable nature de la foi – non seulement sur le plan des mystères mais également sur le plan de la morale: elle est parfaitement irrationnelle. Sur tous les plans, elle est incompatible avec la raison.

Même leçon dans l'article 'Socin', rem. H, où Bayle met en évidence l'opposition irréductible entre les mystères de la doctrine chrétienne et la raison humaine, en se demandant pourquoi les sociniens ont voulu se débarrasser des mystères. C'est sans doute, pense-t-on en général, qu'ils voulaient attirer beaucoup de monde à leur secte en débarrassant la foi de ces gênes que constituent des mystères incompréhensibles:

On suppose que, sans douter des mystères, [les sociniens] feignirent de les combattre, afin d'attirer beaucoup de monde. C'est un pesant joug pour la raison que de captiver son entendement à la foi des trois personnes de la nature divine et à celle d'un Dieu homme: on soulage donc infiniment les chrétiens lors qu'on les délivre de ce joug; et par conséquent il est croyable qu'on se fera suivre par une foule de peuple si on leur ôte ce grand fardeau. Voilà pourquoi ces transfuges d'Italie transplantés dans la Pologne nièrent la Trinité, l'union hypostatique, le péché originel, la prédestination absolue, etc. ('Socin, Fauste', rem. H.).

Mais Bayle rejette cette supposition: les mystères ne rendent pas la religion plus difficile à croire pour le peuple; au contraire...

Mais on peut répondre qu'ils eussent été bien sots, et bien indignes de l'éducation italienne, s'ils eussent pris cette voie de fourberie. Les mystères spéculatifs de la religion n'incommodent guère les peuples: ils fatiguent à la vérité un professeur en théologie, qui les médite avec attention pour tâcher de les expliquer et de satisfaire aux objections des hérétiques. Quelques autres personnes d'étude, qui les examinent avec une grande curiosité, peuvent aussi être fatigués de la résistance de leur raison; mais tout le reste des hommes sont là-dessus dans une parfaite tranquillité: *ils croient, ou ils croient croire*, tout ce qu'on en dit, et ils se reposent doucement dans cette persuasion. [...] Ils s'accrochent beaucoup mieux d'une doctrine mystérieuse, incompréhensible, élevée au dessus de la raison: on admire beaucoup plus ce que l'on ne comprend point; on s'en fait une idée plus sublime, et même plus consolante. Toutes les fins de la religion se trouvent mieux dans les objets qu'on ne comprend point: ils inspirent plus d'admiration, plus de respect, plus de crainte, plus de confiance. [...] En un mot, il faut convenir que dans certaines matières l'incompréhensibilité est un agrément (*ibid.*; je souligne).

Le mystère est ici désigné comme le trait caractéristique de la religion populaire. “Ils croient, ou ils *croient croire*”: la formule laconique met en doute implicitement notre capacité de croire ce que nous ne comprenons pas. Car ici la foi populaire, la foi aveugle, la foi qui inspire admiration, respect, crainte et confiance, se réduit à une foi ‘populaire et superstitieuse’ selon les termes mêmes de Bayle (art. ‘Charron’): on répète des formules incompréhensibles sans leur donner de sens précis, et on se persuade ainsi qu’on ‘croit’, sans que ce terme ait lui-même un sens précis.

Revenons à l’article ‘Pyrrhon’, où, dans la remarque suivante (rem. C), Bayle se demande si le pyrrhonisme peut constituer un fondement solide pour la foi, comme semble le suggérer La Mothe Le Vayer. Bayle a ses réticences:

Quand on est capable de bien comprendre tous les moyens de l’époque [*epoché*] qui ont été exposés par Sextus Empiricus, on sent que cette logique est le plus grand effort de subtilité que l’esprit humain ait pu faire; mais on voit en même temps que cette subtilité ne peut donner aucune satisfaction: elle se confond elle-même; car si elle était solide, elle prouverait qu’il est certain qu’il faut douter. Il y aurait donc quelque certitude, on aurait donc quelque règle sûre de la vérité. Or cela ruine le système; mais ne craignez pas qu’on en vienne là, les raisons de douter sont elles-mêmes douteuses; il faut donc douter s’il faut douter. Quel chaos, et quelle gêne pour l’esprit!

Si le pyrrhonisme nous pousse vers la soumission de la raison à l’autorité religieuse – comme l’a voulu Calvin, cité par Bayle à cet endroit – ce n’est pas par des raisons mais par une espèce de désespoir philosophique. Bayle lui oppose des dénonciations violentes du pyrrhonisme de la part de Jean de La Placette et de Vossius et conclut avec La Mothe Le Vayer, qui avait argué pour le salut des païens mais qui, en fin de compte, en avait exclu les pyrrhoniens:

Je tiens pour désespéré le salut de Pyrrhon et de tous ses disciples qui ont eu les mêmes sentiments que lui touchant la Divinité. Ce n’est pas qu’ils fissent profession d’athéisme [...]. Mais outre qu’ils ne se sont jamais déterminés à reconnaître une cause première, qui leur fit mépriser l’idolâtrie de leur temps, il est certain qu’ils n’ont rien cru de la nature divine qu’avec suspension d’esprit, ni rien confessé de tout ce que nous venons de dire qu’en doutant, et pour s’accommoder seulement aux lois et aux coutumes de leur siècle, et du pays où ils vivaient. Par conséquent, puisqu’ils n’ont pas eu la moindre lumière de cette foi implicite, sur laquelle nous avons fondé l’espérance du salut de quelques païens, qui l’ont possédée conjointement avec une grâce extraordinaire du Ciel, je ne vois nulle apparence de croire qu’aucun sceptique ou pyrrhonien de cette trempe ait pu éviter le chemin de l’enfer (art. ‘Pyrrhon’, rem. C).

Ainsi, le principe même d'une théologie rationaliste est rejeté, mais le pyrrhonisme du zèle ne peut pas constituer une planche de salut (pour ainsi dire). La foi est irrationnelle et cette irrationalité la condamne à l'incohérence: c'est là la 'folie de la croix'. Bayle désigne très consciemment – et ironiquement – la volte-face par rapport au *Commentaire philosophique*:

Les Catholiques Romains et les Protestants s'accordent à dire, qu'il faut récuser la Raison quand il s'agit du jugement d'une controverse sur les mystères. Cela revient à ceci, *qu'il ne faut jamais accorder cette condition, que si le sens littéral d'un passage de l'Écriture renferme des dogmes inconcevables, & combattus par les maximes les plus évidentes des logiciens, et des métaphysiciens, il sera déclaré faux, et que la raison, la philosophie, la lumière naturelle, seront la règle que l'on suivra pour choisir une certaine interprétation de l'Écriture préférablement à toute autre. Non seulement ils disent qu'il faut rejeter tous ceux qui stipulent une telle chose comme une condition préliminaire de la dispute, mais ils soutiennent aussi que ce sont des gens qui s'engagent dans un chemin qui ne peut conduire qu'au pyrrhonisme, ou qu'au déisme, ou qu'à l'athéisme*: de sorte que la barrière la plus nécessaire à conserver la religion de Jésus Christ est l'obligation de se soumettre à l'autorité de Dieu, et à croire humblement les mystères qu'il lui a plu de nous révéler, quelque inconcevables qu'ils soient, et quelque impossibles qu'ils paroissent à notre raison (*Écl. sur les pyrrhoniens*, p. 632; je souligne).

Ce passage nous paraît crucial, car qui a stipulé une telle 'condition' (si le sens littéral d'un passage de l'Écriture renferme des dogmes inconcevables, et combattus par les maximes les plus évidentes des logiciens, et des métaphysiciens, il sera déclaré faux), sinon Bayle lui-même dans le *Commentaire philosophique*, en dénonçant l'interprétation augustinienne – littérale – de la parabole 'Contrains-les d'entrer' comme étant en contradiction avec les maximes de la morale rationnelle et naturelle – aussi bien qu'avec celles de l'Évangile?²⁷ Et qui s'engage ainsi sur le chemin du pyrrhonisme, du déisme ou de l'athéisme, sinon Bayle lui-même, au dire de Jurieu? En ce sens, l'ironie de ce passage sert d'indice ou de pacte de lecture de l'*Eclaircissement*.

Et il conclut:

²⁷ La contradiction est évidente par rapport au titre du premier chapitre du *Commentaire philosophique*: "Que la lumière naturelle, ou les principes généraux de nos connaissances, sont la règle matrice et originale de toute interprétation de l'Écriture, en matière de mœurs principalement". Les formules de Bayle dans le *Commentaire philosophique* sonnaient précisément comme une prise de position provocatrice dans la bataille entre 'rationalistes' et 'orthodoxes' qu'analyse S. O' Cathesaigh, "Bayle's *Commentaire philosophique*, 1686", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 260, 1989, p. 159-182.

Il faut nécessairement opter entre la Philosophie et l'Évangile: si vous ne voulez rien croire que ce qui est évident et conforme aux notions communes, prenez la Philosophie et quittez le Christianisme: si vous voulez croire les Mystères incompréhensibles de la Religion, prenez le Christianisme, et quittez la Philosophie; car de posséder ensemble l'évidence et l'incompréhensibilité, c'est ce qui ne se peut [...] Il faut opter nécessairement ... (*Éclaircissement sur les pyrrhoniens, Dictionnaire* (1702), éd. 1740, p. 644).

Or, si on revient un moment au rationalisme moral du *Commentaire philosophique*, on pourrait penser que Bayle s'en tient à une 'religion sans théologie', une *modica theologia*, éliminant les articles subtils de la foi pour s'en tenir à la morale.²⁸ Mais Bayle s'est acharné à mettre en évidence les contradictions internes du Créateur infiniment parfait, contradictions qui nous empêchent de croire *philosophiquement* à son existence, et il refuse la distinction entre *au-dessus* de la raison et *contre* la raison.²⁹ Comment distinguer, dans ces conditions, entre religion et superstition? Comment formuler les frontières, si ce n'est par la définition des dogmes, par la formule d'un Symbole? Sur ce point, Bayle annonce la difficulté:

²⁸ Voir Paganini, *Analisi della fede*, et son article "Fidéisme' ou 'modica theologia'? Pierre Bayle et les avatars de la tradition érasmienne", dans H. Bots (dir.), *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières: le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle, 1647-1706*, Amsterdam et Maarssen, APA-Holland University Press, 1998, p. 389-409; sa position est mise en doute par M.-C. Pitassi, "Figures de l'érasmisme dans le protestantisme du XVII^e siècle: le cas de Pierre Bayle", *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 50, 2014, p. 95-120.

²⁹ "Je vous dirai en passant qu'il me semble qu'il s'est glissé une équivoque dans la fameuse distinction que l'on met entre les choses qui sont au-dessus de la raison, & les choses qui sont contre la raison. Les mystères de l'Évangile sont au-dessus de la raison, dit-on ordinairement, mais ils ne sont pas contraires à la raison. Je crois qu'on ne donne pas le même sens au mot *raison* dans la première partie de cet axiome, que dans la seconde, et qu'on entend dans la première raison de l'homme, et dans la seconde raison en général. Car supposez que l'on entende toujours la raison en général, ou la raison suprême, la raison universelle qui est en Dieu, il est également vrai et que les mystères évangéliques ne sont point au-dessus de la raison, et qu'ils ne sont pas contre la raison. Mais si l'on entend dans l'une et dans l'autre partie de l'axiome la raison humaine, je ne vois pas trop la solidité de la distinction; car les plus orthodoxes avouent que nous ne connaissons pas la conformité de nos mystères aux maximes de la philosophie. Il nous semble donc qu'ils ne sont point conformes à notre raison. Or ce qui nous paraît n'être pas conforme à notre raison, nous paraît contraire à notre raison, tout de même que ce qui ne nous paraît pas conforme à la vérité, nous paraît contraire à la vérité; et ainsi, pourquoi ne diroit-on pas également et que les mystères sont contre notre faible Raison, et qu'ils sont au-dessus de notre faible Raison?" (*RQP*, II §159).

Antony McKenna

Il ne suffit point de connaître qu'il y a un Dieu; il faut de plus déterminer le sens de ce mot, et y attacher une idée: il faut, dis-je, rechercher quelle est la nature de Dieu, et c'est là où commence la difficulté. C'est un sujet que les plus grands philosophes ont trouvé obscur, et sur lequel ils ont été partagés en plusieurs sortes de sentiments contraires (*CPD*, ch. 20).

Il ramène ces difficultés à une cause fondamentale:

Il ne peut point être facile à l'homme de connaître clairement ce qui convient, ou ne convient pas à une nature infinie (*ibid.*).

Ainsi, pourvu qu'on se contente de la formule générale, *Dieu existe*, tous les hommes peuvent se mettre d'accord, en le concevant comme un principe physique ou comme un Père Noël; mais dès qu'on précisera *Dieu a fait le monde*, tels philosophes s'écarteront de l'opinion commune; si on ajoute encore *Dieu gouverne le monde et dispense les événements*, d'autres sectes philosophiques se constitueront:

Abrégeons, et contentons-nous de dire qu'à mesure que vous allongerez votre formulaire, vous verrez multiplier les opinions, et sortir du centre de l'unité un plus grand nombre de gens, les uns d'un côté, les autres d'un autre (*ibid.*, ch. 21).

Bayle nous conduit ainsi à conclure que les hommes sont incapables d'exprimer leur foi par des formules qui ne suscitent pas de nouvelles questions et de nouveaux doutes, de nouvelles définitions et de nouvelles frontières, de nouvelles précisions et de nouvelles hérésies. Et ces difficultés, incontournables, sont insolubles.³⁰ Dès lors, on peut appliquer à la religion chrétienne la logique de l'argument de Bayle sur l'irrationalité de la superstition astrologique. En ce sens, Bayle conduit la foi au non-sens sans concéder un pas vers le pyrrhonisme: la morale se suffit à elle-même.

Conclusion

Nous avons vu d'abord que Bayle ne propose pas dans le *Dictionnaire* une histoire systématique de la philosophie: il suppose cette histoire connue et il la met au service de l'analyse philosophique de questions pointues dans leur rapport délicat à la foi chrétienne. Il maintient les principes de la

³⁰ Conclusion confirmée par les travaux de M.-C. Pitassi sur l'impossible *examen*: voir son article "Fondements de la croyance et statut de l'écriture: Bayle et la question de l'examen", in H. Bost et A. McKenna (dir.), *Les Eclaircissements de Pierre Bayle*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 143-160.

logique et le rationalisme moral contre le pyrrhonisme et contre le zèle de la foi irrationnelle. On peut s'étonner que le pyrrhonisme de Bayle soit devenu un lieu commun de la tradition critique. Il est capital de distinguer entre une analyse pyrrhonienne qui vise à montrer que les raisons sont aussi fortes d'un côté et de l'autre et qui conclut à la suspension du jugement, d'une part, et, d'autre part, une analyse qui pointe les faiblesses des arguments que les uns et les autres acceptent comme évidents et décisifs sur des questions complexes. Pointer les faiblesses des arguments dans un débat est un exercice philosophique parfaitement légitime – normal et banal pour un philosophe professionnel – qui n'est pas en soi entaché de pyrrhonisme, de la conviction que les arguments se valent d'un côté et de l'autre et qu'il nous incombe de suspendre le jugement. On pourrait comparer la position philosophique de Bayle à sa position sur le plan de l'historiographie: lorsque les témoignages historiques abondent, il n'entretient aucun doute ni sur la véracité des récits ni sur la certitude des faits. Lorsque les documents manquent, il constate que l'enquête ne peut aboutir. Il ne s'agit pas de pyrrhonisme historique, mais d'un constat de bon sens. Or, sur le plan philosophique, son point fort est de tirer les conséquences logiques des systèmes et de traduire le langage technique des philosophes en images parlantes pour l'honnête homme. Il constate que les conséquences des systèmes philosophiques sur des questions cruciales sont absurdes *ou bien* qu'elles sont incompatibles avec l'expérience de tous les jours *ou bien encore* qu'elles sont incompatibles avec la doctrine chrétienne.³¹ Que faire? Il le constate, tout en se tenant ferme sur l'évidence des principes de la morale rationnelle et en suggérant un système philosophique qui serait débarrassé des difficultés suscitées par la doctrine chrétienne. Ce n'est donc pas une démarche pyrrhonienne, mais celle d'un détective hors pair qui excelle dans la dissection des nuances des doctrines. Certes, il montre souvent que les réponses sont insuffisantes. Mais cette conclusion est un effet du débat et de la complexité des questions; ce n'est pas une volonté préinscrite dans la démarche de Bayle. La philosophie pyrrhonienne reste pour lui une *folie* – à la mesure de la folie de la Croix et du zèle des fanatiques. Son obsession est parfaitement définie par Jacques Basnage:

³¹ Voir la formule célèbre de Shaftesbury, qui n'est pas suspect de pyrrhonisme: "The most ingenious way of becoming *foolish*, is *by a System*": *Soliloquy* [1710], Standard Edition, éd. W. Benda et G. Hemmerich, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981, série I, tome I, p. 210; traduction par Diderot, Genève, 1769, tome II, p. 274: "La méthode la plus ingénieuse pour devenir fou est de l'être par système".

Antony McKenna

Comme il s'était accoutumé à combattre les erreurs du vulgaire, il avait porté plus loin ce même esprit et un des plaisirs les plus doux qu'il goûtait était de faire sentir à une infinité de gens que les opinions qu'ils regardaient comme évidentes ne laissaient pas d'être environnées de difficultés insurmontables (Jacques Basnage au duc de Noailles, le 3 janvier 1707: Lettre 1743 de notre édition).

OUVRAGES DE PIERRE BAYLE ET ABBREVIATIONS

- Bayle, Pierre, *Correspondance de Pierre Bayle*, dir. E. Labrousse et A. McKenna, avec la collaboration de W. van Bunge, E. James, B. Roche, F. Vial-Bonacci, E.-O. Lochard *et al.*, Oxford, Fondation Voltaire, 1999-2017, 15 vol.
- OD: *Ceuvres diverses*, La Haye, P. Husson *et al.*, 1727-1731, 4 vol., et éd. É. Labrousse, Hildesheim, G. Olms, 1964-1990
- NRL: *Nouvelles de la République des Lettres*, Amsterdam, H. Desbordes, 1684-1687
- CPD: *Continuation des Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne*, Rotterdam, R. Leers, 1705, 2 vol.
- RQP: *Réponse aux questions d'un provincial*, Rotterdam, R. Leers, 1704-1707, 5 vol.

REFERENCES:

- Argaud, Élodie, *Une affinité paradoxale. Epicurisme et augustinisme dans la pensée de Pierre Bayle*, thèse, Saint-Étienne 2015; à paraître, Paris, Honoré Champion, 2018.
- Barriet-Kriegel, Blandine, *L'Histoire à l'âge classique*: I. *Jean Mabillon* (1988); II. *La Défaite de l'érudition* (1988); III. *Les Académies de l'histoire* (1989); IV. *La République incertaine* (1989), Paris, PUF, 1988-1989.
- Brown, Stuart, "Toland's Clandestine Pantheism", in *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, dir. G. Paganini, M. Benítez et J. Dybikowski, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 345-370.
- Brykman, Geneviève, "La 'réfutation' de Spinoza dans le Dictionnaire de Bayle", in O. Bloch (dir.), *Spinoza au XVIII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1990, p. 17-28.
- Cantelli, Gianfranco, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1969.
- Dagron, Tristan, *Toland et Leibniz. L'invention du néo-spinozisme*, Paris, Vrin, 2009.
- Grell, Chantal, *L'Histoire entre érudition et philosophie. Etude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Paris, PUF, 1993.
- Gros, Jean-Michel, *Pierre Bayle. Pour une histoire critique de la philosophie*, Paris, Honoré Champion, 2001.
- Israel, Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, OUP, 2001; trad. fr.: *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Paris, Ed. Amsterdam, 2005.
- Labrousse, Elisabeth, *Pierre Bayle*, tome I: *Du Pays de Foix à la cité d'Erasmus*, tome II: *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, M. Nijhoff, 1964.
- Le Ru, Véronique, *La Crise de la substance et de la causalité. Des petits écarts cartésiens au grand écart occasionneliste*, Paris, CNRS, 2003.
- Matysyn, Anton, "Historical Pyrrhonism and Historical Certainty in the early Enlightenment", in S. Charles et G. Paganini, *Pour et contre le scepticisme. Théories et Pratiques de l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2014, p. 243-259.

- McKenna, Antony, Mothu, Alain, “D’Épicure à Jamet en passant par Bayle: La Lettre métaphysique sur la création”, in E. Tortarolo et G. Paganini (dir.), *Der Garten und die Moderne. Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung*, Stuttgart, Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 2004, p. 247-275.
- McKenna, Antony (éd.), “Réflexions sur l’argument de M. Pascal et de M. Locke concernant la possibilité d’une autre vie à venir”, *Fontenelle*, 12, 2015, p. 151-184.
- Mori, Gianluca, *Bayle philosophe*, Paris, Honoré Champion, 1999.
- Mori, Gianluca, “Scepticisme ancien et moderne chez Bayle”, *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, 7, 2003, p. 271-290.
- O’Cathesaigh, Sean, “Bayle’s *Commentaire philosophique, 1686*”, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 260, 1989, p. 159-182.
- Paganini, Gianni, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.
- Paganini, Gianni, “‘Fidéisme’ ou ‘modica theologia’? Pierre Bayle et les avatars de la tradition érasmienne”, in H. Bots (dir.), *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières: le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle, 1647-1706*, Amsterdam et Maarssen, APA-Holland University Press, 1998, p. 389-409.
- Pascal, Blaise, *Œuvres complètes*, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992, 4 vol. parus.
- Pécharman, Martine, “Le Système de philosophie de Bayle: quelle place pour Descartes?”, in C. Bahier-Porte, P.-F. Moreau, D. Regnig (dir.), *Liberté de conscience et arts de penser (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Honoré Champion, 2017.
- Pitassi, Maria Cristina, “Fondements de la croyance et statut de l’Écriture: Bayle et la question de l’examen”, in H. Bost et A. McKenna (dir.), *Les Eclaircissements de Pierre Bayle*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 143-160.
- Pitassi, Maria Cristina, “Figures de l’érasmisme dans le protestantisme du XVII^e siècle: le cas de Pierre Bayle”, *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 50, 2014, p. 95-120.
- Remiatte, Rachel, “La structure argumentative du discours baylien dans ‘Rorarius’: dialogue avec Leibniz?”, in I. Delpla et Ph. de Robert (dir.), *La Raison corrosive. Études sur la pensée critique de Pierre Bayle*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 231-243.
- Roussin, Philippe, “Critique et diffamation chez Pierre Bayle”, in J. Cheyronnaud, E. Claverie et P. Roussin (dir.), *Critique et affaires de blasphème à l’époque des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 15-71.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, *Soliloquy* [1710], Standard Edition, éd. W. Benda et G. Hemmerich, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981, série I, tome I.
- Toland, John, *Lettres à Serena*, éd. T. Dagron, Paris, Honoré Champion, 2004.
- Vernière, Paul, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954.

ANTONY MCKENNA
Université de Lyon (Saint-Étienne)
CNRS: IHRIM, UMR 5317
mckenna@univ-st-etienne.fr



HARTMUT RUDOLPH

DANIEL ERNST JABLONSKI:
EIN BRÜCKENBAUER IM EUROPA
DER FRÜHEN NEUZEIT

ABSTRACT: The biography of Daniel Ernst Jablonski (1660-1741), bishop of the Moravian Brethren in Poland and at the same time a most influential Prussian court preacher, reflects the relationships between East-, Central- and Western Europe during the Early Enlightenment. Both, his Grandfather, Jan Amos Comenius, and his father, were bishops of a church, which had been exiled from Czechia to Poland, where Daniel Ernst Jablonski was born. He studied in Frankfurt (Oder), and at the Christ Church College in Oxford, where he became friend with several prominent members of the Anglican Church. He was an outstanding member in the European *respublica literaria* in different fields, Orientalistic, i.e. Jewish and biblical studies, and he was highly esteemed as a scholar in Old Slav church history. These were good preconditions for making him a bridge builder between nations and ideas. Side by side with Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) he worked at the foundation of the later-on famous Prussian Academy of Sciences and over decades he worked at the union of the separated Protestant churches. For his lifelong commitment to the religious tolerance and to the rights of religious minorities, along with his scientific work, he deserves to be considered a representative (if in a moderate way) of the European Enlightenment.

SOMMARIO: Daniel Ernst Jablonski (1660-1741), vescovo dei fratelli moravi in Polonia fu uno dei più influenti predicatori di corte in Prussia e la sua biografia riflette le relazioni tra l'Europa centro-orientale e quella occidentale durante il primo Illuminismo. Suo nonno, Jan Amos Comenius, e suo padre, furono entrambi vescovi di una Chiesa esiliata dalla Cechia alla Polonia, dove Jablonski nacque. Studiò a Frankfurt (Oder) e al Christ Church College di Oxford, dove strinse amicizia con influenti membri della Chiesa Anglicana. Riconosciuto studioso di orientalistica, in particolare di studi biblici e di ebraismo, divenne membro della *respublica literaria*. Ciò fece di lui un costruttore di ponti tra le nazioni e le idee. Con Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) lavorò alla creazione della Accademia delle Scienze di Prussia e per decenni si impegnò per l'unione delle Chiese

Hartmut Rudolph

protestanti. Il suo coinvolgimento, lungo tutto l'arco della vita, nella tolleranza religiosa e nella difesa dei diritti delle minoranze religiose, oltre ai suoi meriti scientifici, fanno di lui un rappresentante, se pur moderato, dell'Illuminismo europeo.

KEYWORDS: Religious Minorities; Ecumenism; Enlightenment; Europe; Learned Societies

Als die Ausstellung zum 350. Geburtstag Daniel Ernst Jablonskis¹ ihren Weg durch Europa begann,² wiesen sowohl der damalige Präsident des Europäischen Parlaments und frühere polnische Ministerpräsident Jerzy Buzek (übrigens ein Mitglied der lutherischen Kirche in Polen) und der Präsident der Weltgemeinschaft reformierter Kirchen, Reverend Dr. Jerry Pillay, in ihren Geleitworten³ auf Bezugspunkte zu den gegenwärtigen Problemen unseres Kontinents und zu den heutigen Herausforderungen der christlichen Ökumene hin. Hier sei nun versucht, einige der vielfältigen Aspekte zu Persönlichkeit und Wirken Daniel Ernst Jablonskis ein wenig auszubreiten.⁴ Er war über vier Jahrzehnte hinweg einflussreicher reformierter Hofprediger in Brandenburg und Preußen, er war zugleich Bischof einer polnischen Minderheitskirche, zugleich angesehener Bürger der europäischen Gelehrtenrepublik, er war neben Gottfried Wilhelm Leibniz der wesentliche Mitbegründer und über Jahrzehnte hinweg verantwortliche Gestalter der Berliner Sozietät der Wissenschaften, also der berühmten nachmaligen Preußischen Akademie der Wissenschaften, er war zugleich ein Anwalt der Toleranz gegenüber religiösen Minderheiten,

¹ Geboren am 20. November 1660 in Nassenhuben (Mokry Dwór) bei Danzig (Gdańsk), gestorben am 25. Mai 1741 in Berlin.

² Die Ausstellung „Brückenschläge – Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung“ wurde am 25. November 2010 im Berliner Dom mit einer Festveranstaltung der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (BBAW) eröffnet. Diese gedachte damit des 350. Geburtstages eines der Gründerväter der Preußischen Akademie der Wissenschaften, als deren Erbe sich die BBAW versteht. Etwa zur gleichen Zeit wurde in Leszno, wo Jablonski bis 1691 gewirkt hat, eine polnische Version derselben Ausstellung (Budowanie mostów. Daniel Ernest Jabłoński w Europie wczesnego oświecenia) eröffnet, die dann auch noch in Wrocław und Toruń gezeigt wurde. Eine tschechische Version der Ausstellung (Daniel Arnošt Jablonský. Život a dílo vnuka J. A. Komenského) war 2011 in Prag feierlich eröffnet worden.

³ In J. Bahlcke et al. (eds.), *Brückenschläge. Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung*, Döbel, Stekovics, 2010, S. 7-11.

⁴ Einen umfassenden Überblick über die Vielfalt und die Erforschung des Wirkens von Daniel Ernst Jablonski bietet J. Bahlcke, „Die Rekonstruktion der intellektuellen Kultur Europas um 1700. Forschungen zu Leben, Werk und Wirkung Daniel Ernst Jablonskis aus drei Jahrhunderten“, in J. Bahlcke und W. Korthaase (eds.), *Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2008 (Jabloniana 1), S. 3-42.

ein herausragender Kenner der slawischen Kirchengeschichte, der sich für die Kirchenreform Peter des Großen einsetzte, kurzum ein Vermittler und Brückenbauer im Europa der Frühen Neuzeit.

1. Schon in seiner *Familiengeschichte*⁵ liegt so etwas wie ein europäischer Brückenschlag. Sein Großvater Jan Amos Komenský, der große Gelehrte, Pädagoge und Theologe Comenius, im mährischen Uherský Brod, zu Deutsch: Ungarisch Brod, geboren, hatte als Bischof der Böhmisches Brüder nach der Schlacht am Weißen Berg 1620 seine Kirche, er nannte sie später eine „sterbende Mutter“,⁶ aus Böhmen in das Exil im großpolnischen Lissa, heute: Leszno, geführt, das sich im Lauf des 17. Jahrhunderts trotz Zerstörung im 2. Nordischen Krieg zu einem blühenden Wirtschafts- und Wissenschaftszentrum in der polnisch-litauischen Adelsrepublik entwickelte. Jablonskis Urgroßvater hatte als Bischof der Böhmisches Brüder zusammen mit dem utraquistischen Administrator im November 1619 im Prager Veitsdom den calvinistischen Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz zum böhmischen König gekrönt.⁷ Jablonskis Vater, Peter Figulus, ein Schwiegersohn des Comenius, war der letzte noch von einer böhmischen Synode gewählte Bischof der Brüder; er verließ Lissa 1654, das Zentrum der nunmehr polnischen Brüderunität, und zog als Prediger zu den Dönhoffs nach Danzig und 1657 zu einer reformierten niederländischen Adelsfamilie nach Nassenhuben, wo 1660 Daniel Ernst zur Welt kam, in einem kleinen Ort – heute ein Stadtteil von Danzig – in dem damals zu Polen gehörenden sogenannten „Königlichen Preußen“. Comenius hatte sich einige Jahre in Ungarn aufgehalten, bevor er 1656 nach Amsterdam umzog. Jahrelang reiste Figulus mit seinem Schwiegervater und anderen irenisch gesonnenen Kirchenleuten, darunter der Freund der Familie, der Schotte John Durie (Duraeus), durch verschiedene Länder Europas. Danach übernimmt Jablonskis Vater eine reformierte Pfarre in Memel, dem heutigen Klaipeda,

⁵ Zu Daniel Ernst Jablonskis Familiengeschichte und Biographie vgl. J. Bahlcke, „Comenius – Figulus – Jablonski. Eine mitteleuropäische Familie zwischen Heimat und Exil“, in Bahlcke et al., *Brückenschläge*.

⁶ J. A. Komenský (Comenius), *Kšaft umírající matky, Jednoty bratrské etc.* [Vermächtnis der sterbenden Mutter, der Brüderunität, durch welches sie (in ihrem Volke und ihrer Eigenartigkeit ihrem Ende nahend) die ihr vom Herrn Gott einstens anvertrauten Schätze unter ihre Söhne und Töchter und Erben verteilt], [Leszno] 1650 und zahlreiche weitere Auflagen.

⁷ B. Berning, „Nach altem löblichen Gebrauch“. *Die böhmischen Königskrönungen der Frühen Neuzeit (1526-1743)*, Köln/Weimar/Wien 2008 (Stuttgarter Historische Forschungen, 6), S. 140-147; vgl. Bahlcke, „Comenius“, S. 39.

wo Daniel Ernst seine Kindheit verbrachte. 1670 stirbt der Vater, und Daniel Ernst Jablonski wird von Adam Samuel Hartmann, ebenfalls einem Brüderbischof und Rektor des Gymnasiums in Lissa als Pflegesohn aufgenommen. Auch Hartmann verfügte über zahlreiche Kontakte, gerade auch nach Westeuropa und England, das er zu Kollektentreisen besuchte. Diese wenigen Hinweise mögen genügen, um das weitgestreute europäische Umfeld anzudeuten, in dem sich die Exulanten- oder wie wir heute sagen würden, die Flüchtlings- oder Migrantenfamilie, in der Jablonski aufwuchs, räumlich und geistig bewegte. Es sind keineswegs nur kirchliche, genauer gesagt: ökumenische Bezüge mit diesen Kontakten und Reisen verbunden, sondern auch durch Comenius und den Freund der Familie, Samuel Hartlieb, wichtige Daten der europäischen Wissenschaftsgeschichte berührt, gehen doch z.B. in die Gründung der *Royal Society of London* Reformideen ein, die für uns heute zu den Kennzeichen der Frühen Aufklärung gehören, nämlich Francis Bacons Entwurf einer *magna instauratio* (der großen Erneuerung), das Programm einer Verbesserung der Lebensverhältnisse der Menschheit durch die Wissenschaften, mit dem Titel der grundlegenden Reformschrift des Comenius von 1657, dessen Übersetzung lautet *Umfassender Ratschlag zur Verbesserung der Angelegenheiten oder Lebensverhältnisse der Menschheit*.⁸ Diese Schrift hat einen Vorläufer in Comenius' *Via lucis*, einer Schrift, die schon im Titel etwas von Aufklärung, von *lumière* und *enlightenment* anklingen lässt.

2. All das hat sich Jablonski, dessen Lebenslauf und jahrzehntelangem Wirken eingepägt. Auch dazu seien hier einige skizzenhafte Hinweise gegeben: Sein Studium beginnt er an der reformierten Universität in Frankfurt/Oder. 1680 ermöglicht ihm ein mehrjähriges Stipendium, wie es die anglikanische Kirche damals Studenten der polnischen Minderheitskirche zukommen ließ, das Studium am Christ Church College in Oxford.⁹ Dieser Aufenthalt gab ihm Gelegenheit, seine schon in Frankfurt erworbenen Kenntnisse des Hebräischen, der Orientalistik und Bibelwissenschaften, erheblich auszuweiten. Wahrscheinlich hatte er dort noch den führenden Orientalisten in Europa, Edward Pococke, hören können, jedenfalls wirkte er an der Fortsetzung der Arbeit an der

⁸ J. A. Comenius, „De rerum humanarum emendatione consultatio catholica“, in *Opera didactica omnia*, Amsterdam, de Geer, 1657.

⁹ Vgl. hierzu H. Rudolph, „Zwischen Lissa und Oxford. Ein europäischer Bildungsgang“, in Bahlcke et al., *Brückenschläge*, S. 73-85, hier 79-84.

renommierten Londoner *Biblia polyglotta* mit. Jablonski zählt später selbst aufgrund seiner das Mittelalter einschließenden kodikologischen Kenntnisse, seiner Ausgabe der hebräischen Bibel und des babylonischen Talmud und als Erforscher des Bibel- und Talmudkommentators Raschi (Salomon ben Isaak) aus dem 11. Jh und nicht zuletzt drei Jahrzehnte lang als Direktor der Orientalischen Klasse der Berliner Sozietät der Wissenschaften zu den führenden Orientalisten in Deutschland.¹⁰

Tiefgreifend war der Einfluss, den in Oxford der hochkirchliche Anglikanismus der sogenannten *Divine Carolines* auf den gerade einmal 20j. Theologiestudenten einer Minderheitskirche und deren großer Nähe zum reformierten Christentum ausübte. Die Bezeichnung *Carolines* ist der Haltung dieser Geistlichen im Cromwellschen Bürgerkrieg geschuldet, wo sie sich mit erheblicher Militanz auf die Seite des Königs stellten und ein kompromissloses Vorgehen gegen die Nonkonformisten und Latitudinarianer forderten. Der Oxforder Bischof John Fell zählte zu diesen militanten Anglikanern, sein Bistum wurde zu einem Stützpfiler der Restauration von 1660 unter Karl II. John Fell hat unseren Jablonski in das Studium der Kirchenväter eingeführt. Besonders an Cyprian von Carthago (gestorben 258) wurde ihm die grundlegende Bedeutung des Bischofsamtes, gerade auch für die Einheit der Kirche, nahegebracht. Jablonski erzählt, wie er seine Essensrationen drastisch reduziert hat, um sich John Fells Cyprian-Ausgabe¹¹ kaufen zu können. Aus dem eher nonkonformistischen Saulus wird so ein den hochkirchlichen Anglikanismus verstehender Paulus,¹² der in seiner kleinen Minderheitskirche wie auch als reformierter preußischer Hofprediger ein theologisch tief gegründetes Verständnis des Bischofsamtes beibehält, sei es in seiner kritischen Sicht auf die Umstände der Krönung von König und Königin in Preußen 1701 oder in seinem äußerst sorgfältigen, auf der apostolischen Sukzession bestehenden

¹⁰ Zu Jablonskis Bedeutung als Hebraist vgl. S. Talabardon, „Die *Biblia Hebraica* des Daniel Ernst Jablonski“, in J. Bahlcke und W. Korthaase (eds.), *Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2008 (Jabloniana 1), S. 463-490; R. Leicht, „Daniel Ernst Jablonski und die Drucklegungen des Babylonischen Talmud in Frankfurt/Oder und Berlin (1697-1699, 1715-1722, 1734-1739)“, *ibid.*, S. 491-516 und H. Rudolph, „Von der Theologie zu neuen Forschungsfeldern. Daniel Ernst Jablonski als Orientalist, Kirchenhistoriker und Sprachwissenschaftler“, in Bahlcke et al., *Brückenschläge*, S. 268-287, hier 275-281.

¹¹ J. Fell, *Sancti Cæcilij Cypriani opera recognita & illustrata per Joannem Oxoniensem episcopum*, Oxford, Theatrum Sheldonium, 1682.

¹² Vgl. Jablonskis Selbstzeugnis von 1708, in *Darlegung der im vorigen Jahrhundert wegen Einführung der englischen Kirchenverfassung in Preußen gepflogenen Unterhandlungen* [...], Leipzig, Wigand, 1842, S. 48 f.

Vorgehen bei der von ihm durchgeführten Bischofsweihe, mit der er dem Grafen von Zinzendorf und der Herrnhuter Brüdergemeine 1737 den Weg zur Mission der Neuen Welt eröffnete.¹³

Rückblickend stellte Jablonski 1708 fest, je mehr Zeit er in der englischen Kirchengemeinschaft zugebracht habe, desto mehr habe sich die Meinung in ihm befestigt, dass die Kirche von England, gegen die er in seiner Jugend eine vollkommene Abneigung gehegt habe, mit ihren symbolischen Büchern, ihrem Cultus und ihrer hierarchischen Ordnung dem Musterbilde der ersten christlichen Kirche weit näher komme als jede andere reformierte Kirche. Sie sei „die mächtigste Schutzwehr des Evangeliums gegen den Papismus“.¹⁴ Anders als der ebenfalls große Ökumeniker Gottfried Wilhelm Leibniz¹⁵ hat der Ireniker Jablonski die katholische Kirche nicht in seine Bemühungen um die Einheit der christlichen Kirchen einbezogen,¹⁶ zu sehr war das Schicksal seiner Kirche und seiner Familie von den Machtansprüchen der römischen Kirche in der Zeit der Gegenreformation gezeichnet.

3. Sein Oxforder Aufenthalt brachte Jablonski die Freundschaft einiger bedeutender Anglikaner ein, vor allem des späteren Oberhauptes der Kirche von England, des Erzbischofs von Canterbury, William Wake. Seit den späteren 1690er Jahren, als er bereits zu den führenden preußischen Hofpredigern zählte,¹⁷ wurde er auch dadurch zum wichtigsten Vermittler

¹³ Vgl. E. Benz, *Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus*, Stuttgart, Evangelisches Verlags-Werk, 1953; D. Meyer, „Von Herrnhut in die Neue Welt. Jablonski als Begleiter Zinzendorfs und der mährischen Exulanten“, in Bahlcke et al., *Brückenschläge*, S. 189-200 und H. Rudolph, „Daniel Ernst Jablonski und die Bischofsweihe Zinzendorfs“, *Unitas fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwart der Brüdergemeine*, 73/74, 2016, S. 125-144.

¹⁴ Vgl. Anm. 11.

¹⁵ Vgl. zu Leibniz' ökumenischem Konzept P. Eisenkopf, *Leibniz und die Einigung der Christenheit. Überlegungen zur Reunion der evangelischen und katholischen Kirche*, München-Paderborn-Wien, Schöningh, 1975 und H. Rudolph, „Leibniz, die Religion und die Ökumene“, in F. Johannsen (ed.), *Postsäkular? - Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse*, Stuttgart, Kohlhammer, 2010 (Religion im kulturellen Kontext 1), S. 175-191.

¹⁶ Alexander Schunka sagt von Jablonski: „Zwischen Protestanten ist er Ireniker, gegenüber Katholiken Konfessionalist“; „Brüderliche Korrespondenz, unanständige Korrespondenz. Konfession und Politik zwischen Brandenburg-Preußen, Hannover und England im Wendejahr 1706“, in Bahlcke und Korthaase, *Jablonski*, S. 123-150, hier 124.

¹⁷ Vgl. zu seiner Bedeutung als Hofprediger in Berlin R. von Thadden, *Die brandenburgisch-preußischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der absolutistischen Staatsgesellschaft in Brandenburg-Preussen*, Berlin, de Gruyter, 1959, S. 86-92.

des in England geführten theologischen Diskurses nach Mitteleuropa.¹⁸ Die kirchengeschichtliche Relevanz dieser Vermittlung liegt in der Bedeutung, die der anglikanischen Theologie und Kirche in den Bemühungen um eine Vereinigung der zwei protestantischen Konfessionen zukommen sollte. 1697, nach dem für die Protestanten nachteiligen Frieden von Rijswijk und nach dem Übertritt des zuvor den Protestantismus in Deutschland repräsentierenden sächsischen Kurfürsten zur katholischen Kirche, erteilte der brandenburgische Kurfürst Friedrich III. seinem reformierten Hofprediger Jablonski den Auftrag, mit den beiden Hannoveranern, dem Loccumer Abt Gerhard Wolter Molanus und Gottfried Wilhelm Leibniz, über eine Vereinigung der lutherischen und der reformierten oder calvinistischen Kirchen zu verhandeln. Die beiden eben benannten politischen Ereignisse bedeuteten eine Schwächung der Position der protestantischen Länder im Reich. So erschien den beiden Kurfürsten, dem lutherischen Hannoveraner und dem reformierten Brandenburger, eine Aufhebung der konfessionellen Spaltung innerhalb des Protestantismus angezeigt. Oben war bereits auf Comenius und den schottischen reformierten Theologen John Durie hingewiesen worden, die beide zu den großen Gestalten der irenischen Bemühungen nach den verheerenden Erfahrungen des 30j. Krieges in Europa zählten¹⁹ und zugleich mit Jablonskis Familiengeschichte eng verflochten waren – eine der Voraussetzungen, die Jablonski zu dieser Aufgabe befähigt erscheinen lassen.

¹⁸ Vgl. zum Beispiel Jablonskis Übersetzung von Richard Bentley's *The Folly and Unreasonableness of Atheism*: D. E. Jablonski (ed.), *Bentley, Richard, Stultitia et Irrationabilitas Atheismi Demonstrationibus, ab Emolumento atque Voluptate vitae religiosae, Facultatibus Animae humanae, Structura Corporis animati, Origine & Compagne Mundi evicta Octo Orationibus Sacris, habitis in Praelectione instituta a Roberto Boyleo, Armigero, Anno a fundatione primo, Christi MDCXCII. a Richardo Bentley, SS. Th. D., Berlin, Rüdiger, 1696* und die Übersetzung von Gilbert Burnet's *An Exposition of the XXXIX Articles of the Church of England*: D. E. Jablonski (ed.), *De Praedestinatione & Gratia Tractatus Autore Reverendissimo [et] Celeberrimo Viro, Gilberto Burneto, S.S. Theol. D. Episcopo Sarisbur. Ex Ejusdem Expositione XXXIX. Articulorum Ecclesiae Anglicanae excerptus, Et ad promovendam piam hoc in Articulo Animorum Moderationem latine versus*, Berlin, n. p., 1701; vgl. hierzu A. de Lange, „Wissenschaftsoptimismus und Demutsfrömmigkeit. Daniel Ernst Jablonskis ‚Mittelweg‘ im Zeichen von Frühaufklärung und Pietismus“, in Bahlcke et al., *Brückenschläge*, S. 253-267, hier 260 f. und I. Backus, *Leibniz. Protestant Theologian*, Oxford, OUP, 2016, S. 64-68.

¹⁹ Comenius vertrat die polnischen Brüder im *Colloquium charitativum* in Thorn (Toruń) 1643-43 und hatte schon in der Vorbereitungsphase einen hohen Anteil an den Einigungsbemühungen; vgl. H.-J. Müller, *Irenik als Kommunikationsform. Das Colloquium Charitativum von Thorn 1645*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, S. 264-272, 515-523.

Die Verhandlungen mit Leibniz, der Jablonski zunächst skeptisch begegnete, ihn aber zunehmend als Theologen und irenisch gesonnenen Kirchenmann schätzen lernte, zogen sich über eineinhalb Jahrzehnte hin, sie blieben aus Gründen erfolglos, die weniger mit der Theologie, eher mit der Wechselhaftigkeit fürstlicher Bedürfnisse oder gar Launen zu tun haben. Leibniz wie Jablonski wollten übereinstimmend durch den Rekurs auf die anglikanische Kirche und deren Liturgie die beiden widerstreitenden Konfessionen einander näherbringen. Die zeitweise sehr verheißungsvoll verlaufenden Verhandlungen mussten auf fürstliches Geheiß 1706 unterbrochen werden. Als Ende 1715 sein Freund Wake zum Oberhaupt der anglikanischen Kirche gewählt worden war, startete Jablonski zusammen mit Leibniz eine neue Initiative, um die unterbrochenen Verhandlungen wieder in Gang zu bringen.²⁰ So kommt es, dass Leibniz noch in einem seiner letzten Briefe Ende Oktober 1716 bemüht war, sich mit Jablonski über die weiteren Schritte abzusprechen.²¹ Nur wenige Tage vor Leibniz' Tod (14. November 1716) besuchte Jablonski seinen ökumenischen Mitstreiter in Hannover, um sein geplantes – aber nicht zustande gekommenes – Gespräch mit dem englischen König Georg I. über die angestrebte protestantische Kirchenunion unter Einschluss der Anglikanischen Kirche vorzubereiten. Auch in den Folgejahren setzte Jablonski seine Bemühungen, gerade auch im Austausch mit William Wake, fort.²²

An Jablonskis zusammen mit Leibniz erlangte Bedeutung im innerprotestantischen Unionsbemühen, schon 1745 in einer Teilausgabe

²⁰ Vgl. N. Sykes, *Daniel Ernst Jablonski and the Church of England. A study of an Essay towards Protestant union*. London, S.P.C.K, 1950; Id., *William Wake, Archbishop of Canterbury. 1657-1737*, 2nd vol., Cambridge, CUP, 1957, S. 61-88 und M. Meier, „Leibniz' Briefwechsel mit Caroline von Ansbach, Princess of Wales – ‚Leibniz' in Großbritannien und neue ökumenische Initiativen“, in M. Kempe (ed.), *1716 – Leibniz' letztes Lebensjahr. Unbekanntes zu einem bekannten Universalgelehrten*, Hannover, Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek, 2016, S. 241-291, hier 279-288. Die Korrespondenz zwischen Leibniz und Jablonski für das Jahr 1716 wurde erstmals von J. Kvačala, *Neue Beiträge zum Briefwechsel zwischen D. E. Jablonsky und G. W. Leibniz*, Jurjew, Mattiesen, 1899, n° 147-164 veröffentlicht; vgl. auch C. Rösler-Le Van, *Negotium Irenicum. L'union des Églises protestantes selon G. W. Leibniz et D. E. Jablonski*, Paris, Garnier, 2013, S. 134-143 und 494-520.

²¹ Vgl. Leibniz am 30. Oktober 1716 an Johann Christian Biel; Hannover, Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek, noch ohne Signatur.

²² Vgl. C. Podmore, „Daniel Ernst Jablonski, die Böhmisches Brüder und die Kirche von England“, in Bahlcke und Korthaase, *Jablonski*, S. 319-329, hier 326 f.

der Korrespondenz zwischen den beiden dokumentiert,²³ hat man sich im Vorfeld der 1817 eingeführten kirchlichen Union zwischen Lutheranern und Reformierten in Preußen erinnert. So sah der Berliner Hofprediger Friedrich Samuel Sack 1812 Jablonski als ein Vorbild an im Kampf gegen die „unchristliche Sektiererei, mit der man sich gegenseitig anfeindete“ und im Bemühen um „Toleranz und Friede“; zugleich erinnerte er daran, „mit welchem unermüdeten Eifer die beiden in ihrer Art gleich großen Männer, der Freyherr von Leibnitz und der erste Hofprediger Jablonski, sich [...] des Unionswerkes annahmen“.²⁴ Die mit der Leuenberger Konkordie 1972 erzielte Einigung unter den protestantischen Kirchen in Europa, die methodisch den Bemühungen von Leibniz und Jablonski sehr viel näher stand als die Altpreußische Union, kam dagegen ohne jeglichen Rekurs auf die beiden Ökumeniker zustande.²⁵ Erst in den letzten Jahren hat sich die Forschung ihrer intensiver angenommen.²⁶

4. Jablonskis ökumenischer Geist blieb jedoch keineswegs auf diese genannten innerprotestantischen Ausgleichsbemühungen in Brandenburg und Hannover beschränkt. Mit dem in der polnisch-litauischen Adelsrepublik zunehmenden Druck auf die Protestanten nahm auch Jablonskis Fürsprache und Anwaltschaft nicht nur für seine eigene Brüder-Unität in Großpolen, sondern auch für die litauische Unität und so überhaupt für die religiösen Minderheiten zu. Dabei nutzte er immer wieder seine Stellung und sein hohes Ansehen am Berliner Hof, um den König, gerade auch angesichts des wechselhaften Verlaufs der Nordischen Kriege für die Rolle eines Schutzherrn der Protestanten in Ost-Mitteuropa zu gewinnen. Ihm lag sehr daran, dass es auch dort zu einer Vereinigung, einer Art Union der protestantischen Konfessionen komme. Er bemühte sich um die Einberufung von Generalsynoden. Zudem errichtete er, angesichts des Fehlens einer protestantischen Universität im

²³ J. E. Kapp, *Sammlung einiger vertrauten Briefe, welche zwischen dem weltberühmten Freyherrn, Gottfried Wilhelm von Leibnitz, und dem berühmten Berlinischen Hof=Prediger, Herrn Daniel Ernst Jablonski, [...] gewechselt worden sind [...]*, Leipzig, Breitkopf, 1745.

²⁴ F. S. G. Sack, *Ueber die Vereinigung der beiden protestantischen Kirchenparteien Nebst einem Gutachten über die Beförderung der Religiosität in der Preußischen Monarchie*, Berlin, Friedrich Maurer, 1812, S. 9 f.; J. Bahlcke, „Wirkung – Rezeption – Forschung. Daniel Ernst Jablonski: Vom Gottesgelehrten zum Brückenbauer in Europa“, in Bahlcke et al., *Brückenschläge*, S. 239-343, hier 334.

²⁵ Vgl. Rudolph, „Leibniz“, S. 189 f.

²⁶ Besonders sei auf die Arbeiten von I. Backus und C. Roesler-Le Van und A. Schunka verwiesen.

Osten, eine Art Hilfswerk für Theologiestudenten und andere Sprößlinge von Pastorenfamilien, damit diese, wie er selbst einst, Stipendien erhielten, die ihnen ein Studium im Westen und in Mitteleuropa erlaubten.²⁷ Übrigens sorgte er auch dafür, dass griechische Studenten in Deutschland studieren konnten. Jablonskis Engagement schloss publizistische Vorstöße ein, die bis nach Skandinavien und Westeuropa Beachtung fanden, erwähnt sei nur das vom preußischen Fiskus geförderte, mehrfach neu aufgelegte lateinische Werk (erstmalig 1708 erschienen) über die Rechte und Freiheiten der Dissidenten in Polen und Litauen.²⁸ Darin werden die Rechte ebenso festgestellt wie die sukzessive Einschränkung der Freiheiten im Laufe des späteren 17. Jhs. detailliert dargelegt.²⁹ Zudem richtete er mehrmals Suppliken und Briefe an den polnischen König und die Stände der Adelsrepublik, in denen er die Einschränkung der Minderheitenrechte beklagte und deren Einhaltung einforderte. Das katholische Polen sah in Jablonski die Stimme und Feder der polnischen „Dissidenten“, wie die Protestanten zunehmend genannt wurden. Jablonski nahm sich auch unmittelbar der Verfolgten an, sei es, dass er in Berlin geflüchteten Angehörigen des protestantischen Adels Aufnahme und Schutz bot, oder dass er vor allem nach den Thorner Unruhen 1724, in deren Verlauf an führenden Lutheranern der Stadt das Todesurteil vollstreckt worden war,³⁰ eine umfangreiche, aber keineswegs undifferenzierte Dokumentation darüber mit dem Titel „Das betrübte Thorn“ veröffentlichte, die in mehrere Sprachen übersetzt überall in den protestantischen Ländern Beachtung fand, sicherlich das eindrucksvollste Beispiel dafür, dass er sich der Bedeutung der Öffentlichkeit bewusst war und es als notwendig ansah, sie für Toleranz, Rechtsstaatlichkeit und Minderheitenschutz zu sensibilisieren.

²⁷ Vgl. etwa M. Bečková, „Daniel Ernst Jablonski und seine Beziehungen zu Polen, in Bahlcke und Korhaase, *Jablonski*, S. 205-222; zu weiterer Literatur siehe Bahlcke, „Rekonstruktion“, S. 11-15.

²⁸ D. E. Jablonski, *Jura et libertates Dissidentium in Religione Christiana, in Regno Poloniae et M. D. Lithuaniae, Ex Legibus Regni & aliis Monumentis authenticis, excerpta, Anno Christi 1708*, Berlin, Typographia Regia, 1708.

²⁹ M. Płaszyński, „Oberhirte und Botschafter der protestantischen Minderheit. Daniel Ernst Jablonski und Polen-Litauen“, in Bahlcke et al., *Brückenschläge*, S. 121-135, hier 131.

³⁰ Vgl. M. Thomsen, „Das Betrübte Thorn‘. Daniel Ernst Jablonski und der Thorner Tumult“, *ibid.*, S. 223-246 und umfassend jetzt S. Feinauer, „*Tragoedia Thoruniensis*“. *Ein europäisches Medienereignis des frühen 18. Jahrhunderts und sein Widerhall in Diplomatie und Publizistik*, phil.-hist. Dissertation, Universität Stuttgart 2015.

5. Mit nur wenigen Hinweisen sei Jablonski als der Wissenschaftler und Wissenschaftsorganisator, seine Rolle Jablonskis in der Gelehrtenrepublik skizziert. Seine umfangreiche Korrespondenz, erhalten sind allerdings nur noch knapp 7.000 Stücke, weist ihn als einen bedeutenden Netzwerker der Wissenschaft im damaligen Europa aus. Auch legt er sich eine wissenschaftliche Privatbibliothek von für die damalige Zeit beachtlichem Umfang zu. Soweit es um die Berliner Sozietät der Wissenschaften geht, hat die Forschung im vergangenen Jahrzehnt den Anteil neu gewichtet, der Jablonski an Gründung, Aufbau und Überführung dieser Einrichtung in die Akademie Friedrich II. zuerkannt werden muss. Er ist der wichtigste Motor und Vermittler neben Leibniz, der diese Akademie zweifellos konzipiert hat. In den ersten Jahren während der Zeiten der Abwesenheit von Leibniz erfüllte Jablonski de facto die Präsidialpflichten und fungierte nach Leibniz' Tod zunächst als Vizepräsident, sodann, in seinem letzten Lebensjahrzehnt, als Präsident der Sozietät. Erst durch Veröffentlichungen der letzten Jahre wurden diese Leistungen des Hofpredigers angemessener gewürdigt, die in der bis heute maßgebenden *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* von Adolf Harnack zwar nicht unterschlagen wird, aber doch unterbelichtet bleibt.³¹ Nur wenige Jahre vor Erscheinen von Harnacks Akademiegeschichte hatte der aus Ungarn gebürtige slowakische Historiker Ján Kvačala in mehreren Arbeiten über den Hofprediger Jablonski und in einer Edition von bis dahin noch unveröffentlichten Teilen der Korrespondenz des Hofpredigers mit Leibniz auf Jablonskis historische Bedeutung hingewiesen und seine Rolle im Blick auf die Gründungsgeschichte der Berliner Sozietät erstmals dokumentiert.³²

Im Blick auf die spätere Preußische Akademie der Wissenschaften lässt sich sagen, dass es sie, die zwar im Blick auf das ihr zugrunde gelegte

³¹ A. Harnack, *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin, Reichsdruckerei, 1900, Bände 1 (bestehend aus 2 Teilbänden) – 3, Berlin, Reichsdruckerei, 1900. Eine Geringschätzung der slawischen Herkunft der Jablonskis (Daniel Ernst und seines Bruders, des langjährigen Sekretärs der Berliner Sozietät der Wissenschaften, Johann Theodor, mag bei Harnack eine Rolle gespielt haben; man vergleiche etwa Harnacks Bemerkung, „die beiden Slaven Jablonski [waren] nicht fähig [...], in deutscher Sprachlehre etwas zu leisten“ (*op. cit.*, Band I, 1, S. 193), die angesichts der Leistungen beider Brüder auf diesem Gebiet nur als krasses Fehlurteil gewertet werden kann.

³² J. Kvačala, „Fünfzig Jahre im preussischen Hofpredigerdienste. (D. E. Jablonsky)“, *Učenyja zapiski Imperatorskago Jur'evskago Universiteta. Acta et Commentationes Imperatoris Universitatis Juriviensis (olim Dorpatensis)*, 4, 1896, S. 1-23 und Kvačala, *Neue Beiträge*. Für Kvačala bedeutet das Wirken des Berliner Hofpredigers „ein halbes Jahrhundert hingebender und erfolgreicher slavischer Arbeit im Interesse deutscher Cultur“; *ibid.*, S. X f.

Konzept zu Recht eine Leibniz-Akademie genannt wird, ohne Jablonskis geschicktes Agieren in der Gründungsphase und seine Leitung in den ersten vier Jahrzehnten bis hin zu Friedrich II. nicht gäbe.

Wie Leibniz mit seiner Forderung „*theoriam cum praxi* zu vereinigen“³³ vertrat auch Daniel Ernst Jablonski den Gedanken einer praktischen Ausrichtung aller Wissenschaft auf das *bonum commune*, das allgemeine Wohl der Menschheit, und dazu bedürfe es des Zusammenwirkens aller Nationen. Seine Rede auf der Inaugurationsfeier der Berliner Sozietät 1711 ist ein Beleg hierfür.³⁴ Jablonski konstatierte darin bei einzelnen europäischen Nationen eine in deren Charakter begründete unterschiedliche Herangehensweise, etwa die Gründlichkeit der Engländer, den Impuls kritischen Hinterfragens bei den Franzosen, das Drängen auf immer neue Erkenntnisse bei Italienern und Spaniern, den Perfektionismus der Deutschen. Jede Nation trage so auf ihre Weise zum Nutzen des Ganzen bei, weshalb es gelte, solche spezifischen Eigenschaften, nicht zuletzt in Akademien der Wissenschaften, zu bündeln. Insoweit finden wir auch bei Jablonski, wie bei Comenius und Leibniz, etwas von dem Reformgeist der Frühaufklärung und deren in den Fortschritt der Wissenschaften gesetzten hohen Erwartungen. Allerdings gibt es bei Jablonski auch Äußerungen, die eine gewisse Distanz und Skepsis solchem Wissenschaftsoptimismus gegenüber erkennen lassen. So berichtete der Hofprediger 1695 als noch nicht einmal Fünfunddreißigjähriger, wie sehr ihn die Lektüre der „*Imitatio Christi*“ des Thomas von Kempen, einer der meistgelesenen Schriften der Frühen Neuzeit, angerührt habe. Besonders nahe sei ihm der Rat des spätmittelalterlichen Mystikers gegangen, „ruhe aus von übermäßigem Wissensdurst; denn von diesem werden nur große Verzerrung und Täuschung hervorgerufen. Die Wissenden gefallen sich darin, gelehrt zu erscheinen und weise genannt zu werden. Es gibt vieles, dessen Kenntnis der Seele wenig oder gar nichts nützt“.³⁵ Etwa ein Jahr zuvor hatte Jablonski, gerade zum Hofprediger in Berlin berufen, als Mitglied einer Untersuchungskommission gegenüber der Schrift eines

³³ G. W. Leibniz, *Gedanken von Aufrichtung einer societatis scientiarum et artium* (1700); A IV, 8, N. 78, S. 426.

³⁴ J. H. S. Formey, *Histoire de l'Académie royale des sciences et belles lettres depuis son origine jusqu'à présent*, Berlin, Haude et Spener, 1750 [²1752], S. 262-270.

³⁵ Vgl. dazu bereits J. Bahlcke, „Daniel Ernst Jablonski (1660-1741). Glaubenssolidarität, Kirchenunion und Frühaufklärung“, in A. Beutel (ed.), *Protestantismus in Preußen. Lebensbilder aus seiner Geschichte* 1, Frankfurt am Main, Hansisches Dr.- und Verl.-Haus, 2009, S. 133-162, hier 159 f.

brandenburgischen Beamten Stellung zu beziehen, in der die Übereinstimmung des Christenglaubens mit der Vernunft und der Grundlagen der praktischen Philosophie und der Moral mit der christlichen Religion dargelegt wurde.³⁶ Der Theologe beklagte und verurteilte den Versuch, den christlichen Glauben auf eine Konkordanz mit den Vernunftwahrheiten zu reduzieren. Die Theologie behielt bei Jablonski zeit seines Lebens ihren herausgehobenen Status, sie müsse sich – und hierin unterscheidet er sich von Leibniz – mit ihren auf die göttliche Offenbarung gestützten Erkenntnissen keinesfalls vor dem Gerichtshof der Vernunft legitimieren. „Die blosse natürliche Vernunft giebt hier [wenn es um den Glauben geht, H.R.] kein zulänglich Licht“, lautet ein im Todesjahr für seine Katechumenen geschriebenes Vermächtnis.³⁷ So lassen sich in Jablonskis Wissenschaftsverständnis doch auch Hinweise auf eine gewisse Distanz gegenüber einer allzu planen frühaufklärerischen Perfektibilität finden, eine Art Brückenschlag zwischen Wissenschaftsoptimismus und christlicher Demutsfrömmigkeit.

6. Vom Herbst 2016 bis zum Frühjahr 2017 wurde die Ausstellung im *Deutschen Historischen Institut* in Rom gezeigt, und damit an einem für die Geschichtswissenschaft zweifellos prominenten Ort, zudem in der Geburtsstadt des heutigen Europas, die wie keine andere für die grundlegenden Werte steht, deren sich die Europäer heute mehr denn zuvor bewusst sein sollten – gewiss eine besondere Würdigung des Gelehrten und Historikers wie des Brückenbauers Jablonski in dessen 275. Todesjahr. Seine kirchenhistorischen Werke, namentlich zur slawischen Kirchengeschichte, als deren bester Kenner er in seiner Zeit galt, aber auch zur Geschichte der reformierten Kirche in Ungarn und Transsilvanien, seine Verdienste um die Orientalistik, um die hebräische Bibel und den Talmud, sein politisches Wirken für Toleranz, den Schutz und die Rechte der religiösen Minderheiten, sein lebenslanges Bemühen um eine Zusammenführung der christlichen Kirchen in Ost und West, das europäische Netzwerk, das er im kirchlichen Raum wie in den Wissenschaften geknüpft hat, seine Brückenschläge zwischen Ost- und Mitteleuropa, zwischen England, den westlichen und nördlichen Ländern

³⁶ Fr. W. Stosch, *Concordia Rationis et Fidei, Sive Harmonia Philosophiae Moralis & Religionis Christianae*, Amsterdam, n. p., 1692.

³⁷ D. E. Jablonski, *Betrachtungen von dem Göttlichen Ursprung Der Heil. Schrift So die Bibel genannt wird*, Berlin, Nicolai, 1741, S. 12 f.; vgl. de Lange, *Wissenschaftsoptimismus*, S. 266.

und dem Südosten Europas bis hin nach Griechenland. Dies alles lässt den Berliner Hofprediger und Bischof der polnischen Brüder, wie der eingangs erwähnte Jerzy Buzek schreibt, zu einem „Protagonisten des heutigen Europa“ werden.

REFERENCES:

- Backus, Irena, *Lebniz. Protestant Theologian*, Oxford, OUP, 2016.
- Bahlcke, Joachim, „Die Rekonstruktion der intellektuellen Kultur Europas um 1700. Forschungen zu Leben, Werk und Wirkung Daniel Ernst Jablonskis aus drei Jahrhunderten“, in J. Bahlcke und W. Korthaase (eds.), *Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2008 (Jabloniana 1), S. 3-42.
- Bahlcke, Joachim, „Daniel Ernst Jablonski (1660-1741). Glaubenssolidarität, Kirchenunion und Frühaufklärung“, in A. Beutel (ed.), *Protestantismus in Preußen. Lebensbilder aus seiner Geschichte* 1, Frankfurt am Main, Hansisches Dr.- und Verl.-Haus, 2009, S. 133-162.
- Bahlcke, Joachim et al. (eds.), *Brückenschläge. Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung*, Döbel, Stekovics, 2010.
- Bahlcke, Joachim, „Wirkung – Rezeption – Forschung. Daniel Ernst Jablonski: Vom Gottesgelehrten zum Brückenbauer in Europa“, in J. Bahlcke et al. (eds.), *Brückenschläge. Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung*, Döbel, Stekovics, 2010, S. 239-343.
- Bahlcke, Joachim, „Comenius – Figulus – Jablonski. Eine mitteleuropäische Familie zwischen Heimat und Exil“, in J. Bahlcke et al. (eds.), *Brückenschläge. Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung*, Döbel, Stekovics, 2010, S. 39.
- Bečková, Marta, „Daniel Ernst Jablonski und seine Beziehungen zu Polen“, in J. Bahlcke und W. Korthaase (eds.), *Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2008 (Jabloniana 1), S. 205-222.
- Bentley, Richard, *The Folly and Unreasonableness of Atheism*, in D. E. Jablonski (ed.), *Bentley, Richard, Stultitia et Irrationabilitas Atheismi Demonstrationibus, ab Emolumento atque Voluptate vitae religiosae, Facultatibus Animae humanae, Structura Corporis animati, Origine & Compage Mundi evicta Octo Orationibus Sacris, habitis in Praelectione instituta a Roberto Boyleo, Armigero, Anno a fundatione primo, Christi MDCXCII. a Richardo Bentley, SS. Th. D.*, Berlin, Rüdiger, 1696.
- Benz, Ernst, *Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus*, Stuttgart, Evangelisches Verlags-Werk, 1953.
- Berning, Benita, „Nach altem löblichen Gebrauch“. *Die böhmischen Königskrönungen der Frühen Neuzeit (1526-1743)*, Köln/Weimar/Wien 2008 (Stuttgarter Historische Forschungen, 6).
- Burnet, Gilbert, *An Exposition of the XXXIX Articles of the Church of England*, in D. E. Jablonski (ed.), *De Praedestinatione & Gratia Tractatus Autore Reverendissimo [et] Celeberrimo Viro, Gilberto Burneto, S.S. Theol. D. Episcopo Sarisbur. Ex Ejusdem Expositione XXXIX. Articulorum Ecclesiae Anglicanae excerptus, Et ad promovendam piam hoc in Articulo Animorum Moderationem latine versus*, Berlin, n. p., 1701.

Daniel Ernst Jablonski: ein Brückenbauer im Europa der Frühen Neuzeit

- Comenius, Johannes Amos, „De rerum humanarum emendatione consultatio catholica“, in *Opera didactica omnia*, Amsterdam, de Geer, 1657.
- Eisenkopf, Paul, *Leibniz und die Einigung der Christenheit. Überlegungen zur Reunion der evangelischen und katholischen Kirche*, München-Paderborn-Wien, Schöningh, 1975.
- Feinauer, Samuel, „*Tragoedia Thoruniensis*“. *Ein europäisches Medienereignis des frühen 18. Jahrhunderts und sein Widerhall in Diplomatie und Publizistik*, phil.-hist. Dissertation, Universität Stuttgart, 2015.
- Fell, Joanne, *Sancti Cæcilij Cypriani opera recognita & illustrata per Joannem Oxoniensem episcopum*, Oxford, Theatrum Sheldonium, 1682.
- Formey, Jean Henri S., *Histoire de l'Académie royale des sciences et belles lettres depuis son origine jusqu'à présent*, Berlin, Haude et Spener, 1750 [21752], S. 262-270.
- Harnack, Adolf, *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin, Reichsdruckerei, 1900, Bände 1 (bestehend aus 2 Teilbänden) – 3, Berlin, Reichsdruckerei, 1900.
- Jablonski, Daniel Ernst, *Jura et libertates Dissidentium in Religione Christiana, in Regno Poloniae et M. D. Lithuaniae, Ex Legibus Regni & aliis Monumentis authenticis, excerpta, Anno Christi 1708*, Berlin, Typographia Regia, 1708.
- Jablonski, Daniel Ernst, *Betrachtungen von dem Göttlichen Ursprung Der Heil. Schrift So die Bibel genannt wird*, Berlin, Nicolai, 1741.
- Jablonski, Daniel Ernst, 1708 *Darlegung der im vorigen Jahrhundert wegen Einführung der englischen Kirchenverfassung in Preußen gepflogenen Unterhandlungen [...]*, Leipzig, Wigand, 1842.
- Kapp, Johann E., *Sammlung einiger vertrauten Briefe, welche zwischen dem weltberühmten Freyherrn, Gottfried Wilhelm von Leibnitz, und dem berühmten Berlinischen Hof=Prediger, Herrn Daniel Ernst Jablonski, [...], gewechselt worden sind [...]*, Leipzig, Breitkopf, 1745.
- Kvačala, Johann, „Fünfzig Jahre im preussischen Hofpredigerdienste (D. E. Jablonsky.)“, *Učenyja zapiski Imperatorskago Jur'evskago Universiteta. Acta et Commentationes Imperatoris Universitatis Juriviensis (olim Dorpatensis)*, 4, 1896, S. 1-23.
- Kvačala, Johann (ed.), *Neue Beiträge zum Briefwechsel zwischen D. E. Jablonsky und G. W. Leibniz*, Jurjew, Mattiesen, 1899.
- Lange, Albert de, „Wissenschaftsoptimismus und Demutsfrömmigkeit. Daniel Ernst Jablonskis ‚Mittelweg‘ im Zeichen von Frühaufklärung und Pietismus“, in J. Bahlcke et al. (eds.), *Brückenschläge. Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung*, Dössel, Stekovics, 2010, S. 253-267.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Gedanken von Aufrichtung einer societatis scientiarum et artium* (1700); A IV, 8, N. 78, S. 426.
- Leicht, Reimund, „Daniel Ernst Jablonski und die Drucklegungen des Babylonischen Talmud in Frankfurt/Oder und Berlin (1697-1699, 1715-1722, 1734-1739)“, in J. Bahlcke und W. Korthaase (eds.), *Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2008 (Jabloniana 1), S. 491-516.
- Meier, Monika, „Leibniz' Briefwechsel mit Caroline von Ansbach, Princess of Wales – ‚Leibniz' in Großbritannien und neue ökumenische Initiativen“, in M. Kempe (ed.), *1716 – Leibniz' letztes Lebensjahr. Unbekanntes zu einem bekannten*

- Universalgelehrten*, Hannover, Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek, 2016, S. 241-291.
- Meyer, Dietrich, „Von Herrnhut in die Neue Welt. Jablonski als Begleiter Zinzendorfs und der mährischen Exulanten“, in J. Bahlcke et al. (eds.), *Brückenschläge. Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung*, Döbel, Stekovics, 2010, S. 189-200.
- Müller, Hans-Joachim, *Irenik als Kommunikationsform. Das Colloquium Charitativum von Thorn 1645*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Plaszyński, Maciej, „Oberhirte und Botschafter der protestantischen Minderheit. Daniel Ernst Jablonski und Polen-Litauen“, in J. Bahlcke et al. (eds.), *Brückenschläge. Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung*, Döbel, Stekovics, 2010, S. 121-135.
- Podmore, Colin, „Daniel Ernst Jablonski, die Böhmisches Brüder und die Kirche von England“, in J. Bahlcke und W. Korthaase (eds.), *Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2008 (Jabloniana 1), S. 319-329.
- Rösler-Le Van, Claire, *Negotium Irenicum. L'union des Églises protestantes selon G. W. Leibniz et D. E. Jablonski*, Paris, Garnier, 2013.
- Rudolph, Hartmut, „Leibniz, die Religion und die Ökumene“, in F. Johannsen (ed.), *Postsäkular? -- Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse*, Stuttgart, Kohlhammer, 2010 (Religion im kulturellen Kontext 1), S. 175-191.
- Rudolph, Hartmut, „Von der Theologie zu neuen Forschungsfeldern. Daniel Ernst Jablonski als Orientalist, Kirchenhistoriker und Sprachwissenschaftler“, in J. Bahlcke et al. (eds.), *Brückenschläge. Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung*, Döbel, Stekovics, 2010, S. 268-287.
- Rudolph, Hartmut, „Zwischen Lissa und Oxford. Ein europäischer Bildungsgang“, in J. Bahlcke et al. (eds.), *Brückenschläge. Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung*, Döbel, Stekovics, 2010, S. 73-85.
- Rudolph, Hartmut, „Daniel Ernst Jablonski und die Bischofsweihe Zinzendorfs“, *Unitas fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwart der Brüdergemeine*, 73/74, 2016, S. 125-144.
- Sack, Friedrich S. G., *Ueber die Vereinigung der beiden protestantischen Kirchenparteien Nebst einem Gutachten über die Beförderung der Religiosität in der Preussischen Monarchie*, Berlin, Friedrich Maurer, 1812.
- Schunka, Alexander, „Brüderliche Korrespondenz, unanständige Korrespondenz. Konfession und Politik zwischen Brandenburg-Preußen, Hannover und England im Wendejahr 1706“, in J. Bahlcke und W. Korthaase (eds.), *Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2008 (Jabloniana 1), S. 123-150.
- Stosch, Friedrich W., *Concordia Rationis et Fidei, Sive Harmonia Philosophiae Moralis & Religionis Christianae*. Amsterdam, n. p., 1692.
- Sykes, Norman, *Daniel Ernst Jablonski and the Church of England. A study of an Essay towards Protestant union*, London, S.P.C.K, 1950.
- Sykes, Norman, *William Wake, Archbishop of Canterbury. 1657-1737*, 2nd vol., Cambridge, CUP, 1957.
- Talabardon, Susanne, „Die *Biblia Hebraica* des Daniel Ernst Jablonski“, in J. Bahlcke und W. Korthaase (eds.), *Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2008 (Jabloniana 1), S. 463-490.

Daniel Ernst Jablonski: ein Brückenbauer im Europa der Frühen Neuzeit

- Thadden, Rudolf von, *Die brandenburgisch-preussischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der absolutistischen Staatsgesellschaft in Brandenburg-Preussen*, Berlin, de Gruyter, 1959.
- Thomsen, Martina, „Das Betrübe Thorn“. Daniel Ernst Jablonski und der Thorner Tumult“, in J. Bahlcke et al. (eds.), *Brückenschläge. Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung*, Döbel, Stekovics, 2010, S. 223-246.

HARTMUT RUDOLPH
Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften
pabulei@yahoo.de

SERGIO BARRIONUEVO

ARCHAIC THOUGHT AND SOPHISTRY
IN HERODOTUS' *HISTORIES* 3.38.1
SOME REMARKS ON THE CONCEPT OF ΝΟΜΟΣ*

ABSTRACT: The concepts of νόμος and φύσις were key to sophistical thinking. The sophistical opposition between the two concepts exerted a great influence in the fifth century BC. The objective of this contribution is to identify the presence of sophistical elements in Herodotus' *Histories*, taking a historical perspective. The approach will include an analysis of the notion of νόμος ('custom'). This examination is intended to demonstrate the thesis that Herodotus uses intellectual discussions from the fifth century BC but also transposes the concept of sophistry in order to restore an archaic conception of νόμος.

SOMMARIO: Le nozioni di νόμος e φύσις sono concetti-chiave nel pensiero sofistico. L'opposizione sofistica tra queste due nozioni esercitò una notevole influenza nel V secolo a.C. Lo scopo di questo contributo è identificare la presenza di elementi sofistici nelle *Storie* di Erodoto, assumendo una prospettiva storica. Lo studio conterrà un esame della nozione di νόμος ('costume'). La presente analisi intende dimostrare la tesi per cui Erodoto

* This study was funded by the National Scientific and Technical Research Council (CONICET) and has been elaborated within the framework of the ongoing research project UBACyT 2013-2016 (Code: 20020120100073), supervised by Julián Gallego and Carlos García Mac Gaw at the University of Buenos Aires (Argentina). It also relates to the activities developed under the scope of the projects ICI-UNGS 2015-2016 (Code: 30/1109), supervised by Marta Madero and Eleonora Dell'Elicine at the National University of General Sarmiento (Argentina), and PICT-2015-2064 (Res. 240/16), supervised by Diego Paiaro at the National Agency for Science and Technology Promotion (Argentina). I am grateful with anonymous referees of *Lexicon Philosophicum* for their remarks and contributions. I would also like to express my gratitude towards Cristian Herrera and María José Barrionuevo for their assistance with translating the paper into English.

usufrui effettivamente delle discussioni intellettuali di V sec. a.C. e traspose il concetto di sofisma per ripristinare una concezione arcaica di νόμος.

KEYWORDS: Herodotus; Protagoras; Heraclitus; Sophistry; νόμος

1. *Introduction*

The emergence of sophistry as an intellectual movement in Athens in around the fifth century¹ has been one of the most-questioned developments in the field of philosophy. The negative images of the Sophists provided mainly by Plato and Xenophon, as well as by Aristotle in the fourth century, demonstrate the intellectual tensions inherent in the formation of concepts at this time. These images can be considered the result of a range of prejudices that existed, from which the ideas promulgated by the sophist movement were produced and then invested with new meanings by later authors (primarily Greco-Roman, Alexandrian and Christian scholars in diverse intellectual contexts). Notably, the fragments of sophistic thought that have been preserved and the testimonies contemporaneous with the sophist movement do not offer a homogeneous, uniform image. Indeed, texts from the fifth century lack criteria for the definition of the movement, despite indicating the influence that the sophists had upon intellectual development in the classical period. The concepts produced by this movement, as well as the logics enabling the articulation of such discourses, play key roles in various fifth-century discursive records from fields including dramatic art (tragedy and comedy), medicine, philosophy and historiography. For this reason, recovering the sophistic traces present in the thought of the fifth century is of vital importance in understanding the political logics that operated in this intellectual context.

The aim of this paper, therefore, is to analyse the acceptance of the sophistic concept of νόμος in Herodotus' *Histories*. In conceptual terms, this acceptance represents a novel stance and a rupture with previous thought, in which meaning developed from the emergence of a new articulatory logic typical of the context of Athenian democracy. Thus, analysing this concept also entails studying the logic that allowed it to be articulated. As the relationship between the concept and the articulatory

¹ All the dates given in the paper refer to the era before Christ. All further references to dates should be understood as pertaining to the BC period, although the abbreviation 'BC' has been omitted for the sake of brevity.

logic can be considered a historical development, the use of a method that takes the historical dimension into account is proposed here.

Traditionally, the study of the concepts of νόμος and φύσις has been approached from a philological or a philosophical perspective due to, firstly, the importance that these ideas acquired within tragic and philosophical discourses² and, secondly, the legal dimension of the concept of νόμος.³ Since the *linguistic turn* in the mid-twentieth century, the need to examine concepts from a historical perspective has become a central aspect of theoretical-historiographic research.⁴ Indeed, this approach has acquired

² Cf. J. W. Beardslee, *The Use of φύσις in Fifth-Century Greek Literature*, Chicago, The University of Chicago Press, 1918; F. Heinemann, *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken des 5. Jahrhunderts* [1945], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980; M. Pohlenz, "Nomos und Physis", *Hermes*, 81 (4), 1953, p. 418-38; M. Gigante, *Nomos basileus*, Napoli, Bibliopolis, 1993; W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977; F. Reimer, "Natürliche Gleichheit und gesetzliche Unterscheidung - Zur Nomos-Physis-Antithese bei Hippias von Elis", in S. Kirste, K. Waechter, M. Walther (Hrsg.), *Sophistik. Entstehung, Gestalt und Folgeprobleme des Gegensatzes von Naturrecht und positivem Recht*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2002, p. 83-103; in addition to the papers presented at the Patras' congress, edited by A. L. Pierris (ed.), *Phúsis and Nómos. Power, Justice and the Agonistical ideal of Life in High Classicism*, Patras, Institute for Philosophical Research, 2007.

³ Cf. M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings in the Athenian Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1969; M. Gagarin, *Antiphon the Athenian*, Austin, University of Texas Press, 2002.

⁴ See in Germany, on one hand, the development of hermeneutics (H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode II: Ergänzungen Register*, in *Gesammelte Werke*, Band 2, Tübingen, Mohr, 1993, p. 77-91), and, on the other hand, the *Begriffsgeschichte* (R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995; Id., *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, 1959, trans. K. Tribe, *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, The MIT Press, 1988), as well as in England the theoretical contributions of the 'Cambridge School' (Q. Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *H&T*, 8.1, 1969, p. 3-53 and J. Pocock, "The History of Political Thought a Methodological Inquiry", in P. Laslett and W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, New York, Barnes and Noble, 1962, p. 183-202; reprinted in *Political Thought and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 3-19) and the 'Post-Marxist School' (E. Laclau & Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Second Edition, London and New York, Verso, 2001); in France the development of 'archeology' (M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966; Id., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969), the analysis of discourse (R. Robin, *Histoire et Linguistique*, Paris, Armand Colin, 1973) and recently the *histoire conceptuelle du politique* (P. Rosanvallon, "Pour une histoire conceptuelle du politique (note de travail)", *RS*, 4 (1-2), 1986, p. 93-105; Id., *La démocratie inachevée*, Paris, Seuil, 2000; Id., *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, Seuil, 2003).

even greater relevance in recent decades.⁵ The area of study has been under-examined, however, in relation to classical studies.⁶ The current study can be considered part of the historical approach to the research of concepts, although the existence of multiple historiographical traditions is presupposed here.⁷ It is also assumed that political concepts can be thought of as expressions of the social struggle for meaning.⁸ In this context, texts are defined as ‘speech-acts’,⁹ within which the contradictions and ambiguities that underlie the definition of concepts are inscribed by historical actors. As such, the study is framed in the ‘history of the political’,¹⁰ offering an analysis in which the text is considered a method of political intervention¹¹ in the *hegemonic struggle*.¹²

In this paper, I will analyse the characterisation of the concept of νόμος in Herodotus’ *Histories*, 3.38.1. The hypothesis utilised here is that the transposition of sophisticated concepts enables Herodotus to reveal the controversial tensions inherent in the articulation of such concepts.

⁵ In addition to the growing literature on particular concepts, there are journals dedicated specifically to this field of studies that have been developed, such as *Contributions to the History of Concepts* (Helsinki University) or in Spanish *Conceptos históricos* (National University of San Martín), as well as the Ibero-American Conceptual History Project: *Iberconceptos* (University of the Basque Country).

⁶ Pioneer in this field: Ch. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, 1983, trans. D. McIntock, *The Greek Discovery of Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1990; Id., *Introduction à l’anthropologie politique de l’Antiquité classique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.

⁷ For reasons of space, theoretical-historiographical considerations regarding the articulation of these traditions have not been examined further here (see *supra*, note 4). For an elaboration of the relevant points, please refer to J. E. Palti, “The ‘Theoretical Revolution’ in Intellectual History: From the History of Political Ideas to the History of Political Languages”, *H&T*, 53, 2014, p. 387-405.

⁸ Cf. Rosanvallon, “Pour une histoire conceptuelle”, p. 17-31; Koselleck, *Vergangene Zukunft*, p. 114; Q. Skinner, “‘Social Meaning’ and the Explanation of Social Action”, in J. Tully (ed.), *Meaning and Context*, Cambridge, Polity Press, 1988, p. 79-96, especially 90-96; see the application of this perspective in: S. Barrionuevo, “La praxis filosófica como praxis política. Una lectura de ‘lo político’ en el *Fedro* de Platón”, *Praxis Filosófica*, 41, 2016, p. 59-82.

⁹ Cf. J. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press, 1962, p. 94-131. For its application to the field of historical study: Skinner, “Meaning and Understanding”; Pocock, “The History of Political Thought”.

¹⁰ Cf. Rosanvallon, “Pour une histoire conceptuelle”.

¹¹ Cf. Skinner, “Meaning and Understanding”; Id., “Conventions and the Understanding of Speech Acts”, *PhQ*, 20.79, 1970, p. 118-138.

¹² Cf. Laclau & Mouffe, *Hegemony*, p. 111-115, 134-145; E. Laclau, *On Populist Reason*, London and New York, Verso, 2005, p. 83-93; Id., *Emancipation(s)*, London and New York, Verso, 1996, p. 36-46; Id., *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 99-125.

2. The concept of νόμος in Herodotus

The formulation of the νόμος-φύσις opposition is attributed to sophistry by the doxographical tradition.¹³ In Plato's dialogue *Protagoras* (337c-e), this opposition is placed in Hippias' thoughts, being described as the axis from which 'shame' is formed (ἡμᾶς οὖν αἰσχρὸν τὴν μὲν φύσιν τῶν πραγμάτων εἰδέναι). Dümmler¹⁴ assumes not only that this is an authentic fragment from Hippias, but also that lines 337c7-e2 can be considered the first application of the opposition νόμος-φύσις to the legal and moral arenas.¹⁵ While 'sophists' are absent as such in the *Histories*,¹⁶ they are present in a comparison made by Herodotus, in which discourses are introduced in a way that creates a transposition within the subject of enunciation. Thus, sophistic logic appears in the operative eristic form,¹⁷ as well as in the constitutive opposition of thought (νόμος-φύσις also appears in Herodotus, 7.102-104).¹⁸ Here, the Sophists are presented not as an enunciation agent, but as a discursive operation – the text is inscribed as a 'speech-act', in as much as it seeks to produce a discussion around this conceptual dispute.¹⁹

¹³ Cf. S. Barrionuevo, "Nota sobre una atribución de la oposición *nómos-phúsis* a la sofística (Platón, *Protágoras* 337d1-3)", *Mutatis Mutandis*, 6, 2016, p. 119-122.

¹⁴ Cf. F. Dümmler, *Akademika: Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*, Gießen, Ricker, 1889, p. 252.

¹⁵ This statement is shared, among others, by E. Dupréel, *Les sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel, Éditions du Griffon, 1948, p. 213, and H.-T. Johann, "Hippias von Elis und der Physis-Nomos-Gedanke", *Phronesis*, 18, 1973, p. 15-25, especially p. 16, for whom, despite Gomperz's objections, this evaluation acquires great acceptance.

¹⁶ The term occurs three times only throughout the work – twice in the plural nominative (σοφισταί, Hdt. 1. 29.3 and 2. 49.6) and once in the singular dative (σοφιστῆ, 4.95.2). The use of the singular dative refers to Pythagoras as a 'member of the seven sages', while the plural nominative form constitutes a reference to 'the wise' in a general sense. Herodotus never uses the term to refer to a clearly defined social group.

¹⁷ It is not just the term 'eristic' (Hdt. 7.50.2) that appears as a type of logical sophistry in the *Histories*; the concept of 'antilogy' (1.1-5, 126-127, 1.80-82, 9.41.2, 7.10a) is also mentioned.

¹⁸ Cf. R. Thomas, *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 109-112, 123-125. For an analysis of Xerxes and Damaratus dialogue, see A. Dihle, "Herodot und die Sophistik", *Philologus*, 106, 1962, p. 207-220; S. Forsdyke, "Athenian Democratic Ideology and Herodotus' *Histories*", *AJPh*, 122 (3), 2001, p. 329-358, especially 341-354; G. J. Basile, "Jerjes y Demarato en las *Historias* de Heródoto: identidades cruzadas entre lo griego y lo bárbaro", *Circe clás. mod.*, 18(1), 2014, p. 81-99.

¹⁹ Cf. Austin, *How to do Things with Words*, p. 94-131. This characteristic allows us to consider them as 'intellectuals', see S. Barrionuevo, "Intelectuales' en el mundo antiguo.

Given the limits established by my own objective in this paper, however, I will dwell on the transposition made by Herodotus in relation to the concept of νόμος only.

Herodotus dedicates an *excursus* to the νόμος concept in 3.38.1. In the passage, he tries to explain the cause behind the follies (ἐκμαίνω) of Cambises (Hdt. 3.27-37), citing the mocking (καταγελάω) of sacred things (ἱεροῖσι) and of those sanctioned by custom (νομαιοῖσι) as the key issues. The argument is based on Herodotus' conception of νόμος, which can be seen in the following text:

εἰ γὰρ τις προθείη πᾶσι ἀνθρώποισι ἐκλέξασθαι κελύων νόμους τοὺς καλλίστους ἐκ τῶν πάντων νόμων, διασκεψάμενοι ἂν ἐλοίατο ἕκαστοι τοὺς ἑωυτῶν· οὕτω νομιζουσι πολλοὶ τι καλλίστους τοὺς ἑωυτῶν νόμους ἕκαστοι εἶναι.

For it were proposed to all nations to choose which seemed best of all customs, each, after examination made, would place its own first; so well is each persuaded that its own are by far the best (Hdt. 3.38.1).²⁰

The assumption made in the extract is based on a 'cultural experiment' carried out by Darius (3.38.3-4), who asks the Greeks whether they would be able to eat each other's corpses, as well as asking the Indians whether they would choose to incinerate corpses. Both sets of people respond indignantly that such actions would constitute blasphemy. In an examination of this passage, Thomas²¹ argues that the ethnographic work of Herodotus would have been influenced by new ideas arising in around the fifth century. She attributes the conceptualization of νόμος to the framework established by the antithesis νόμος-φύσις. Thomas concludes that "the Darius experiment [...] forms one of the best concrete illustrations of 'sophistic relativism' that we have", adding that "Herodotus was a sophist too".²² In support of her claim, Thomas appeals to the sophistic 'cultural relativism'²³ seen within the Protagorean influence, as

Notas sobre un concepto histórico", *Anuario de la Escuela de Historia – Virtual*, 9, 2016, p. 1-16.

²⁰ For the Greek text I follow: H. B. Rosén, *Herodoti Historiae*, 2 vols. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig, Teubner Verlagsgesellschaft, 1987; and quote the English translation of A. D. Godley, *Herodotus. Histories*, 4 vols. (Loeb Classical Library), Cambridge, Harvard University Press, 1961-6.

²¹ Thomas, *Herodotus*, p. 122-34.

²² *Ibid.* 126.

²³ Cf. Protágoras: Pl., *Tht.* 167c4-5; 171-2 [= *EGPh* 31 R9b (Laks & Most)]; *Prt.* 327, 334 y *Tht.* 151e-152a [= DK 80B1 = *EGPh* 31 R4 (Laks & Most)]; *Anonymus Iamblichii Iambli.* *Protr.* 95.13-104 [= DK 89A1 = *EGPh* 40 (Laks & Most)] y Ps.-Tuc. 3.84.1 [= DK 89A2* (adición: ed. Untersteiner 2009 = ed. De Romilly 1969)]; Hippias:

affirmed by a passage from Plato's *Theaetetus* (but attributed to Protagoras):

ἐπεὶ οἷά γ' ἂν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῆ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ.

I claim that whatever seems right and honourable to a state is really right and honourable to it, so long as it believes it to be so (Pl., *Tht.* 167c4-5).²⁴

Cartledge²⁵ and Romm²⁶ also note the parallel between Darius' cultural experiment and Protagorean thought revealed by these two passages. On this point, Humphreys²⁷ states that, "if the passage is taken in isolation, out of context, Herodotus appears as a cultural relativist". She adds that the reference to Pindar's poem in Herodotus 3.38.4 should also be taken into account here: ὀρθῶς μοι δοκεῖ Πίνδαρος ποιῆσαι νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι ("it is, I think, rightly said in Pindar's poem that use and wont is lord of all"). With this in mind, Humphreys²⁸ asserts that the Herodotean conception of νόμος oscillates between two extremes: on one hand, it allows human behaviour to be explained in terms of the predictability of a social group (which is from whence the 'madness' of Cambises is derived), while, on the other hand, a general principle cannot be established (as evident in the 'aberration' generated between the Greeks and the Indians). While the content of the 'empirical νόμος' cannot be deduced via a universal principle, a defence of 'cultural relativism' is not necessarily implied here. This can be seen in Herodotus' explanation of 'madness' as 'being outside of itself' (ἐκμαίνω), in which a transcendental rule is established, the operation of which is independent of the culture in which the rule is developed. In this case, the transcendental rule can be understood as a process that eliminates excess.²⁹

Pl., *Prt.* 337d [= DK 86C1 = *EGPh* 36 D17 (Laks & Most)]; Antiphon: *POxy* XI n. 1364 (ed. Hunt [= DK 87B44 = *EGPh* 37 D38, R7 (Laks & Most)]) γ *CPF* 17 F1-2 (ed. F. D. Declava Caizzi & G. Bastianini, *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, I.1*, Firenze, Olschki, 1989 [= *EGPh* 37 D38a-c (Laks & Most)]).

²⁴ Greek Text and Translation: H. N. Fowler, *Plato's Theaetetus* (Loeb Classical Library), Cambridge, Harvard University Press, 1967.

²⁵ P. Cartledge, *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 74-75.

²⁶ J. Romm, *Herodotus*, New Haven, Yale University Press, 1998, p. 98, 178.

²⁷ S. Humphreys, "Law, Custom and Culture in Herodotus", *Arethusa*, 20, 1987, p. 211-220, especially p. 212.

²⁸ *Ibid.*, p. 219.

²⁹ Cf. J. A. S. Evans, "Despotes nomos", *Athenaeum*, 43, 1965, p. 142-153, especially p. 147; H. R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland, Press of Western Reserve University, 1980, p. 320; V. Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig, Hirzel, 1921, p. 119; T. Harrison, *Divinity and History: The Religion of*

For Humphreys,³⁰ this position places Herodotean thought closer to the pre-Socratic conception of νόμος than to the sophistical one. She demonstrates this by referring to Heraclitus, fr. 53 DK.³¹

πόλεμος | πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, | καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ
ἀνθρώπους, | τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.
War | is father of all (beings) and kind of all, | and so he renders some gods, others
men, | he makes some slaves, others free (Hippol. IX 9.4).³²

The distinction between gods and men in this passage is interpreted in the light of fr. 62 DK³³ by Gomperz.³⁴ Kirk³⁵ also accepts the connection between the two fragments but considers that it should not try to explain it from this connection. If we analyse πατήρ and πάντων δὲ βασιλεύς (i.e. the attributes³⁶ of πόλεμος) in relation to the excerpt above, similarities with

Herodotus, Oxford and New York, Clarendon Press, 2000; J. Mikalson, “Religion in Herodotus”, in E. Bakker, I. de Jong and H. van Wees (eds.), *Brill’s Companion to Herodotus*, Leiden, Brill, 2002, p. 187-198; Id., *Herodotus and Religion in the Persian Wars*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2003.

³⁰ Humphreys, “Law”, p. 214.

³¹ Here, I refer to the DK edition used most widely in the twentieth century. For both the Greek text and the English translation, I follow M. Marcovich’s critical edition, *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary*, editio maior, Mérida, The Los Andes University Press, 1967. I have included the numbering for this edition in brackets, as well as to the relevant modern editions in each case (see in particular the recent edition by A. Laks & G. W. Most, *Early Greek Philosophy*, 9 vols. (Loeb Classical Library), Cambridge, Harvard University Press, 2016).

³² DK 22B53, *EGPh* 9 D64 (Laks & Most), 29 Marcovich, A19 Colli, 83 Kahn, 12 Fronterotta.

³³ Hippol. IX 10.6 [= *EGPh* 9 D70 (Laks & Most), 47 Marcovich, A43 Colli, 92 Kahn, 21 Fronterotta]: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, | ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, | τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεώτες (“Inmortals are mortals, mortals are immortals; | for (the former) live the death of the latter, | and (would) die their life”).

³⁴ Th. Gomperz, *Zu Heraklits Lehre und den Überresten seines Werkes*, Wien, Akademie der Wissenschaften in Wien, 1886.

³⁵ G. S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 248.

³⁶ W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, Kohlhammer, 1977, p. 203, state that: “Mit alle dem ist Zeus ‘Vater’, ‘Vater der Menschen und Götter’. ‘Vater’ sagen zu ihm auch die Götter, die nicht seine leiblichen Kinder sind, und alle Götter stehen vor dem Vater auf. Als ‘Vater’ rufen ihn auch die Menschen im Gebet, offenbar seit indogermanischer Zeit. Zeus in seiner Souveränität trifft die Entscheidungen, die den Lauf der Welt bestimmen. [...] Niemand kann Zeus zwingen oder Rechenschaft von ihm fordern, und doch sind seine Entscheidungen weder blind noch einseitig. Dass Zeus die Metis verschluckt hat, bedeutet die Vereinigung von Macht und Klugheit. Vom ‘planenden Erfassen’, *nóos*, des Zeus ist im Epos immer wieder die Rede. Dieser *nóos* ist stets stärker als der der Menschen; es mag ‘noch’ verborgen sein, worauf er hinauswill, aber Zeus hat sein Ziel und wird es erreichen”.

Zeus can also be appreciated: ἔν, τὸ σοφὸν μῶνον, | λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα (“One [being], the only [truly] wise, | is both unwilling and willing to be called by the name of Zeus”).³⁷ Thus, it can be said that πόλεμος, like Zeus, is established as a ‘transcendental unit’ (ἔν) that articulates both the life principle and the death principle,³⁸ and, as such, can be given one or several different names.³⁹ This is because the concept demonstrates both unity (as a transcendental principle) and multiplicity at once – i.e. life and death, freedom and slavery.

This point is illustrated further in fr. 67 DK, which, firstly, affirms the property of being ‘one and multiple’ (via ὁ θεός) and, secondly, places πόλεμος as substitution instance of ὁ θεός:

ὁ θεός | ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, | πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός: | ἀλλοιοῦται δὲ
ὄκωσπερ <πῦρ, | ὄ>⁴⁰ ὀκόταν συμμιγῆ θυώμασιν | ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου.
God is | day and night, winter and summer; | war and peace, satiety and hunger; |
and he takes various shapes (or undergoes alteration) just as fire, | which, when it is

³⁷ Clem., *Strom.* V 115.1 [= DK22B32, *EGPh* 9 D45 (Laks & Most), 84 Marcovich A84 Colli, 118 Kahn, 10 Fronterotta].

³⁸ Cf. Burkert, *Griechische Religion*, p. 200: “Wo Geburt ist, ist auch der Tod: Dass diesem jungen Zeus auf Kreta auch das berühmte Grab des Zeus polar zugeordnet ist, wo die Kureten Zeus bestatten, ist eine naheliegende Vermutung”.

³⁹ G. Colli, *La sapienza greca*, vol. III, Milano, Adelphi, 1980, p. 177, suggests that Heraclitus develops a transposition of the enigma presented to Homer in this fragment (A24 Colli = DK 22B56 = *EGPh* 9 D22 [Laks & Most]), which would coincide with one of the fundamental themes of Heraclitus: “la tendenza cioè a considerare il fondamento ultimo del mondo come qualcosa di celato”. From this, Colli argues that “Il nome di Zeus è accettabile come simbolo, come designazione umana del dio supremo, ma non è accettabile come designazione adeguata, proprio perché il dio supremo è qualcosa di nascosto, inaccessibile”. Colli links this fragment to A92 and A20 Colli [= DK 22B123 and B54 = *EGPh* 9 D35, D50 (Laks & Most)].

⁴⁰ Diels adds πῦρ from Pindar’s fr. 114b (ed. Bowra) (cf. H. Diels & W. Kranz, eds., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlin, Weidmann, 1958). In Marcovich’s *Heraclitus*, p. 415-16, Diels’ amendment is taken on board, although he also adds ὄ for the sake of syntactic coherence (suggesting that its initial absence is a copying error) and because the amendment gives meaning to a comparison with ὁ θεός. This reasoning is also followed in F. Fronterotta, *Eraclito*, Milano, BUR, 2013. In Colli’s *La sapienza*, Diel’s correction is also accepted, being presented without square brackets (although Colli does not agree with the reasons given by Diels for the change, which are based on the hypothesis that the ‘doctrine of the fire’ can be said to articulate Heraclitean thought). On the contrary, in Ch. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, and R. Cornavacca, *Presocráticos: Fragmentos*, 2 vols., Buenos Aires, Losada, 2008, Diel’s correction is rejected. In the present study, although I follow Marcovich’s edition, I share Colli’s belief in the need to avoid entering into debates about the place of ‘fire’ (πῦρ) in the thought of Heraclitus.

mingled with spices, | is named according to the scent of each of them (Hippol. IX 10.8).⁴¹

In this fragment, the ‘nominal multiplicity’ (ὀνομάζεται) upon which the oppositions given are based is no more than a symptom of appearances (καθ’ ἡδονὴν ἑκάστου); the god (ὁ θεός) remains a unit,⁴² just like that which is mixed (δὲ ὄκωσπερ <πῦρ>), despite any mutations that occur (ἀλλοιοῦται). The power of πόλεμος (i.e. “he makes some slaves, others free” – τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἔλευθέρους) is equated with the power of Zeus, with the superiority of this power being established by its capacity to take on different forms. This idea is also reinforced in fr. 114 DK:

ξὺν νόμῳ λέγοντας | ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶ πάντων, | ὄκωσπερ νόμῳ πόλις | καὶ πολὺ⁴³
ἰσχυροτέρως. | [5] τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι | ὑπὸ ἑνός, τοῦ θείου. |
κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει | καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι | καὶ περιγίνεται.

Those who will speak [*i.e.* act] with sense | must rely on what is common to all | as a
city relies on its law, | and much more firmly: | [5] for all human laws | are nourished
by one law, the divine law; | for it extends its power as far as it will | and is sufficient
for all [human laws] | and still is left over (Stob., *Flor.* I 178).⁴⁴

In this fragment, Heraclitus not only establishes ‘the divine’ (τοῦ θείου) as a unit upon which all things (ὑπὸ ἑνός) rely (like πόλεμος and Zeus in fr. 53 and fr. 32 respectively); he also equates the divine with the relationship

⁴¹ DK 22B67, *EGPh* 9 D48 (Laks & Most), 77 Marcovich, A91 Colli, 133 Kahn, 28 Fronterotta.

⁴² In Colli, *La Sapienza*, p. 156, this is interpreted in a similar way to the ‘unity of opposites’ invoked by Apollo and Dionysus (Apollo: day = summer, satiety, peace; Dionysus: night = winter, hunger, war). He indicates, however, that ὁ θεός does not suggest that πόλεμος is a ‘unifying principle’; on the contrary, it operates as a ‘scattering principle’ because “rivela, scopre, dimostra, ἐδειξε, la natura e il fogggiare delle individualità essenziali che lo precedono, τοὺς μὲν θεοὺς... τοὺς δὲ ἀνθρώπους”. Heraclitus thus requires λόγος as a ‘unifying principle’ because, for Colli, it is a pure form that operates on the level of representation, eliminating the noumenal dispersion of individualities and enabling the harmonious union of opposites, and thus facilitating the articulation of the phenomenon in its radical multiplicity (συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα – A27 Colli = DK 22B10 = *EGPh* 9 D47 [Laks & Most], cf. Colli, *La sapienza*, p. 184-185). Nevertheless, this interpretation, in spite of its theoretical richness, presents a hermeneutic problem: it presupposes the plane of representation to be the intellectual framework in which Heraclitean concepts operate. This presumption is problematic insofar as such theoretical developments acquire meaning only from the *Schwelienzeit* produced in modernity. Here, intellectual operations linked to the development of concepts such as ‘consciousness’, ‘will’, ‘interiority’ and ‘abstraction’ are also required.

⁴³ πόλις in the codices, corrected by Schleirmacher.

⁴⁴ DK 22B114, *EGPh* 9 D105 (Most & Laks), 23 Marcovich, A11 Colli, 30 Kahn, 6 Fronterotta.

between νόμος and πόλις. Provencal,⁴⁵ following Humphreys,⁴⁶ considers this passage to be an expression of the Heraclitean conception of the 'divine νόμος', adding that this description has a greater degree of similarity to Herodotus' notion of νόμος than that which can be seen in the 'cultural relativism' of the sophists. Both the Ionian philosopher and the historian of Halicarnassus state that every human norm (located in the plane of multiplicity: πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι) is governed by divine norms (located on the plane of the unit: ὑπὸ ἐνός), thus rendering νόμοι subject to a universal principle.⁴⁷

In contrast, Berruecos Frank⁴⁸ appeals to the equivalence between τῶ ξυνῶ πάντων in Heraclitus and the use of κοινός (meaning 'the State' or 'the government' in Herodotus – 1.67.5, 5.85.1, 9.117, 5.109.3, 6.14.3, etc.) to suggest that ξὺν νόῳ λέγοντας (fr. 114 DK) represents 'the ideal rulers'. This idea can be supported by an analysis of 7.8.δ.2, in which Xerxes contrasts ἰδιοβουλέειν (linked with the sovereign) with τίθημι τὸ πρήγμα ἐς μέσον. Berruecos Frank thus argues that, in fr. 109 DK (κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσον φέρειν),⁴⁹ ἐς μέσον refers to power, government and the command of public affairs. He contends that fr. 109 DK should be read in consonance with fr. 114 DK as such an approach enables to one consider πόλεμος as the νόμος of πόλις. Thus, the use of the verb ἰσχυρίζεσθαι in fr.

⁴⁵ Cf. V. L. Provencal, *Sophist King. Persian as Others in Herodotus*, London, Bloomsbury, 2015, p. 51-52.

⁴⁶ Humphreys, "Law".

⁴⁷ In Á. Cappelletti, *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, Caracas, Monte Ávila, 1969, p. 101-104, it is asserted that this principle places the law above the ruler in Heraclitean thought. This reading coincides with the interpretation of the passage in Pindar fr. 169 Snell [= Bowra 152] proposed by Guthrie in *The Sophist*, p. 131-134, for whom both gods and men are subject to the power of νόμος – a position also taken in Kirk's *Heraclitus*, p. 248, for whom in Heraclitus' fr. DK 22B67 [= *EGPh* 9 D48 (Laks & Most)] πόλεμος would refer to a 'universal war'. The problem with Cappelletti's proposal lies in the anachronistic interpretation of νόμος as 'law (writing)' – cf. T. Vitek, "Heraclitus, DK 22 B 44 (frg. 103, Marcovich)", *Emérita*, 130 (2), 2012, p. 295-320 (especially p. 302-308).

⁴⁸ B. Berruecos Frank, "ΠΟΛΥΤΕΙΡΟΣ ΣΟΦΙΑ. Heródoto en la historia de la filosofía griega", Ph.D. Thesis, supervised by Jaume Pòrtulas, Barcelona, Universidad Autònoma de Barcelona, 2013, p. 396-402.

⁴⁹ Stob. III 1.175 [= DK 22B109, 110 Marcovich, 68 Colli, 107 Kahn, 53 Fronterotta]. Berruecos Frank, ΠΟΛΥΤΕΙΡΟΣ, p. 398, follow here the reading of A. García Calvo, *Razón común*, Madrid, Lucina, 2006, p. 93, who accepts the reading of *Florilegio*, against Marcovich, *Heraclitus*, who considers the reading derived from (*a*¹) Plut. *an virtus doceri possit* 439D, (*a*²) *De audiendo* 43D, (*a*³) *qu. conviv.* III 1: ἀμαθίην κρύπτειν ἀμεινον. In this reading Marcovich is followed by Kahn, *The Art*, and Fronterotta, *Eraclito*. Although Colli, *La sapienza*, follows the *Florilegio* – like Berruecos Frank and García Calvo – he excludes ἢ ἐς τὸ μέσον φέρειν.

114 DK is equated with νόμος ισχυρός in Hdt. 7.102.1, in which ‘the force’ is situated as a representation of the superlative degree of judicial logic and, hence, a secularisation of the ‘divine law’. This reading of the rupture between the conception of νόμος in Heraclitus and Herodotus, upon which Berruecos Frank argues the rejection of a *lectio facilior* in fr. 109 DK is based, presents at least two problems: (a) it presupposes a defence of democracy on the part of Herodotus, which is somewhat difficult to affirm definitively⁵⁰ and (b) it neglects one of the aspects pointed out by Provencal⁵¹ – i.e. that democratic discourse is placed in the words of the Persians or the ‘barbarians’ in Herodotus’ narrative, which renders the defence of democracy difficult. Nonetheless, although this ‘rupturist reading’ of Herodotus’ stance regarding archaic thought is hard to sustain, a wholesale rejection of the use of methodological ruptures in other archaic narrative practices is not implied here.

Before considering Herodotus’ role in the defence of the rupture produced by ‘sophistical cultural relativism’, therefore, we can assert that the notion of νόμος elaborated by Herodotus presents a reaffirmation of the archaic notion of the term. This contention is based on an understanding of ‘divine normativity’ as a transcendental norm that establishes the order of the πόλις, in which divine punishment is the consequence of its non-fulfilment.

3. Concluding remarks

An examination of the concepts that constitute the sophistical νόμος-φύσις opposition in Herodotus’ discourse highlights the ways in which the

⁵⁰ In Herodotus the equivalence of the terms δημοκρατία (6.131.1), δημοκρατέεσθαι (6.43.3), ισοκρατία (5.92a.1, cf. 4.26.2) and ἐλευθερία (3.142.2), is carried out in opposition to τύραννος. Cf. D. Asheri, A. Lloyd & A. Corcella, *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, edited by O. Murray & A. Moreno, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 474-475; J. Gallego, *La democracia en tiempos de tragedia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2003, p. 279-280; D. Plácido Suárez, “De Heródoto a Tucídides”, *Gerión*, 4, 1986, p. 17-46, espec. p. 20-24; P. Georges, *Barbarian Asia and the Greek Experience*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994, p. 37-46; A. W. Saxonhouse, *Athenian Democracy. Modern Mythmaker and Ancient Theorist*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1996, p. 31-57; Id., “The Tyranny of Reason in the World of the Polis”, *APSR*, 82 (4), 1988, p. 1261-1275, especially p. 1263.

⁵¹ Provencal, *Sophist King*, p. 179-180. Cf. F. Hartog, *Le miroir d’Hérodote. Essai sur la représentation de l’autre*, 1980, trans. J. Lloyd, *The Mirror of Herodotus. The representation of the Other in the Writing of History*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 237-248.

context of the symbolic struggle for power is inscribed upon the text itself. Furthermore, as hypothesised, the conceptual framework in which these concepts are articulated shifts the meanings attributed by sophistry, revealing the problematic nature of the referent.

Although the Herodotean conception of νόμος infers the intellectual debates demarcated by sophistry, this cannot be considered a mere reproduction of the debate; rather, the text reveals a particular historical position. This finding demonstrates the problematic nature of the definition of these concepts in the context of the development of Athenian democracy. Disputes over the tension between nature and convention do not respond to the idle needs of a group of foreign intellectuals in search of eccentricity; rather, they turn out to be an index of the problematic situation established by life in the polis. Herodotus and the sophists can be considered to have operated as intellectuals who sought to intervene in political decisions through theoretical dispute, albeit from the plane of 'the political' (that is, outside the institutional mechanisms established by the polis). Thus, the discourses that circulate in the textual plane assume performative roles, being devices of ideological production. Here, the context is inscribed upon the text, thus blurring the distinction between opposing positions because existing closed systems are not reproduced; instead, fields are opened up that facilitate disputes about hegemony.⁵²

⁵² Here, I refer to the Gramscian concept of 'hegemony', according to which the direction of a class is defined not only by a society's political leadership, but also by its intellectual, cultural and moral leadership. This implies that a series of practices and symbolic representations functions in the exercise of power (A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, 4 vols., Torino, Einaudi, 1977, vol. II, p. 703-704, and vol. III, p. 1518-1520). Although this concept was designed to explain the hierarchy of domination in modern capitalist societies (and may prove, therefore, to be irrelevant when applied wholesale to pre-capitalist societies), such a formulation could be useful in relation to other societies, if limits are established regarding the relevant conditions of conceptual production (i.e. absencing modern philosophies of consciousness) and the appropriate conditions for conceptual application (i.e. modifying the focus on capitalist societies). Although the space is lacking here to develop such points further, an interesting discussion on such possibilities can be found in Laclau and Mouffe, *Hegemony*, p. 134-45; Laclau, *Los fundamentos*, p. 99-125; E. Balibar, "Laclau, hegemonía, Europa", in *Debates y combates*, Edición homenaje a Ernesto Laclau, 2015, vol. II, p. 49-62; J. Butler, "Competing Universalities", in J. Butler, E. Laclau & S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London-New York, Verso, 2000, p. 136-181.

REFERENCES:

- Asheri, Davis, Lloyd Alan B. & Corcella, Aldo, *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, edited by Oswyn Murray & Alfonso Moreno, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Austin, John, *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- Balibar, Etienne, "Laclau, hegemonía, Europa", in *Debates y combates*, Edición homenaje a Ernesto Laclau, 2015, vol. II, p. 49-62.
- Barrionuevo, Sergio, "La praxis filosófica como praxis política. Una lectura de 'lo político' en el *Fedro* de Platón", *Praxis Filosófica*, 41, 2016, p. 59-82. <http://www.scielo.org.co/pdf/pafi/n42/n42a03.pdf>
- Barrionuevo, Sergio, "Nota sobre una atribución de la oposición *nómos-phúsis* a la sofística (Platón, *Protágoras* 337d1-3)", *Mutatis Mutandis*, 6, 2016, p. 119-122. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5646303.pdf>
- Barrionuevo, Sergio, "'Intelectuales' en el mundo antiguo. Notas sobre un concepto histórico", *Anuario de la Escuela de Historia - Virtual*, 9, 2016, p. 1-16. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/anuariohistoria/article/view/15106>
- Basile, Gastón J., "Jerjes y Demarato en las *Historias* de Heródoto: identidades cruzadas entre lo griego y lo bárbaro", *Circe clás. mod.*, 18(1), 2014, p. 81-99. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=5411410>
- Beardslee, John Walter, *The Use of φύσις in Fifth-Century Greek Literature*, Chicago, The University of Chicago Press, 1918.
- Berruecos Frank, Bernardo, ΠΟΛΥΠΕΙΡΟΣ ΣΟΦΙΑ. *Heródoto en la historia de la filosofía griega* (Ph.D. Thesis, supervised by Jaume Portulas), Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2013. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4779411>
- Burkert, Walter, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, Kohlhammer, 1977.
- Butler, Judith, "Competing Universalities", in J. Butler, E. Laclau & S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London-New York, Verso, 2000, p. 136-81.
- Cappelletti, Ángel, *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, Caracas, Monte Ávila, 1969.
- Cartledge, Paul, *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Colli, Giorgio, *La Sapienza Greca*, vol. III, Milano, Adelphi, 1980.
- Cornavacca, Ramón, *Presocráticos: Fragmentos*, 2 vols., Buenos Aires, Losada, 2008.
- Diels, Hermann & Kranz, Walter (eds.) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlin, Weidmann, 1958.
- Dihle, Albrecht, "Herodot und die Sophistik", *Philologus*, 106, 1962, p. 207-220. DOI:10.1524/phil.1962.106.12.207
- Dümmeler, Ferdinand, *Akademika: Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*, Gießen, Ricker, 1889.
- Dupréel, Eugène, *Les sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchatel, Éditions du Griffon, 1948.
- Ehrenberg, Victor, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig, Hirzel, 1921.
- Evans, James Allan S., "Despotes nomos", *Athenaeum*, 43, 1965, p. 142-53.

Archaic Thought and Sophistry in Herodotus' Histories 3.38.1

- Forsdyke, Sara, "Athenian Democratic Ideology and Herodotus' *Histories*", *AJPh*, 122 (3), 2001, p. 329-358. <https://www.jstor.org/stable/1562032>
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- Fowler, Harold N., *Plato's Theaetetus* (Loeb Classical Library), Cambridge, Harvard University Press, 1967.
- Fraterotta, Francesco, *Eraclito*, Milano, BUR, 2013.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode II: Ergänzungen Register*, in *Gesammelte Werke*, Band 2, Tübingen, Mohr, 1993.
- Gagarin, Michael, *Antiphon the Athenian*, Austin, University of Texas Press, 2002.
- Gallego, Julián, *La democracia en tiempos de tragedia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2003.
- García Calvo, Agustín, *Razón común*, Madrid, Lucina, 2006.
- Georges, Pericles, *Barbarian Asia and the Greek Experience*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994.
- Gigante, Marcello, *Nomos basileus*, Napoli, Bibliopolis, 1993.
- Godley, Alfred D., *Herodotus. Histories*, 4 vols. (Loeb Classical Library), Cambridge, Harvard University Press, 1961-6.
- Gomperz, Theodor, *Zu Heraklits Lehre und den Überresten seines Werkes*, Wien, Akademie der Wissenschaften in Wien, 1886.
- Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere*, 4 vols., Torino, Einaudi, 1977.
- Guthrie, William Keith Chambers, *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- Harrison, Thomas, *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, Oxford and New York, Clarendon Press, 2000.
- Hartog, François, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, 1980, trans. J. Lloyd, *The Mirror of Herodotus. The representation of the Other in the Writing of History*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- Heinimann, Felix, *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken des 5. Jahrhunderts [1945]*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- Humphreys, Sally, "Law, Custom and Culture in Herodotus", *Arethusa*, 20, 1987, p. 211-20.
- Immerwahr, Henry R., *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland, Press of Western Reserve University, 1980.
- Johann, Horst-Theodor, "Hippias von Elis und der Physis-Nomos-Gedanke", *Phronesis*, 18, 1973, p. 15-25.
https://www.jstor.org/stable/4181899?seq=1#page_scan_tab_contents
- Kahn, Charles, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Kirk, Geoffrey Stephen, *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Koselleck, Reinhardt, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, 1959, trans. K. Tribe, *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, The MIT Press, 1988.
- Koselleck, Reinhardt, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.
- Laclau, Ernesto, *Emancipation(s)*, London and New York, Verso, 1996.

- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Second Edition, London and New York, Verso, 2001.
- Laclau, Ernesto, *On Populist Reason*, London and New York, Verso, 2005.
- Laclau, Ernesto, *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Laks, André & Most, Glenn W., *Early Greek Philosophy*, 9 vols. (Loeb Classical Library), Cambridge, Harvard University Press, 2016.
- Marcovich, Miroslav, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*, editio maior, Mérida, The Los Andes University Press, 1967.
- Meier, Christian, *Introduction à l'anthropologie politique de l'Antiquité classique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.
- Meier, Christian, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, 1983, trans. D. McLintock, *The Greek Discovery of Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1990.
- Mikalson, John D., "Religion in Herodotus", in E. Bakker, I. de Jong and H. van Wees (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden, Brill, 2002, p. 187-198.
- Mikalson, John D., *Herodotus and Religion in the Persian Wars*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2003.
- Ostwald, Michael, *Nomos and the Beginnings in the Athenian Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- Palti, José Elías, "The 'Theoretical Revolution' in Intellectual History: From the History of Political Ideas to the History of Political Languages", *H&T*, 53, 2014, p. 387-405. < DOI: 10.1111/hith.10719 >
- Pierris, Apostolos L. (ed.), *Phúsis and Nómos. Power, Justice and the Agonistical ideal of Life in High Classicism*, Patras, Institute for Philosophical Research, 2007.
- Plácido Suárez, Domingo, "De Heródoto a Tucídides", *Gerión*, 4, 1986, p. 17-46. <https://revistas.ucm.es/index.php/GERI/article/view/GERI8686110017A>
- Pocock, John, "The History of Political Thought a Methodological Inquiry", in P. Laslett and W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, New York, Barnes and Noble, 1962, p. 183-202; Reprinted in *Political Thought and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 3-19.
- Pohlenz, M., "Nomos und Physis", *Hermes*, 81 (4), 1953, p. 418-438. <http://www.jstor.org/stable/4474824>
- Provençal, Vernon L., *Sophist King. Persian as Others in Herodotus*, London, Bloomsbury, 2015.
- Reimer, Franz, "Natürliche Gleichheit und gesetzliche Unterscheidung - Zur Nomos-Physis-Antithese bei Hippias von Elis", in S. Kirste, K. Waechter and M. Walther (Hrsg.), *Sophistik. Entstehung, Gestalt und Folgeprobleme des Gegensatzes von Naturrecht und positivem Recht*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2002, p. 83-103.
- Robin, Régine, *Histoire et Linguistique*, Paris, Armand Colin, 1973.
- Rosanvallon, Pierre, "Pour une histoire conceptuelle du politique (note de travail)", *RS*, 4 (1-2), 1986, p. 93-105. <DOI:10.1007/BF03189013 >
- Rosanvallon, Pierre, *La démocratie inachevée*, Paris, Seuil, 2000.
- Rosanvallon, Pierre, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, Seuil, 2003.
- Rosén, Haiim B., *Herodoti Historiae*, 2 vols. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig, Teubner Verlagsgesellschaft, 1987.

Archaic Thought and Sophistry in Herodotus' Histories 3.38.1

- Saxonhouse, Arlene W., "The Tyranny of Reason in the World of the Polis", *APSR*, 82 (4), 1988, p. 1261-1275.
https://www.jstor.org/stable/1961759?seq=1#page_scan_tab_contents
- Saxonhouse, Arlene W., *Athenian Democracy. Modern Mythmaker and Ancient Theorist*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1996.
- Skinner, Quentin, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *H&T*, 8.1, 1969, p. 3-53. <http://www.jstor.org/stable/2504188>
- Skinner, Quentin, "Conventions and the Understanding of Speech Acts", *PhQ*, 20.79, 1970, p. 118-138. <https://www.jstor.org/stable/2218084>
- Skinner, Quentin, "'Social Meaning' and the Explanation of Social Action", in J. Tully (ed.), *Meaning and Context*, Cambridge, Polity Press, 1988, p. 79-96.
- Thomas, Rosalind, *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Vitek, Tomás, "Heraclitus, DK 22 B 44 (frg. 103, Marcovich)", *Emerita*, 130 (2), 2012, p. 295-320.
DOI: <http://emerita.revistas.csic.es/index.php/emerita/article/view/1025/1070>

SERGIO BARRIONUEVO
Universidad Nacional de General Sarmiento/Universidad de Buenos Aires/CONICET
sjbarrionuevo@gmail.com



GRAZIANO RANOCCHIA

DIogene DI BABILONIA E ARISTONE NEL *PHERC.* 1004
([FILODEMO], [*SULLA RETORICA*], LIBRO INCERTO)
*PARTE SECONDA**

ABSTRACT: The main evidence about the lost treatise *On Rhetoric* by the Stoic philosopher Diogenes of Babylon (c. 230-150/140 B.C.) is represented by large passages coming from Philodemus' *On Rhetoric* Book 3 and Unknown Book (*PHerc.* 1004). Here Diogenes condemns professional rhetoric and rhetors with arguments which are either coincident or very similar to those used by an unknown Aristo in the final section of the same book. In particular, according to Philodemus, Diogenes drew from some enigmatic *hypomnemata* by this philosopher for his own treatise *On Rhetoric*. Now, attacks against traditional rhetors, though different in kind and intensity, are attested in antiquity for only two philosophers by this name: the Peripatetic Aristo the Younger, pupil of Critolaus, and the Stoic Aristo of Chius, disciple of Zeno and the author of a polemical pamphlet *Against the Rhetors*. Both chronological and philosophical arguments compel us to exclude the former and strongly point to the latter.

SOMMARIO: La principale testimonianza intorno all'opera *Sulla retorica* del filosofo stoico Diogene di Babilonia (c. 230-150/140 a.C.) è rappresentata da ampi estratti provenienti dai libri terzo e incerto (*PHerc.* 1004) del trattato *Sulla retorica* di Filodemo di Gadara. In quest'ultimo Diogene condanna i retori e la retorica professionali con argomenti che sono coincidenti o assai simili a quelli utilizzati da un ignoto Aristone nella sezione finale del medesimo libro. In particolare, stando a Filodemo, Diogene attinse a degli enigmatici *hypomnemata* di questo filosofo nel comporre il suo proprio trattato *Sulla retorica*. Ora,

* Per la *Parte prima* del contributo e il nuovo testo critico del fr. 12 e della col. 71, si rimanda a *Lexicon Philosophicum*, 4, 2016, p. 95-129. Il presente lavoro si inserisce nell'ambito del progetto ERC *Starting Grant* 241184-PHerc (Commissione Europea, FP7, 'Ideas', <http://www.pherc.eu>).

posizioni contrarie ai retori tradizionali, sebbene differenti in genere ed intensità, sono attestate nell'antichità per due soli filosofi con questo nome: il peripatetico Aristone il Giovane, discepolo di Critolao, e lo stoico Aristone di Chio, allievo di Zenone ed autore di un opuscolo polemico *Contro i retori*. Ragioni di ordine sia cronologico sia filosofico ci inducono ad escludere il primo e ci spingono con decisione verso il secondo.

KEYWORDS: Ancient Rhetoric and Philosophy; Philodemus of Gadara; Diogenes of Babylon; Aristo of Chius; Aristo the Younger

Come abbiamo visto nella *Parte prima* di questo contributo, Filodemo, nel libro incerto del trattato *Sulla retorica* conservato nel *PHerc.* 1004, dedicava due estese porzioni testuali alla parafrasi e critica delle teorie antiretoriche (o, per meglio dire, ostili ai retori e alla retorica tradizionali) di due differenti filosofi ellenistici: dal fr. 12 alla col. 71, erano esposte le tesi del filosofo stoico Diogene di Babilonia e, dalla col. 72 sino alla fine, quelle di un non meglio identificato Aristone. In questa seconda sezione, stando alla parafrasi di Filodemo, inframmezzata anche da vere e proprie citazioni testuali dallo scritto di Aristone, questo filosofo nelle sue argomentazioni (ἐπιχειρήματα) non esortava ad astenersi completamente dall'esercizio della retorica, ma solo da un'eccessiva passione per essa (τῆς ἀγαν προκαύσεως), mentre non dissuadeva affatto dall'attività politica. Tuttavia, "avendo il retore il ruolo di un caporematore, e non di un timoniere, non ha il diritto di aspirare ad essere timoniere". Egli, infatti, sa solo parlare ed è inesperto di politica (col. 72).¹ Secondo Aristone, la retorica è per statuto completamente fondata sulla menzogna (ἐκ τοῦ ψεύδους) e per questo dev'essere rifuggita da chiunque ami la verità (col. 73).² Essa, infatti, opera mediante il verisimile (εἰκός) e il probabile (πιθανόν), i quali non corrispondono al vero (col. 74).³ Inoltre, la retorica nuoce moralmente ai suoi cultori, al punto che la tracotanza e insolenza di molti retori può essere considerata conseguenza diretta dell'esercizio della loro arte (col. 75). Per Aristone la retorica non è di alcun ausilio. Essa è semplice accondiscendenza alla massa (πλήθους [...] ὑπὸ [πειξί]τι) e un mezzo

¹ Vedasi anche la nuova ricostruzione di questa colonna offerta ora da M. Fiorillo, "Il medico, il timoniere e il retore in Filodemo, *Retorica VII (PHerc. 1004)*", *Cronache Ercolanesi*, 42, 2012, p. 193-208, spec. p. 195-197; Ead., "I segni nel *PHerc. 1004 (Filodemo Retorica VII)*", *Cronache Ercolanesi*, 44, 2014, p. 81-107, spec. p. 92.

² Vedasi anche la nuova ricostruzione parziale di questa colonna proposta da I. Privitera, "Platone, Aristotele, Teofrasto ed altre nuove letture e integrazioni nel *PHerc. 1004 (Philod. Rhet. Lib. Inc.)*", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 163, 2007, p. 51-66, spec. p. 58-59 e Plat. *Gorg.* 458 e-459 e.

³ Cfr. *ivi*, 454 c-455 a.

per ottenere la docilità della folla nelle assemblee e nei tribunali (col. 76).⁴ Molti sono coloro che hanno conseguito ricchezza e fama praticando la retorica (col. 77),⁵ la quale insegue sistematicamente il favore della gente (πλή[θ]ε[σι]ν αἰὶ ὑπηρετεῖ)⁶ trascurando il governo e l'amministrazione dello Stato (col. 78). Censurabile è anche l'uso di numerosi luoghi comuni da parte dei retori (col. 80). Anche gli argomenti da essi impiegati, da una parte, sono troppo generali (ὀλοχερέε) e non attinenti al tema specifico (τῆς | προθέεω), dall'altra, hanno l'inconveniente di lasciarsi troppo facilmente applicare alle tesi più disparate. Per conferire plausibilità ai loro discorsi essi dovrebbero includere in essi anche le possibili controdeduzioni dell'avversario (τῆ[ς κα] | τ' αὐτοῦ πίστεω) in maniera da confermare attraverso la demolizione della tesi contraria la solidità e coerenza della propria argomentazione (col. 81). Diversamente che al politico, Aristone nega al retore in quanto retore (καθὸ | ῥήτωρ) una materia specifica, persino la lode e il biasimo (col. 84). Per lui costui non è uno specialista né nel campo dell'utile né in quello del giusto né in quello del bello, ognuno dei quali ha già il suo cultore (col. 85).⁷

Analogamente, nemmeno i precetti della retorica concernenti gli elementi del discorso (*prooemium*, *narratio* e *persuasio*) possono ritenersi propri esclusivamente di essa. Così, ad esempio, una chiara esposizione (καφῆς διήγησις) appartiene, non immediatamente (οὐκ) εὐθύς al retore in quanto tale, ma a colui che meglio comprende ([τὸν] μάλιστα παρακο[λουθο]ῦντα) la materia (col. 86). Similmente, delle prove (πίστις), quelle non tecniche (ἀτέχν[ους]) sono patrimonio di tutti e, di quelle tecniche (ἐντέχνων), cioè il verisimile (εἰκόε), il segno (σημεῖον) e l'indizio (τεκμήριον), il primo compete a colui che ha esaminato (παραθεωρή[σαν]τος) i casi precedenti, il secondo è proprio di chi abbia compreso a fondo (παρηκολουθη|κότος) il problema (col. 87). Infine, neanche la persuasione emotiva (παθητικὴ πίστις) è attribuibile al retore in quanto tale, se è vero che essa consiste eminentemente nel comprendere (κατανοῆ|σαι) come le passioni si generino e si placino (καὶ γεν|νᾶται καὶ καταπραῦνε|ται). Solo tale comprensione – osserva ironicamente Aristone –, proprio perché non è di loro competenza (ὡς οὐ προήκον ἐ|αυτοῖς), i retori

⁴ Cfr. ivi, 452 d-e; 462 b-466 a; 481 e; 501 b-d; 502 d-503 d.

⁵ Vedasi anche la nuova ricostruzione parziale di questa colonna effettuata da Privitera, "Platone", p. 60-61.

⁶ Cfr. *supra*, n. 4.

⁷ Vedasi anche la nuova ricostruzione parziale di questa colonna proposta da Privitera, "Platone", p. 51-53 e Plat. *Gorg.* 447 c-452 d; 453 b-455 d; 459 c-460 a.

sembrano non aver mutuato dalle opere di Aristotele (ἐκ τῶν Ἀριστοτέλους), mentre hanno da esse mutuato tutto il resto (col. 88).⁸ Dalla fine di questa colonna sino alla col. 95 Filodemo confuta ad una ad una le affermazioni da lui ininterrottamente attribuite ad Aristone nelle tre colonne precedenti (coll. 86-88), seguendo lo stesso ordine in cui esse compaiono nell'invettiva di Aristone.⁹ Dalla severa replica del filosofo epicureo è possibile ricavare ulteriori tesi o pensieri ascrivibili al nostro autore. A proposito del *prooemium* e del precetto retorico *benevolos reddere* ad esso connesso, Aristone introduce il paragone tra la retorica e la medicina. Come il medico non è in grado di guarire cumulativamente i suoi pazienti, ma li guarisce (quando vi riesce) ad uno ad uno, così il retore non è capace di ingraziarsi collettivamente (ἀ[θ]ρ[ο]ύς) i suoi ascoltatori se non riesce a farlo nemmeno singolarmente (καθ' ἑνα). E non può sperare di convincere collettivamente gli altri colui che non è capace di persuadere nemmeno se stesso o l'amato o l'amico (col. 89). E questo non si può apprendere in un sol giorno (col. 90). Relativamente alla *narratio*, Aristone vorrebbe che si parlasse in maniera tale che anche il popolo potesse comprendere rapidamente (ἐν ὀλίγῳ | καιρῶι). E i filosofi sono per lui più capaci degli altri di farsi intendere dagli ascoltatori (col. 91). Anche le forme dell'elocuzione (σχήματα τῆς λέξεως), come le prove non tecniche, sono giudicate di uso comune (κοινὰς [...] πάντων) e non esclusive dei retori (col. 92). In ogni caso, le masse si conquistano, più che con la persuasione, con l'analisi (πα[ρ]α[θ]εω[ρεῖ]ν) e la conoscenza (εἰ[δ]ή[σει]ς) di tutto ciò che accade nello Stato, caratteristiche che ancora una volta non competono ai retori in quanto tali (col. 93).¹⁰ Infine, per ciò che concerne l'uso delle passioni da parte di questi ultimi, Aristone ne rivendica, insieme ai vizi, la trattazione e la rimozione (ἀπαλλάξ[α]ι) ai soli filosofi (col. 95).

L'invettiva aristonea prosegue con nuovi argomenti dalla col. 96, dove i retori sembrano essere accusati di comporre discorsi compiacenti verso gli istinti della massa,¹¹ quando invece dovrebbero esortarla con giustizia e

⁸ Vedasi anche la nuova ricostruzione di questa colonna effettuata da Fiorillo, "I segni", p. 93-94.

⁹ Si vedano già H. von Arnim, *De Aristonis Peripatetici apud Philodemum vestigiis*, Diss. Rostochii, Typis Acad. Adlerianis, 1900, p. 8-9; A. Mayer, *Aristonstudien, Philologus*, Suppl. XI, 1907-1910, p. 483-610, spec. p. 535-538.

¹⁰ Vedasi anche la nuova ricostruzione parziale di questa colonna offerta ora da Fiorillo, "Il medico", p. 205-208; Ead., "Errori e correzioni nel *PHerc.* 1004", *Cronache Ercolanesi*, 43, 2013, p. 35-61, spec. 47-48.

¹¹ Cfr. *supra*, p. 99 n. 4.

temperanza (πει|θέ[τ]ω [...] δικαίως | [καὶ] σωφρόνως), dissuaderla dalle cupidigie (ἐπιθυμίας ἀποτρεπέ[τ]ω) e mitigare le passioni (θυμοὺς πραῦνέτω),¹² persuadendo tanto la folla quanto i singoli individui della verità e correttezza di ciò che essi affermano (*ibid.*). E, secondo Aristone, mentre tutti i migliori τεχνῖται aspirano ad essere giudicati dai più assennati intenditori (συνετω[τά]τω[ν κριτῶν) della loro arte, i retori, invece, competono solo nella più dissennata delle forme di governo (ἐ[ν] τῶ[ι] τῶ[ν] πολι|τευμά[τ]ων ἀσυνετω|τάτωι), la democrazia, alla quale essi sono strettamente legati (col. 97).¹³ La verità è che, come il caporematore, il quale da solo non sa né in che direzione si debba navigare né come né quando, diventa pericoloso (προς|βλαβῆς) per la salvezza della nave, così il retore per lo Stato (col. 98).¹⁴ Con uno schema simile a quello sopra adottato, nelle coll. 99-101 Filodemo confuta cumulativamente le tesi da lui attribuite ad Aristone alle coll. 97-98.¹⁵ Dalla col. 102 si ricava che per Aristone il discorso più efficace (δυναμικώτατον) è quello le cui dimostrazioni siano immutabili (ἀμεταπτω|τοτάτας) e ciò è proprio, non del discorso retorico, ma di quello filosofico.¹⁶ Anche ammettendo per ipotesi che il discorso retorico sia assolutamente persuasivo (πάνυ πει|στικός), se non conosce chi deve convincere, con quali argomenti e in quale occasione, esso è il più inutile di tutti ([π]άντω[ν] [...] ἀχρηστό|τατος) (col. 104).¹⁷ E così, per Aristone uno Stato governato dai retori è come una nave in mano a servi ammutinati che hanno gettato in mare i loro padroni e i quali vagano senza obiettivo (εἰρηῖ) in balia delle onde. Timonieri divengono sempre gli uomini più arroganti (το[ῦ]ς | θρασυ[τ]άτους), coloro che meglio compiacciono i propri compagni di navigazione (col. 106).¹⁸ Infine, tra la col. 107 e la col. 112 si colloca la confutazione finale di Filodemo, la quale ha anche la funzione di concludere il libro.¹⁹ Da essa ricaviamo anche la più grave delle accuse mosse da Aristone contro i retori.

¹² Cfr. Plat. *Gorg.* 504 d-505 b; 507 c; 527 c.

¹³ Cfr. Plat. *resp.* 555b-562a.

¹⁴ Vedasi la nuova ricostruzione di questa colonna offerta ora da Fiorillo, "Il medico", p. 197-198.

¹⁵ Si vedano ancora von Arnim, *De Aristonis*, p. 10-11; Mayer, *Aristonstudien*, p. 540-541.

¹⁶ Vedasi anche la nuova ricostruzione di questa colonna proposta da Fiorillo, "I segni", p. 94.

¹⁷ Vedasi anche la nuova ricostruzione di questa colonna effettuata ivi, p. 95, e Plat. *Gorg.* 480 a-481 b.

¹⁸ Vedasi la nuova ricostruzione di questa colonna offerta ora da Fiorillo, "Il medico", p. 199-200.

¹⁹ Vedasi Mayer, *Aristonstudien*, p. 543-545.

Secondo lui, essi avrebbero strappato la guida dello Stato ai filosofi (coll. 105²⁰ e 107²¹), i quali sarebbero gli unici in grado di dotarlo di buone leggi (col. 108).²²

Va osservato che anche il testo di questa sezione del libro, analogamente a quello della sezione diogeniana, è stato ampiamente rimaneggiato, dopo Sudhaus e fino a tempi assai recenti, da interventi di vari studiosi, i quali hanno offerto di diverse colonne o anche di singoli passi nuove ricostruzioni testuali o nuove letture generalmente basate sull'autopsia del papiro.²³ È dunque necessario anche in questo caso adottare ogni possibile cautela nell'interpretazione di queste colonne, almeno fino alla pubblicazione della nuova edizione critica del libro, che sola potrà dissipare molti dei quesiti testuali ed esegetici ancora irrisolti. Ora, ciò che innanzitutto colpisce in queste colonne è la quantità di richiami a motivi platonici tipici del *Gorgia* e della *Repubblica* in esse presenti. Ciò conferma nei fatti quanto annunciato da Filodemo nel fr. 12, 14-17, sulla preponderanza di argomenti platonici nei trattati o commentari di Aristone (πολλὰ δ' αὐτῶν | [ἐ]c[τ]ι τὰ Πλάτωνος). Ciò constatato, la domanda che immediatamente ci si pone è se nelle tesi e affermazioni attribuite ad Aristone vi siano elementi che consentano di inquadrare questo autore in una determinata corrente di pensiero. L'unico studioso ad aver fatto questo tentativo è stato, ancora una volta, Hans von Arnim, il quale credette di poter leggere nella parafrasi aristonea riferimenti a dottrine e posizioni di matrice peripatetica, di cui il nostro Aristone sarebbe il portavoce. Secondo lo studioso tedesco,

²⁰ Vedasi, per la porzione finale di questa colonna, ivi, p. 543.

²¹ Si vedano, per questa colonna, le nuove proposte testuali avanzate da Privitera, "Platone", p. 61, e ora da Fiorillo, "Il medico", p. 200-201.

²² Si vedano, per questa colonna, le nuove proposte testuali avanzate da Privitera, "Platone", p. 61-62, e Plat. *resp.* 473c-474c; 498c-506b.

²³ Si vedano von Arnim, *De Aristonis*, p. 5-12; Mayer, *Aristonstudien*, p. 525-547, il quale si basava in gran parte sul testo di von Arnim, e dopo la sua personale autopsia del papiro, p. 597-605; M. G. Cappelluzzo, "Per una nuova edizione di un libro della *Retorica* filodemea (*PHerc.* 1004)", *Cronache Ercolanesi*, 6, 1976, p. 69-76, spec. p. 74-76, la quale ha avanzato nuove proposte testuali alle coll. 73, 77, 80, 82-83, 93, 96-97, 108-109, 111; Privitera, "Platone", p. 51-55; 65, che ha proposto, insieme a svariate altre letture, nuove ricostruzioni parziali delle coll. 73, 77, 85, 107-108, 111; Fiorillo, "Il medico", p. 195-201; 205-208; Ead., "Errori", p. 45-49, 55-56, 60; Ead., "I segni", p. 92-95, la quale ha offerto nuove ricostruzioni parziali delle coll. 72, 79, 88, 93, 98, 102-104, 106-107, 109-110. Ove non diversamente segnalato, ho seguito per questa sezione il testo di Mayer così come emendato dalla sua successiva autopsia del papiro e dagli interventi di Cappelluzzo, Privitera e Fiorillo.

dalle frasi che abbiamo testé esaminato emerge che Aristone è considerato un peripatetico. In effetti, tutto si adatta alla dottrina peripatetica né mancano tracce certe del fatto che Aristone ha utilizzato Aristotele né è presente alcuna sentenza o vocabolo stoico.²⁴

Ma scendendo nel dettaglio, si scopre che von Arnim si limitava ad addurre a suffragio della sua ipotesi un pugno di passi tutt'altro che chiari ed univoci. A col. 81, 3-17, contenente un attacco alle prove impiegate dai retori, da Aristone giudicate troppo generiche e non attinenti al tema del discorso, von Arnim è convinto di vedere un'allusione "alla retorica dei Peripatetici, superiore alla retorica volgare".²⁵ A col. 85, 2-8, in cui si nega polemicamente al retore qualsiasi competenza in campo politico, forense e tecnico-artistico, riconosce la tesi aristotelica "che separa la retorica da ogni conoscenza materiale e la confina solamente alla forma della discussione".²⁶ Inoltre, nei pungenti richiami che Aristone fa al precetto retorico dell'*attentos reddere auditores in prooemio* (il cosiddetto *προεκετικόν*) a col. 86, 7-9, alla distinzione, di sicura ascendenza aristotelica, tra prove tecniche e non tecniche e, in particolare, tra verisimile, segno e indizio a col. 87, 3-20 e, infine, all'incitamento e mitigazione delle passioni degli ascoltatori da parte dei retori a col. 95, 1-7 e col. 96, 7-15, egli vuol vedere segni certi dell'identità peripatetica del nostro autore.²⁷ A ulteriore riprova della sua tesi von Arnim segnala la presenza, nella parafrasi aristonea, del nome di Aristotele.²⁸

Ora, però, non è chi non veda l'assoluta genericità delle prime due affermazioni, le quali, peraltro, non appaiono corredate da alcun rimando a specifici passi aristotelici. Anche le altre osservazioni dello studioso non sembrano tenere in alcun conto la natura fortemente polemica dei rilievi di Aristone, che mostra bensì di conoscere la teoria e i precetti della retorica

²⁴ Von Arnim, *De Aristonis*, p. 12: *ex sententiis, quas modo perlustravimus, apparet Peripateticum dici Aristonem. Nam et accommodata sunt omnia ad Peripateticam disciplinam neque certa desunt Aristotelis ab Aristone usurpati vestigia neque ullum inest Stoicorum placitum aut vocabulum; cfr. anche ivi, p. 5: ea tamen quae certa agnoscuntur, Peripateticum Aristonem dici demonstrant.*

²⁵ Ivi, p. 7: *Sed patet haec facile proferrari potuisse ab Aristone Peripatetico, rhetoricam Peripateticorum vulgari illi praeferentem.*

²⁶ Ivi, p. 8-9: *Agnoscimus etiam Peripateticum, qui Aristotelis doctrinam secutus ab omni rerum cognitione rhetoricam segregat et ad formam tantum disputationis pertinere vult.*

²⁷ Cfr. ivi, p. 9. Lo studioso rimanda in particolare ad Aristot. *rhet.* III 1415 a 34-b 25; II 1378 a 20-21.

²⁸ Cfr. col. 88, 10-11, Sudhaus I 370 e von Arnim, *De Aristonis*, p. 9. A questo passo si devono aggiungere col. 73, 6-14 Privitera (dove però è Filodemo a parlare), e ora anche col. 111, 3-15 Privitera.

aristotelica (articolazione del discorso in *prooemium*, *narratio*, *persuasio*, distinzione tra prove tecniche e non tecniche e, inoltre, tra λογικαὶ e παθητικαὶ πίστεις), *ma il quale non sembra riconoscere ad essi alcuna validità*. Al contrario, tutta la sua analisi è finalizzata alla loro metodica ed implacabile demolizione. Non ci troviamo, dunque, in alcun modo di fronte a segnali di appartenenza o appropriazione filosofica, ma, al contrario, a un esempio di ἐλεγχος che fa uso dialetticamente delle categorie logiche dell'avversario per dimostrarne l'infondatezza. Anche la menzione del nome di Aristotele richiamata da von Arnim a col. 88, 1-13 si colloca in un analogo contesto polemico. Qui, infatti, Aristone rimprovera sarcasticamente ai retori di aver mutuato (μετενε[γ]|κεῖν) da Aristotele tutti i principi della loro arte, ma curiosamente non la cosa più importante, cioè la conoscenza di come le passioni si generino e si mitighino.²⁹ Ancor più colpisce l'affermazione dello stesso von Arnim secondo la quale nella parafrasi aristonea non sarebbe presente alcuna "sentenza o vocabolo stoico". È curiosamente lo stesso studioso a smentire apertamente se stesso allorché, a col. 78, 1-5, riconosce che Aristone in persona si avvale di un placito stoico, quello secondo il quale "solo il sapiente sarà politico" (μόνος ὁ σοφὸς πολιτεύεται).³⁰ In questo passo, in effetti, Filodemo sembra rimproverare al suo autore di aggiungere al placito in questione e a quello ad esso collegato secondo il quale la stessa politica è filosofia (τ[ὸ | τὴν] πολιτικὴν φιλοσοφίαν [ε]ῖναι) l'altro dogma secondo cui anche la retorica sarebbe parimenti filosofia (τὸ | τὴ[ν] ῥητο[ρικ]ήν).³¹ Aristone, cioè, svuotando di contenuto la retorica e facendola coincidere con la filosofia, sembra voler suggerire, simmetricamente a quanto fa con la politica, che "solo il sapiente sarà retore" (μόνος ὁ σοφὸς ῥητορεύει) estendendo anche al campo della retorica le pretese onnicomprensive del sapiente/filosofo.

²⁹ [ἀσαύτως οὐδὲ τὰ πά]θη κα[ταχωρεῖ τοῖς ἀνδ]ρ[ά]σι, εἰ τ[ὸ] κυριώτα|τον ἐν τῷ κατανοή|σαι, διὰ τίνων καὶ γεν|νάται καὶ καταπραῦνε|ται ταῦτα. τοῦτο δὲ μόνον ὡς οὐ προσήκον ἐ|αυτοῖς ο[ὐκ] ἐνχειρῆσαι | τοὺς ῥήτορας ἐκ τῶν Ἄ|ριστοτέλους μετενε[γ]|κεῖν, τὰ λοιπὰ μετενη|νοχότας. Il riferimento di Aristone è al secondo libro della *Retorica* aristotelica, consacrato alle disposizioni soggettive (ἤθη) che l'oratore deve avere per influenzare le emozioni dei suoi ascoltatori. Cfr. *infra*, p. 118 e n. 87.

³⁰ Vedasi von Arnim, *De Aristonis*, p. 7: *Ni fallor, Aristo Stoicorum illo placito usus erat (nam ab alia philosophorum schola eum mutuari, docet οιομένων), ut rhetoricam a sapiente alienam esse demonstraret, vulgarem scilicet, qualis in rhetorum scholis docebatur.*

³¹ καὶ τῶν Στωϊκῶν μόνον] | πολιτεύε[σθαι τ]ὸν [σο]φὸν [ο]ιομέ[νω]ν, κατ[ὰ] τ[ὸ | τὴν] πολιτικὴν φιλοσοφίαν [ε]ῖναι παρ[ά]γει | τὸ τὴ[ν] ῥητο[ρικ]ήν.

Nemmeno Mayer, assertore anch'egli, sulla scia di von Arnim, della tesi peripatetica,³² pur ammettendo *apertis verbis* la matrice stoica di queste sentenze, riesce a spiegare perché Aristone, senza essere egli stesso un filosofo stoico, abbia fatto uso di placiti stoici per le sue argomentazioni contro i retori.³³ Ma non è tutto. Secondo lo studioso tedesco,³⁴ lo stesso Filodemo o, meglio, un generico retore da lui messo in scena come interlocutore fittizio, userebbe, in polemica con Aristone, ulteriori placiti stoici come quello per cui oggetto della retorica sono la lode e il biasimo (col. 83, 7-10)³⁵ o quello secondo il quale solo agli uomini, tra tutti gli esseri viventi, è concessa la favella (col. 83, 11-13).³⁶ Ma, ammesso e non concesso che si tratti di δόξαι esclusivamente stoiche, che senso avrebbe l'impiego da parte di Filodemo di argomenti stoici contro le tesi di un filosofo peripatetico? Storicamente parlando, quando i Peripatetici, da Critolao in poi, ingaggiarono una battaglia senza quartiere contro la retorica e le scuole di retorica, lo fecero in stretta alleanza con gli Stoici, non in

³² Vedasi Mayer, *Aristonstudien*, p. 525 e 547: “[i]ch glaube somit nachgewiesen zu haben, daß Ariston von Keos Verfasser einer Schrift gegen die Rhetorik war, deren theoretische Leitsätze [...] sich aus dem von uns behandelten Teil des philodemeischen Werks rekonstruieren lassen”.

³³ Cfr. *ivi*, p. 530: “Aristo hat also unter Berufung auf den bekannten stoischen Satz ‘μόνος ὁ σοφὸς πολιτεύεται’ erklärt, die Politik sei eine Wissenschaft, die Rhetorik daher nicht: ihr fehlen alle Kriterien der wahren Politik. Gegen diesen λόγος kämpft nun Philodem im Folgenden: Ariston muß nämlich andererseits die dem citierten stoischen Dogma entsprechende These μόνος ὁ σοφὸς ῥητορεύει leugnen. Darin hat er wohl recht, er setzt sich aber inconsequenterweise mit der Lehre der Stoa über die Politik in Widerspruch: denn für die Stoa ist die Politik bloß ein Zweig der ῥητορικὴ φιλοσοφία”. Lo studioso travisa il passo in vari modi. In particolare, *a*) Aristone non afferma in nessun luogo che, mentre la politica è una scienza, la retorica non lo è; *b*) non vi sono appigli testuali per ritenere che Filodemo esorti Aristone a negare in diversa maniera (‘andererseits’) la tesi μόνος ὁ σοφὸς ῥητορεύει. Al contrario, *c*) Aristone in persona sembra essere il sostenitore di questa tesi. Analogamente infondato è quanto asserito da Mayer, *Aristonstudien*, p. 546.

³⁴ *Ivi*, p. 532-533: “Dann wird der Rhetor noch anführen, daß seine Argumentation, wenn auch nicht für einen strikten Beweis, so doch für das genus laudativum ausreicht. – Endlich wird er sich verteidigen mit Hinweis auf das bekannte stoische Argument (Quint. *inst. or.* II 17, 12), daß die Rede den Menschen allein verliehen ist”. In contrasto con queste affermazioni è quanto asserito *ivi*, p. 54: “[i]m folgenden kämpft Philodem gegen stoische Argumente für die Rhetorik (Lob und Tadel unbestrittenes Kompetenzgebiet der Rhetorik; die Rede ist den Menschen allein verliehen, daher der Wert der Rhetorik)”. Non è, infatti, Aristone a contestare questi argomenti, ma il suo oppositore ad avvalersi di essi per contestare Aristone. Per l'interlocutore fittizio, vedasi già von Arnim, *De Aristonis*, p. 7.

³⁵ ἐποίεσται (*scil.* ὁ ῥήτωρ) καὶ τὸ ἐγκω|μιὰς[α] καὶ ψέξαι δυνα|τὸν εἶναι τὸν ῥήτορα.

³⁶ καὶ εἰ διὰ τὸ τοῦ ἀνθρώ|που [ε]ύ[φ]ωνῆ[σ]αι μό[ν]ον | ἐπαμ[ύ]νεται (*scil.* ὁ ῥήτωρ).

contrapposizione con loro.³⁷ Non avrebbe più senso immaginare che il filosofo epicureo, come fa anche altrove con altri autori, ritorca dialetticamente contro Aristone tesi o argomenti della di lui medesima estrazione filosofica allo scopo di mostrarne l'incoerenza con i dogmi della sua stessa scuola? D'altro canto, Mayer non adduce in positivo un solo elemento testuale o dottrinale desumibile dalla parafrasi aristonea che faccia pensare in un modo o nell'altro a un filosofo peripatetico. In compenso, egli non si esime dall'iper-interpretare in più punti il testo da lui costituito, spingendosi sovente ben al di là di esso o finanche contro la sua lettera.

La realtà è che dopo il tentativo isolato di von Arnim, risalente a più di un secolo fa', nessuno ha più provato a individuare nella parafrasi aristonea eventuali elementi testuali o dottrinali a favore dell'una o dell'altra ipotesi. È quanto io stesso tenterò di fare più oltre. Prima di ciò, tuttavia, appare necessario fare un breve *status quaestionis*. Il primo ad esprimersi sulla precisa identità del nostro Aristone fu, ad insaputa dei dotti del tempo, l'interprete Francesco Ventriglia, autore della prefazione all'edizione del *PHerc.* 1004 destinata alla pubblicazione nella *Collectio prior* e mai data alle stampe, il quale avanzò la supposizione che si trattasse dell'Aristone discepolo del peripatetico Critolao (c. 200-118 a.C.) e continuatore dell'aspra battaglia da questo condotta contro la retorica, il cosiddetto Aristone il Giovane.³⁸ Tale fortunata ipotesi ebbe tra i suoi entusiasti sostenitori Alfred Gercke,³⁹ Franz Susemihl⁴⁰ e lo stesso Hans von Arnim,⁴¹ i quali, tuttavia, se da una parte rilevarono legittimamente le posizioni antiretoriche di questo filosofo attestateci da Quintiliano⁴² e da Sesto Empirico,⁴³ dall'altra lo confusero erroneamente con Aristone di Coe, oscuro discepolo di Aristone di Ceo e suo erede, del quale abbiamo notizia

³⁷ Cfr. *infra*, p. 109-110 e nn. 58-59.

³⁸ Si vedano F. Ventriglia/S. Cirillo, [*Illustrazione inedita del PHerc. 1004*], Napoli 1851-1857, AOP (= Archivio dell'Officina dei Papiri) XXI/2, cc. 1-310, spec. c. 18r: [*c*]ol. LXXI. *mentionem injicit de libro VII. Aristonis, qui fortasse Critolai Peripatetici discipulus, ut tradit Quintilianus II.15, finem, seu definitionem rhetoricae in hunc modum docebat: Est scientia videndi, et agendi in quaestionibus civilibus per orationem popularis persuasionis.*

³⁹ "Ariston von Iulis auf Keos", in *Pauly/Wissowa. Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft* (d'ora in poi *RE*), Stuttgart/München, Druckenmüller, II 1, 1895, coll. 953-956, spec. col. 956.

⁴⁰ *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, Leipzig, Teubner, 1891-1892, I, p. 152 n. 795; p. 153-154.

⁴¹ *De Aristonis*, p. 12-13.

⁴² *Inst.* II 15, 19.

⁴³ *Adv. math.* II 61.

esclusivamente da una testimonianza di Strabone.⁴⁴ Con il risultato, difficilmente sostenibile sul piano sia cronologico sia filosofico, che il nostro filosofo sarebbe stato discepolo tanto di Aristone di Ceo quanto di Critolao suo successore.⁴⁵

Una forzatura analoga, ma vieppiù rimarchevole, commisero Eduard Zeller⁴⁶ e, soprattutto, August Mayer,⁴⁷ i quali, pur invocando anch'essi con forza il confronto con l'Aristone nemico dei retori menzionato da Quintiliano e da Sesto Empirico, identificavano quest'ultimo con Aristone di Ceo, maestro di Critolao e probabile scolarca del Peripato dopo Licone,⁴⁸ vissuto un secolo prima di quello.⁴⁹ Mayer, in particolare, per avvalorare la tesi, da lui sostenuta con svariati argomenti, secondo cui la parafrasi aristonea del *PHerc.* 1004 sarebbe ciò che rimane di uno scritto polemico *Contro i retori* attribuito ad Aristone di Ceo da cui avrebbe tratto abbondante ispirazione Plutarco nelle *Vite* di Demostene, Temistocle ed Aristide e soprattutto nei Πολιτικά παραγγέλματα,⁵⁰ arrivava ad immaginare che la fonte comune di Quintiliano e di Sesto avesse aggiunto per errore la precisazione ὁ Κριτολάου γνώριμος accanto al nome di Aristone, anziché, *come avrebbe dovuto*, accanto a quello di Diodoro, anch'egli discepolo di Critolao e avversario della retorica.⁵¹ Ma che si tratti,

⁴⁴ XIV 2, 19: καὶ Ἀρίστων ὁ ἀκροαζόμενος τοῦ Περιπατητικοῦ καὶ κληρονομίας ἐκεῖνον. Continua a confondere Aristone il Giovane con Aristone di Ceo Fiorillo, "Errori", p. 53 n. 87.

⁴⁵ Si vedano, su questo punto, Mayer, *Aristonstudien*, p. 512-513; 519; F. Wehrli (Hrsg.), *Die Schule des Aristoteles*, VI: *Lykon und Ariston von Keos*, Basel/Stuttgart, Schwabe, 1968², p. 50.

⁴⁶ *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II 2: *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Leipzig, Reiland, 1909⁴, p. 925 n. 2.

⁴⁷ Mayer, *Aristonstudien*, p. 522-525.

⁴⁸ Cfr. Plutarch. *de exil.* 605 B (Aristo Ceus fr. 3 Wehrli); Cic. *de fin.* V 13 (fr. 10 Wehrli). Il nome di Aristone di Ceo manca in Clem. Alex. *strom.* I 301 B.

⁴⁹ Di questo parere era stato in origine lo stesso H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin, Weidmann, 1898, p. 88. Th. Gomperz, "Die herculanischen Rollen. Herculanensium voluminum collectio altera. Tom. II, III, IV, V. (Neapel 1862-1865)", III, *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien*, 17, 1866, p. 691-708, spec. p. 700, da parte sua, lasciava aperte sia la possibilità che il nostro Aristone fosse da identificare con Aristone di Ceo sia quella che egli fosse una personalità indipendente posteriore a Critolao.

⁵⁰ Vedasi Mayer, *Aristonstudien*, p. 488-525; 547 e *passim*.

⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 513-522. Su Diodoro discepolo e successore di Critolao e avversario delle retorica, cfr. Cic. *de or.* I 11, 45-46; *de fin.* V 25, 73 (Diodor. fr. 4e Wehrli); Clem. Alex. *strom.* I 14, 63, 6 (fr. 1 Wehrli), e F. Wehrli (Hrsg.), *Die Schule des Aristoteles*, X: *Hieronimus von Rhodos. Kritolaos und seine Schüler. Rückblick: der Peripatos in vorchristlicher Zeit. Register*, Basel, Schwabe, 1969², p. 85-91; Id., "Ariston aus Keos", in H.

questa, di una scelta radicale è lo stesso Mayer a riconoscerlo⁵² e i suoi tentativi di giustificarla in varie maniere non sono sufficienti ad eliminare il sospetto di una certa tendenziosità. È stato merito di Fritz Wehrli dimostrare che si tratta di tre personaggi differenti ed 'isolare' per primo la personalità di Aristone il Giovane nella sua specificità delineando per sommi capi il contributo da lui fornito, sulla scia del maestro Critolao, alla polemica contro la retorica portata avanti dai Peripatetici nella seconda metà del II secolo a.C.⁵³ A costui lo studioso svizzero ha assegnato, nella sezione corrispondente della sua raccolta di testimonianze sui discepoli di Aristotele, il fr. 12 e la col. 71 del nostro papiro insieme al fr. 4 del *PHerc.* 1506 (Philod. *de rhet.* III) e alle testimonianze di Quintiliano e Sesto su menzionate⁵⁴.

Per motivi speculari, Wehrli ha escluso che l'Aristone del *PHerc.* 1004 possa essere identificato con Aristone di Ceo, nato prima del 250 a.C. e

Flashar (Hrsg.), *Die Philosophie der Antike*, Band 3: *Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, Basel, Schwabe ["Grundriss der Geschichte der Philosophie" begr. von F. Überweg], 2004², p. 630. Zeller, *Aristoteles*, p. 925 n. 2, invece, preferiva pensare a un uso più 'ampio' del termine γνῶριμος, tale cioè da estendere la sua applicazione, oltre che al discepolato, anche al magistero di qualcuno. Ma questa soluzione non è confortata dagli usi registrati nei lessici.

⁵² *Aristonstudien*, p. 519.

⁵³ Vedasi Wehrli, *Hieronymus*, p. 83: "[d]ie klaren Zeugnisse von Quintilian und Sextus (fr. 1-2) nötigen dazu, von Ariston aus Keos einen Kritolaos Schüler des gleichen Namens zu unterscheiden. Dieser hat den Kampf seines Lehrers gegen die Rhetorik fortgesetzt [...]. Nähere Angaben über den jüngeren fehlen, seine von H. v. Arnim (De Aristonis Peripatetici apud Philodemum vestigiis, Rostocker Programm 1900, 13) unter Berufung auf A. Gercke (RE II 956 Nr. 53) angenommene Identität mit dem von Strabo XIV 658 genannter Koer ist wenig wahrscheinlich"; Id., "Ariston aus Keos", p. 618: "[d]ie den Auffassungen des Keers wohl diametral entgegengesetzte Rhetorenfeindschaft des Kritolaos und seines Schülers Ariston, der an dem von Karneades und Kritolaos zusammen mit den Stoikern neu eröffneten Kampf gegen die Rhetorik teilgenommen hat, lässt jedoch eine Identität des 'Jüngeren' mit dem als Schüler und Erben des Keers bezeichneten Ariston von Kos als unhaltbar erscheinen".

⁵⁴ Cfr., rispettivamente, Aristo Iun. fr. 3, 4, 5, 1 e 2 Wehrli. Lo stesso studioso ha anche dimostrato, su basi cronologiche e filosofiche, l'alterità di Aristone il Giovane rispetto ad Aristone di Alessandria, vissuto nella seconda metà del I secolo a.C. Vedasi Wehrli, "Ariston aus Keos", p. 630: "aus sachlichen und chronologischen Gründen kann er (*scil.* der in Quintilian und Sextus bezeugte Ariston) auch nicht mit Ariston von Alexandria, dem Verfasser von Erläuterungen zu den Aristotelischen <Kategorien> und <Analytiken> identisch sein". Seguono Wehrli, identificando con Aristone il Giovane l'autore parafrasato da Filodemo nella sezione conclusiva del *PHerc.* 1004, F. Cajolle-Zaslavsky, "Ariston 'le Jeune'", in R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS 1989, I, p. 396; T. Dorandi, "La tradition papyrologique des Stoïciens", in G. Romeyer Dherbey (dir./J.-B. Gourinat (éd.), *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 29-52, spec. p. 46; Privitera, "Platone", p. 57 e n. 29.

scolarca dal 226/5 o 225/4. In effetti, un atteggiamento così visceralmente antiretorico e intriso di motivi platonici, oltre a non essere attestato nel Ceo e ad essere anzi in contraddizione con il suo orientamento dottrinale, filosoficamente disimpegnato ma ancora influenzato dalle Πραγματεῖαι, è da considerare anacronistico in questa fase della storia del Peripato, cronologicamente vicina ad Aristotele e alla redazione della *Retorica*.⁵⁵ Noi sappiamo che, nell'ambito del Liceo, lo stesso Teofrasto (372/1 o 371/0-288/7 o 287/6) scrisse di retorica e che Eudemo (370-300), Demetrio Falereo (350-282) e Ieronimo di Rodi († 275) ebbero un atteggiamento ad essa favorevole.⁵⁶ Bisognerà attendere quasi cento anni, fino alla metà circa del II secolo a.C., per assistere ad una brusca inversione di tendenza nel modo dei Peripatetici di rapportarsi alla retorica, quando cioè Critolao e i suoi discepoli, in polemica contro lo stesso Aristotele,⁵⁷ ingaggeranno insieme agli Accademici e agli Stoici una battaglia senza esclusione di colpi contro tale disciplina.⁵⁸ E curiosamente ciò essi faranno avvalendosi di

⁵⁵ Si vedano F. Wehrli (Hrsg.), *Die Schule des Aristoteles*, VI: *Lykon und Ariston von Keos*, Basel/Stuttgart, Schwabe, 1968², p. 50: “[i]ndessen bildet die Rhetorenfeindschaft des Kritolaos und seines Schülers durch ihren Platonismus einen Gegensatz zur philosophischen Haltung des Keers”; Id., *Hieronimus*, p. 83: “die Ablehnung derselben (*scil.* der Rhetorik) für den Keer wegen seiner philosophischen, vom Aristoteles der Pragmatien bestimmten Richtung unwahrscheinlich ist”; Id., “Ariston aus Keos”, p. 618, e *supra*, p. 108 n. 53.

⁵⁶ Cfr. Quint. *inst. or.* III 1, 15; Cic. *de or.* I 10, 43; Eudem. fr. 25-29 Wehrli; Demetr. Phaler. fr. 156-173 Wehrli; Hieronym. fr. 50-52 Wehrli, e W. Kroll, “Rhetorik”, in *RE*, Suppl. 7, Stuttgart 1940, coll. 1039-1138, spec. col. 1080; Wehrli, *Hieronimus*, p. 69; M. Ferrario, “Frammenti del V libro della *Retorica* di Filodemo”, *Cronache Ercolanesi*, 10, 1980, p. 55-124, spec. p. 61; Ch. Brittain, *Philo of Larissa, the Last of Academic Sceptics*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 301 n. 10.

⁵⁷ Cfr., su questo punto, Quint. *inst. or.* II 17, 14 (Critol. fr. 25 Wehrli), e Wehrli, *Hieronimus*, p. 70: “[n]ach Quintilians Wortlaut hätte K(ritolaos) nicht nur die Stellung kritisiert, die Aristoteles der Rhetorik einräumte, sondern ihm auch den Widerspruch zwischen dem Gryllos und der rhetorischen Pragmatie vorgeworfen”; *ivi*, p. 125: “[z]unächst war seine (*scil.* der Rhetorik) Aufnahme unter die Lehrfächer eines der augenfälligsten Zeichen für die Abkehr des Aristoteles”.

⁵⁸ Per Critolao, cfr. Quint. *inst. or.* II 15, 23; 17, 14; Sext. *Emp. adv. math.* II 10-12, 16; 20; 49; 68; Critol. fr. 25-39 Wehrli, e F. Olivier, *De Critolao Peripatetico*, Diss. Berlin, Schade, 1895, p. 31-32; 51-52; Kroll, “Rhetorik”, col. 1084; S. Sudhaus (ed.), *Philodemi volumina rhetorica*, II, Lipsiae, Teubner, 1895, p. X; L. Radermacher, “Critolaos und die Rhetorik”, *ap.* S. Sudhaus (ed.), *Philodemi*, Suppl., Lipsiae, Teubner, 1895, p. IX-XXVI; Mayer, *Aristonstudien*, p. 512-526; H. M. Hubbell, “The *Rhetorica* of Philodemus”, *New Haven [s.e.]* [“Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences” 23], 1920, p. 243-382, spec. p. 247 ss.; Wehrli, *Hieronimus*, p. 69-73; Id., “Ariston aus Keos”, p. 627-630; Ferrario, “Frammenti”, p. 61-63; Brittain, *Philo*, p. 298, 301 e n. 10, 302, 306-307; per Carneade e i suoi allievi Clitomaco e Carmada, cfr. Cic. *de or.* I 11, 45; 18, 84; Sext.

argomentazioni simili.⁵⁹ Se così stanno le cose, il campo delle possibili ipotesi si restringe a soli due candidati: o l'Aristone parafrasato da Filodemo nel *PHerc.* 1004 è identico ad Aristone il Giovane o si deve piuttosto pensare ad Aristone di Chio († *post* 255 a.C.), discepolo di Zenone, stoico eterodosso ed autore di uno scritto polemico *Contro i retori* (Πρὸς τοὺς ῥήτορας).⁶⁰ Solo per questi due filosofi sono infatti attestate dalle fonti posizioni (sia pur diversamente) ostili ai retori o alla retorica e solo su di essi è perciò ragionevole concentrare la nostra attenzione. Ed è proprio questa duplice alternativa che sembra rispecchiare l'ambigua posizione di Sudhaus, il quale, se nella *praefatio* al primo volume della sua edizione del *De rhetorica* aveva affermato a chiare lettere che “gran parte di questo libro (*scil.* del *PHerc.* 1004) fu scritta contro lo stoico Aristone”, nell'*index verborum* che compare in calce al secondo volume glossò la voce Ἀριστωνος βιβλίον con l'espressione *discipuli Critolai* senza fornire ulteriori spiegazioni.⁶¹

Ora, però, come ho avuto modo di mostrare in un precedente lavoro,⁶² alla possibilità che il nostro Aristone vada identificato con Aristone il Giovane ostano serie ragioni di ordine cronologico. Come abbiamo appreso dal fr. 12 del *PHerc.* 1004, infatti, secondo Filodemo Diogene di

Emp. *adv. math.* II 12; 20; 41-43, e von Arnim, *Leben*, p. 89-90; Ferrario, “Frammenti”, p. 61; Brittain, *Philo*, p. 306-307, 310-312, 319-328; per Diogene di Babilonia, oltre a quanto esposto più sopra, Sudhaus, *Philodemi*, II, p. XI-XII; *Suppl.*, p. XXXIII-XXXIV; von Arnim, *Leben*, p. 89-90; Ferrario, “Frammenti”, p. 61; D. Obbink/ P. Vander Waerdt, “Diogenes of Babylon: The Stoic Sage in the City of Fools”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 32, 1991, p. 355-396; Brittain, *Philo*, p. 298, 301 e n. 11, 302, 306-307. Continua ancor oggi a preferire Aristone di Ceo senza addurre argomenti e, soprattutto, senza tener conto del fondamentale lavoro di Wehrli, M. Erbi, “Il retore e la città nella polemica di Filodemo verso Diogene di Babilonia (*PHerc.* 1004, coll. 64-70)”, *Cronache Ercolanesi*, 39, 2009, p. 119-140, spec. 120 e n. 5. Vedasi anche M. Erler, “Philodem aus Gadara”, in H. Flashar (Hrsg.), *Die Philosophie der Antike*, Band 4/1, Basel, Schwabe [“Grundriss der Geschichte der Philosophie” begr. von F. Überweg], 1994, p. 289-362, spec. 304. Non tiene conto di Wehrli nemmeno Fiorillo, “Il medico”, p. 195 n. 8, che confonde anche il decimo libro del trattato di Filodemo *Sui vizi* con lo scritto epistolare *Sul modo di liberare dalla superbia* in esso citato (*PHerc.* 1008, coll. 10-24 Jensen).

⁵⁹ Vedasi von Arnim, *De Aristonis*, p. 91, seguito da Wehrli, *Hieronymus*, p. 69-70.

⁶⁰ Cfr. Diog. Laert. VII 163 (= Aristo Chius fr. 333 *SVF* I).

⁶¹ Vedasi S. Sudhaus (ed.), *Philodemi volumina rhetorica*, I, Lipsiae, Teubner, 1892, p. LII: [v]idetur autem maxima pars huius libri contra Aristonem Stoicum conscripta esse, cuius mentio fit fragmento XII et contra quem usque ad pag. LXXI verba facit; II, 1895, *Index*, p. 313, s.v. Ἀριστωνος βιβλίον.

⁶² Vedasi G. Ranocchia, *Aristone*, Sul modo di liberare dalla superbia, nel decimo libro De vitiis di Filodemo, Firenze, Olschki [“Studi dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere ‘La Colombaria’” 237], 2007, p. 200.

Babilonia per la sua invettiva contro i retori si sarebbe affidato (ἐπι|[τέτραφ]εν) all'insegnamento contenuto in alcuni trattati o commentari di Aristone (τιςιν Ἀριστωνεῖοι[ς ὑπ]ομνήμασιν). E, anche se il predicato verbale ἐπι|[τέτραφ]εν è largamente integrato,⁶³ esso è sufficiente a rivelarci che Diogene intrattene con Aristone un certo tipo di relazione, la quale non può che essere una relazione di affinità o dipendenza.⁶⁴ Ora, tale dipendenza che, come vedremo, è confermata dal confronto tra le posizioni espresse dai due filosofi nelle rispettive sezioni del libro,⁶⁵ sembra di per sé sufficiente per escludere dal campo delle possibili ipotesi Aristone il Giovane. In effetti, Diogene, vissuto tra il 230 e il 150/140 a.C.,⁶⁶ difficilmente poteva richiamarsi a un autore come il discepolo di Critolao, il cui *floruit* va situato nel terzo venticinquennio del II secolo a.C., qualche lustro dopo quello del suo maestro, a sua volta collocabile nel 155 a.C. Ciò vuol dire che negli ultimi anni di vita di Diogene il filosofo peripatetico doveva essere ancora molto giovane ed è probabile che egli cominciasse ad operare quando quello era già morto. Per questo, l'ipotesi che Diogene di Babilonia abbia conosciuto Aristone il Giovane e abbia addirittura attinto ai suoi scritti, è decisamente improbabile. Peraltro, della stessa possibilità che Aristone il Giovane abbia avuto una produzione scritta non sappiamo nulla dalle nostre fonti. E non si comprende nemmeno che motivi avesse lo scolarca stoico per richiamarsi a un oscuro peripatetico assai più giovane di lui quando, come vedremo tra poco, nell'ambito della sua medesima scuola poteva disporre di ben altre autorità a cui rifarsi per la sua polemica contro la retorica.

Ma non è tutto. Com'è noto, Quintiliano e Sesto attribuiscono ad Aristone il Giovane un atteggiamento non apertamente ostile alla retorica, anzi moderatamente favorevole ad essa. Definendola come "scienza che ricerca ed opera nelle questioni civili la persuasione popolare attraverso il discorso" ed enfatizzando il ruolo della persuasione e la necessità di conseguirla ad ogni costo, egli restituiva in qualche modo alla retorica

⁶³ Come si è visto più sopra (Parte prima, *Lexicon Philosophicum*, 4, 2016, p. 109-110), sono possibili anche altri supplementi.

⁶⁴ Anche adottando l'integrazione ἐπι|[στευεν], 'prestò credito', di Sudhaus il risultato non cambia.

⁶⁵ Cfr. *infra*, p. 116-117.

⁶⁶ Si vedano J. Barnes, "Antiochus of Ascalon", in M. Griffin/J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 51-96, spec. p. 69 n. 76, e soprattutto, T. Dorandi, *Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici*, Stuttgart, De Gruyter, 1991, p. 29-30, 61, 69 ss., 76; Id., "Chronology", in K. Algra/J. Barnes/J. Mansfeld/M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 31-54, spec. 41.

professionale una sua credibilità e una sua funzione in seno alla società civile.⁶⁷ Come è stato mostrato da Charles Brittain,⁶⁸ questo mutamento di prospettiva rispetto alle posizioni apertamente ostili del maestro Critolao e della generazione di filosofi a questo coeva si inquadra nel più generale riposizionamento sperimentato dalle scuole filosofiche nell'ultimo trentennio del II secolo a.C. dopo il successo ottenuto dalla teorizzazione retorica di Ermagora di Temno.⁶⁹ Quest'ultima determinò negli allievi di Critolao, di Diogene e di Carneade un parziale ripensamento delle proprie posizioni secondo il quale, pur continuando a negare ai retori ogni competenza in campo politico ed ogni conoscenza in ambito filosofico, si concedeva loro una certa libertà d'azione nei tribunali e nelle assemblee di minore importanza e si restituiva, indirettamente, alla retorica lo statuto di arte (o quasi-arte). Così, almeno, stando alla testimonianza di Cicerone e al discorso di Crasso da lui riportato nel I libro del *De oratore*.⁷⁰ Ora, come ha sottolineato lo stesso Brittain, la posizione di Aristone il Giovane rappresenta un compiuto esempio del nuovo accomodante atteggiamento assunto dalle scuole filosofiche nell'ultimo trentennio del II secolo a.C.

⁶⁷ Cfr. Quint. *Inst.* II 15, 19: *Qui vero non omnia subiciebant oratori, sollicitius ac uerbosius, ut necesse erat, adhibuerunt discrimina, quorum fuit Ariston, Critolai Peripatetici discipulus, cuius hic finis est: 'scientia videndi et agendi in quaestionibus civilibus per orationem popularis persuasionis'. Hic scientiam, quia Peripateticus est, non ut Stoici virtutis loco ponit: popularem autem comprehendendo persuasionem etiam contumeliosus est adversus artem orandi, quam nihil putat doctis persuasuram. Illud de omnibus qui circa civiles demum quaestiones oratorem iudicant versari dictum sit, excludi ab iis plurima oratoris officia, illam certe laudativam totam, quae est rhetorices pars tertia; Sext. Emp. *Adv. math.* II 61: καὶ Ἀριστῶν ὁ Κριτολάου γνῶριμος σκοπόν μὲν ἐκκεῖσθαι φησιν αὐτῆ (sc. ῥητορικῆ) τὴν πειθῶν, τέλος δὲ τὸ τυχεῖν τῆς πειθοῦς, e Ferrario, "Frammenti", p. 61-62.*

⁶⁸ *Philo*, p. 298-312.

⁶⁹ Per Ermagora e la sua opera, si vedano soprattutto D. Matthes, "Hermagoras von Temnos 1904-1955", *Lustrum*, 3, 1958, p. 58-214, 262-278; Id. (ed.), *Hermagorae Temnitae Testimonia et Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1962; R. Nadeau, "Classical Systems of Stases in Greek: Hermagoras to Hermogenes", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 2, 1959, p. 53-71; G.A. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1963, p. 303-321; D. Russell, *Greek Declamation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 40-73; Brittain, *Philo*, p. 302-306.

⁷⁰ Cfr. Cic. *de or.* I 45-46: *audivi enim summos homines, cum quaestor ex Macedonia venissem Athenas, florente Academia, ut temporibus illis ferebatur, cum eam Charmadas et Clitomachus et Aeschines obtinebant; erat etiam Metrodorus, qui cum illis una ipsum illum Carneadem audierat, hominem omnium in dicendo, ut ferebant, acerrimum et copiosissimum; vigebatque auditor Panaeti illius tui Mnesarchus et Peripatetici Critolai Diodorus; multi erant praeterea clari in philosophia et nobiles, a quibus omnibus una paene voce repelli oratorem a gubernaculis civitatum, excludi ab omni doctrina rerumque maiorum scientia ac tantum in iudicia et contiunculas tamquam in aliquod pistrinum detrudi et compingi videbam.*

Come ha scritto lo studioso britannico, “la sua (*scil.* di Aristone) definizione di retorica replica espressamente a quella di Ermagora, ma aggiunge una restrizione sul valore e gli obiettivi della *technè*. Aristone segna un relativo passo indietro verso l’ortodossia peripatetica, ma un passo indietro che riconosce tanto la critica di Critolao quanto i successi di Ermagora”.⁷¹

Ora, però, questa posizione moderata che riconosce alla retorica tradizionale un certo statuto tecnico e una determinata funzione sociale, per quanto limitata, non solo non trova spazio nelle tesi attribuite da Filodemo all’ignoto Aristone nella sezione conclusiva del *PHerc.* 1004, ma è da esse apertamente contraddetta. L’affermazione secondo cui la retorica è fondata sulla menzogna (col. 73), nuoce moralmente ai suoi cultori (col. 75), non è di alcun ausilio e non fa altro che perseguire il favore e gli istinti delle masse (coll. 76, 77, 96) è difficilmente compatibile con le nuove concessioni fatte ad essa dal discepolo di Critolao. Ancor più lo è la negazione che la retorica possieda un proprio metodo e una propria sfera d’azione, diversa e autonoma da quella delle altre arti (coll. 80-81, 84-88, 92-93, 95). Anche la tesi che rifiuta ai retori e alla retorica ogni capacità di persuasione individuale e collettiva (coll. 89-92, 104) collide espressamente, non solo con la testimonianza di Quintiliano sopra riportata, ma anche e soprattutto con quella di Sesto, secondo la quale per Aristone il Giovane scopo (*σκοπόν*) della retorica è la persuasione e suo fine (*τέλος*) il conseguimento della medesima. Più in generale, l’accesa invettiva di Aristone contenuta nel *PHerc.* 1004, la quale non fa concessioni di sorta alla retorica professionale, non sembra conoscere o tenere in alcun conto il successo della teorizzazione di Ermagora e il riposizionamento delle scuole filosofiche ad esso conseguente. Al contrario, la tipologia di argomenti utilizzata (la retorica non è necessaria per, né capace di, conseguire la persuasione; la retorica è inutile e nociva per la società e lo Stato) e la concezione della retorica ad essi sottostante (la retorica non è un’arte perché non ha una materia e dei principi specifici), unite alla copiosa presenza di motivi platonici, sembrano rimandare a un periodo in cui le teorie retoriche di Ermagora erano ben lungi dall’essere conosciute ed affermate. Non è dunque possibile attribuire in alcun modo argomenti e concezioni del genere proprio ad Aristone il Giovane. Il risultato è che, se si escludono le due testimonianze del *PHerc.* 1004 da noi sopra discusse (fr.

⁷¹ Vedasi Brittain, *Philo*, p. 308.

12 e col. 71), non rimangono più tracce di una presenza di questo filosofo nel *Corpus Philodemum*.⁷²

Ma se escludiamo anche Aristone il Giovane, rimane in piedi una sola possibilità: che l'Aristone parafrasato e criticato da Filodemo nella sezione finale di questo libro del *De rhetorica* sia Aristone di Chio. È, in effetti, ragionevole che lo scolarca stoico Diogene per la sua requisitoria contro i retori si richiamasse alle teorie di uno stoico come lui e di uno stoico dell'importanza di Aristone di Chio, che per primo nell'ambito della *Stoa* e già nella fase più antica della sua storia aveva scritto, *vox clamantis in deserto*, un trattato *Contro i retori* (Πρὸς τοὺς ῥήτορας). È, infatti, noto dalle nostre fonti che questo filosofo, ponendosi in aperto contrasto con Zenone, Cleante e Crisippo, restringeva l'ambito della filosofia alla sola etica, espungendo da essa sia la fisica che la logica.⁷³ E poiché quest'ultima, secondo la posizione ufficiale della scuola, si suddivideva in dialettica e retorica,⁷⁴ Aristone, estromettendo la logica, escludeva dalla filosofia non solo la dialettica, come è di fatto attestato da svariate testimonianze,⁷⁵ ma

⁷² In effetti, in *de rhet.* III (*PHerc.* 1506), fr. 4, 9-11, Sudhaus II 197-198 (Citol. fr. 30 Wehrli = Aristo Iun. fr. 5 Wehrli), passo già richiamato da Mayer, *Aristonstudien*, p. 524 n. 65, per dimostrare l'associazione di Aristone a Critolao nel *De rhetorica*, il nome di Aristone, a differenza di quello di Critolao, è largamente integrato: εἰρ]ητ[α]ῖ δέ τι καὶ περὶ τ[οῦ]των κα]ὶ Κριτολάω καὶ Ἀρι[σ]τωνι]. Vedasi, su questo punto, già Wehrli, *Lykon*, p. 83: "Unsere Zuweisung von fr. 3-5 wäre gesichert, wenn in fr. 5 der Name A(riston) nicht ergänzt wäre, da wir dann eine Zusammenstellung von Lehrer und Schüler hätten".

⁷³ Cfr. Aristo Chius fr. 351-357 *SVF* I e A.M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*, Napoli, Bibliopolis ["Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico" 1], 1980, p. 49, 59-63.

⁷⁴ Com'è noto, gli Stoici facevano rientrare la retorica, insieme alla dialettica, nel λογικὸν μέρος della filosofia, considerandola una scienza (ἐπιστήμη) ed attribuendone l'esercizio al sapiente. Già Zenone collegava strettamente la retorica alla dialettica e trattò alcune questioni di retorica. Sia Cleante, che includeva tra le parti della filosofia un διαλεκτικὸν μέρος e un ῥητορικὸν μέρος, sia Crisippo scrissero un Περὶ ῥητορικῆς, definendo la retorica rispettivamente come 'scienza del parlar correttamente' e 'scienza del parlar bene'. Cfr. Plutarch. *de Stoic. repugn.* 1033 (Zeno fr. 27 *SVF* I); Diog. Laërt. VII 18 (Zeno fr. 81 *SVF* I); 41-43 (Zeno fr. 48 *SVF* I; Cleanth. fr. 482 *SVF* I); Zonar. s.v. σολοικισμοί (Zeno fr. 82 *SVF* I); Cyr. s.v. σολοικισμὸς (fr. 82 *SVF* I); Sext. Emp. *adv. math.* II 6-7 (Zeno fr. 75 *SVF* I); Quint. *inst. or.* II 15, 34-35 (Cleanth. fr. 491 *SVF* I); II 20, 7 (Zeno fr. 75 *SVF* I); Cic. *de fin.* II 17 (Zeno fr. 75 *SVF* I); IV 7 (Cleanth. fr. 492 *SVF* I); *or.* 32, 113 (Zeno fr. 75 *SVF* I); Plutarch. *de Stoic. repugn.* 1034 B (Chrysipp. fr. 698 *SVF* III); Anonym. *proleg. in Hermog. status* VII 8 Walzer (Chrysipp. fr. 293 *SVF* I), e von Arnim, *Leben*, p. 77-79; 91; Kroll, "Rhetorik", coll. 1081-1082; 1084; Ferrario, "Frammenti", p. 60; Ioppolo, *Aristone*, p. 49 e n. 43.

⁷⁵ Cfr. Diog. Laërt. II 79 (Aristo Chius fr. 349 *SVF* I); VII 160-161 (fr. 351 *SVF* I); VII 163 (fr. 333 *SVF* I); VI 103 (fr. 354 *SVF* I); Eus. *praep. evang.* XV 62, 7 (fr. 353 *SVF* I); Cic. *Luc.* 123-124 (fr. 355 *SVF* I); Sext. Emp. *adv. math.* VII 12 (fr. 356 *SVF* I); Sen.

forse anche la retorica.⁷⁶ Come se non bastasse, egli rifiutava espressamente l'educazione enciclopedica (ἐγκύκλιος παιδεία), nella quale, com'è noto, figurava anche la retorica.⁷⁷ Tuttavia, proprio il titolo *Contro i retori* (piuttosto che *Contro la retorica*) farebbe ritenere che il bersaglio di Aristone non fosse tanto la retorica ideale praticata dal sapiente, ma piuttosto la retorica istituzionale esercitata dai retori di professione. È in questo senso che il filosofo eterodosso, nel deplorare la formazione che aveva luogo nelle tradizionali scuole di retorica, equiparava i retori a lupi feroci che mordono i loro stessi genitori e coloro che pronunciano discorsi scritti da altri “a quei gocciolatoi a forma di testa di leone che si trovano sul tegolato del tetto: essi, infatti, finché piove colano, quando smette, rimangono a bocca aperta”.⁷⁸

Che poi le opere di Aristone di Chio fossero conosciute e ancora in circolazione all'epoca di Diogene di Babilonia è confermato dal fatto che il discepolo di costui Panezio era ancora in grado di elencarle e di fare distinzioni tra di esse.⁷⁹ La condanna del filosofo di Chio da parte di Crisippo, di cui Diogene fu allievo e successore, fu forse l'occasione per quest'ultimo di prendere diretta conoscenza delle opere di questo filosofo.⁸⁰

ep. 89, 13 (fr. 357 SVF I); Plutarch. *de tuenda san. praec.* 133 c (fr. 389 SVF I); Stob. *eccl.* II 1, 24 (fr. 352 SVF I); 2, 14 (fr. 392 SVF I); 2, 18 (fr. 393 SVF I); 2, 22-23 (fr. 391 e 394 SVF I), e Ioppolo, *Aristone*, p. 63-67.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 48-50, 67-72.

⁷⁷ Cfr. Diog. Laërt. II 79 (Aristo Chius fr. 349 SVF I); Stob. *flor.* III 4, 109-110 (fr. 350 SVF I), e Ioppolo, *Aristone*, p. 49 e n. 44, 63-69, 73-76.

⁷⁸ Cfr., rispettivamente, Stob. *flor.* III 4, 105 (deest SVF): Ἐκ τῶν Ἀριστωνύμου Τομαρίων. Πολλοὶ ἀδικηθέντες ὑπὸ ρητόρων τοὺς υἰοὺς ῥήτορας διδάσκουσιν, οὐδεὶς δὲ δηχθεὶς ὑπὸ λύκου αὐτὸς λύκος γίνεταί καὶ ἀντιδάκνει, *Gnon. Vat.* 122 = *App. Vat.* I 23 = *Gnom. Neap.* 7 (deest SVF): Ὁ αὐτὸς (scil. Ἀρίστων ὁ φιλόσοφος) τοὺς τὰ γραπτὰ λέγοντας ὁμοίους ἔφησεν εἶναι τοῖς λεοντοχάσμασι [τοῖς ἐπὶ τῶν κεράμων]. ἐκεῖνα μὲν γὰρ, ἕως [μὲν] ἂν βρέχη, ῥεῖ. [ὅταν δὲ παύσῃται, κέχηνεν· οὗτοί τε, ἕως ἂν ἔχωσι γραπτὰ λέγειν, εὐρόως φέρονται· ὅταν δὲ ἐπιλείπη, χάσκουσιν]. La prima delle due sentenze fa parte di una raccolta di diciotto ὁμοιώματα attribuiti da Stobaeo a un misterioso Aristonimo il quale va assai probabilmente identificato con Aristone di Chio. Si vedano, sul tema, A. Bertini Malgarini, “Aristonymos e/o Aristone di Chio”, *Elenchos*, 2, 1981, p. 147-155; Ioppolo, *Aristone*, p. 321-325; G. Ranocchia, “Aristone di Chio in Stobaeo e nella letteratura gnomologica”, in G. Reydams-Schils (ed.), *Thinking Through Excerpts: Studies on Stobaeus*, Turnhout, Brepols [“Monothéismes et Philosophie” 14], 2011, p. 339-386, spec. p. 345-361.

⁷⁹ Cfr. Diog. Laërt. VII 163.

⁸⁰ Sull'inattendibilità del giudizio di Panezio e Sosicrate secondo cui tutti gli scritti compresi nel catalogo delle opere di Aristone di Chio, ad esclusione delle *Epistole a Cleante*, andrebbero in realtà assegnati ad Aristone di Ceo (Diog. Laërt. VII 163), si vedano A. Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa*, Berlin, Calvary, 1897, p. 359; F. Dümmler, *Kleine Schriften*, Leipzig, Hirzel, 1901, I, p. 69 n. 2; von Arnim (ed.), *SVF*, I, p. 75; N.

Il trattato *Contro i retori* doveva anzi costituire all'interno della scuola stoica una sorta di archetipo di quell'attitudine ostile ai retori e alla retorica tradizionali che successivamente vi prese piede e non è impossibile che gli Stoici che se ne fecero promotori a partire da Diogene di Babilonia guardassero a tale scritto come al loro più antico paradigma, scritto in una fase insospettabile della storia della *Stoa* in cui tale tendenza non si era ancora manifestata ufficialmente. Ragionevole è anche immaginare che Filodemo, per motivi di coerenza espositiva, si sia voluto scagliare nell'ambito del medesimo libro contro esponenti dello stesso indirizzo filosofico, dedicando gran parte di questo libro del *De rhetorica* a un'esposizione critica delle teorie stoiche ostili ai retori⁸¹ analogamente a quanto egli fa nel terzo libro dello stesso trattato. A tale proposito, non va trascurato il fatto che, come si ricava indirettamente dalla col. 71, vi era, a giudizio di Filodemo, un certo numero di tesi o argomenti antiretorici comuni tanto a Diogene quanto ad Aristone. Ciò risulta confermato dal confronto tra varie posizioni ad essi attribuite nelle sezioni corrispondenti del libro. Per entrambi, infatti, soltanto il sapiente è vero retore e politico (col. 47, 5-9; col. 78) e solo egli o il filosofo sa che cosa giovi veramente allo Stato (col. 47, 9-12; coll. 108-109). E come, secondo Diogene, fa vera retorica solo colui che giudica servendosi del λόγος (col. 20, 9-12; col. 21, 9-12) così, secondo Aristone, le masse si conquistano, non con la persuasione, ma con la conoscenza razionale di ciò che accade nello Stato (col. 93). Analogamente, come, per il primo, la retorica tradizionale impartisce precetti che conducono all'impudenza (col. 37, 9-11; col. 38, 4-9) così, per il secondo, l'insolenza dei retori è conseguenza diretta della formazione e della pratica retorica (col. 75). Il confronto può essere allargato alla sezione iniziale del terzo libro del trattato (*PHerc.* 1426, fr. 1-17; coll. 1-23 Sudhaus) dove, come sappiamo, similmente a quanto egli fa nel nostro

Festa (ed.), *I frammenti degli Stoici antichi*, Bari, Laterza, 1932, II, p. 4 n. 50; Th. Gomperz, *Pensatori Greci*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia 1953-1964³, II, p. 632 n. 1; Wehrli, *Lykon*, p. 50-51; Ioppolo, *Aristone*, p. 39-55; F. Alesse (ed.), *Panezio di Rodi, Testimonianze*, Napoli, Bibliopolis ["Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico" 27], 1997, p. 291-294; D.E. Hahm, "In Search of Aristo of Ceos", in W. W. Fortenbaugh/S. A. White (eds.), *Aristo of Ceos: Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick, Transactions Publishers ["Rutgers University Studies in Classical Humanities" 13], 2006, p. 179-238, e Ranocchia, *Aristone*, p. 70-80, i quali hanno messo un punto fermo sulla questione.

⁸¹ Che gran parte del libro fosse dedicato alla "critica dell'atteggiamento stoico verso la retorica" era stato già intuito, oltre che da Sudhaus (*Philodemi*, I, p. LII), anche da Hubbell, "The *Rhetorica*", p. 253.

libro, Filodemo parafrasa e critica le teorie diogeniane intorno ai retori e alla retorica. Oltre a ribadire anche qui, come Aristone, che solo il filosofo/sapiente può essere vero retore e vero politico (col. 8, 9-15), Diogene nega, similmente ad Aristone, che la retorica tradizionale sia un'arte e deplora l'opportunismo con cui i retori compiacciono le folle per i loro scopi personali (col. 6, 12-19).

Del resto, le tesi e i pensieri ascritti da Filodemo all'ignoto Aristone nella sezione conclusiva del *PHerc. 1004* non sembrano essere incompatibili né con i dogmi stoici, che anzi, come abbiamo visto, sono in essa espressamente richiamati,⁸² né con la posizione filosofica di Aristone di Chio. Al contrario, l'Aristone del *PHerc. 1004*, analogamente a quanto fa Diogene di Babilonia nello stesso libro, estendendo alla politica e alla retorica il campo di competenza del sapiente e del filosofo, sembra voler suggerire che solo il sapiente sarà vero retore, così come solo il sapiente sarà vero politico (col. 78). Ebbene, come abbiamo visto più sopra, si tratta di posizioni tipicamente stoiche attestateci da svariate e numerose testimonianze.⁸³ Certo, per il nostro Aristone la retorica non possiede nemmeno una materia (ὑλη) o un ambito di applicazione specifici (coll. 84-85). E si potrebbe osservare che, stando alla sintesi della dottrina stoica riportata da Diogene Laerzio nel VII libro delle *Vite dei filosofi*,⁸⁴ per gli Stoici la retorica, suddividendosi in deliberativa, giudiziaria ed encomiastica, aveva bensì una materia e un oggetto specifici. Ma, come è stato osservato, il resoconto di Diogene rispecchia l'opinione ufficiale o maggioritaria della scuola e, come sappiamo, Aristone di Chio aveva una posizione originale sia su questo che su altri argomenti. Di converso, l'invito rivolto dal misterioso Aristone ad includere nel discorso retorico la confutazione delle possibili contro-argomentazioni dell'avversario (col. 81) si concilia particolarmente bene con la διαίρεσις del discorso retorico attribuita agli Stoici dallo stesso Laerzio, la quale, diversamente da quella aristotelica, comprendeva, dopo il

⁸² Cfr. *supra*, p. 104-106.

⁸³ Cfr., ad esempio, Plutarch. *de Stoic. repugn.* 1034 b (Chrysipp. fr. 698 *SVF* III); Stob. *ecl.* II 65, 12 (fr. 557 *SVF* III); 67, 13 (fr. 654 *SVF* III); 94, 7 (fr. 611 *SVF* III); 102, 11 (fr. 615 *SVF* III); Diog. Laërt. VII 122 (fr. 612 *SVF* III); Cic. *de fin.* III 68 (fr. 616 *SVF* III); Olympiod. *in Plat. Alcib.* 55 Creuzer (fr. 618 *SVF* III); Lucian. *vit. auct.* 20 (fr. 622 *SVF* III); Plutarch. *de tranq. an.* 472 a (fr. 655 *SVF* III).

⁸⁴ VII 42.

proemio e la narrazione e prima dell'epilogo, anche la refutazione delle tesi dell'avversario (τὰ πρὸς τοὺς ἀντιδίκους).⁸⁵

Ma ciò che più colpisce è che per il nostro Aristone tanto una chiara narrazione quanto un'efficace persuasione sono, non il frutto di una tecnica, ma il risultato di chi abbia compreso razionalmente la materia da affrontare. E ciò è prerogativa del filosofo. In particolare, i generi di prove impiegati nel discorso retorico non sono artifici tecnici che si acquisiscono con la pratica e l'esperienza, ma competono soltanto a colui che abbia analizzato attentamente i casi precedenti ed abbia penetrato mentalmente il problema specifico (coll. 86-87), cioè sempre al filosofo. Infine, il consenso popolare si conquista solo con l'analisi razionale e la conoscenza intellettuale di tutto ciò che accade nello Stato (col. 93). Ora, in tutto questo e, in particolare, nell'impiego di termini come παραθεωρέω, παρακολουθέω, εἰδησις, ripetutamente utilizzati per descrivere il processo che deve sovrintendere all'esercizio della retorica (e della politica), non può non cogliersi un'enfasi, di ispirazione socratica, sulla dimensione cognitiva ed intellettuale che è alla base di ogni vera conoscenza tecnica e sembra avvicinarci piuttosto alla concezione della retorica come scienza che nell'antichità era tipica degli Stoici.⁸⁶ Analogamente, per il nostro Aristone anche la persuasione emotiva consiste eminentemente, non nell'immedesimarsi negli stati d'animo dell'uditorio così da trascinarlo emotivamente a favore della propria tesi, come prescriveva Aristotele nel secondo libro della *Retorica*,⁸⁷ ma nel comprendere razionalmente (si noti qui l'uso di κατανοέω) i meccanismi con cui le passioni si generano e si placano (col. 88). Anche qui sembra leggersi tra le righe un modo di concepire le passioni, la loro diagnosi e la loro terapia che sembra essere di matrice cognitivistica. Infine, secondo il nostro autore, non è lecito manipolare per i propri fini le passioni degli ascoltatori, ma, al contrario, li si deve esortare (πειθεῖ[τ]ω) all'esercizio della virtù, come la giustizia e la temperanza, e dissuaderli (ἀποτρεπέ[τ]ω) dalle passioni (col. 96).⁸⁸ E ciò è, ancora una volta, compito del filosofo. Per questo la trattazione e la rimozione delle passioni (πάθη), a cui significativamente Aristone aggiunge

⁸⁵ Cfr. *ivi*, VII 43: τὸν δὲ ῥητορικὸν λόγον εἰς τε τὸ προοίμιον καὶ εἰς τὴν διήγησιν καὶ τὰ πρὸς τοὺς ἀντιδίκους καὶ τὸν ἐπίλογον.

⁸⁶ Cfr. *supra*, p. 114 n. 74.

⁸⁷ Cfr. Aristot. *rhét.* II 1377 b-1391 b.

⁸⁸ Questa era del resto la missione del sapiente in politica secondo Crisippo. Cfr. Diog. Laërt. VII 121 (Chrysipp. fr. 697 *SF* III).

anche i vizi (κακία), sono da lui orgogliosamente rivendicate sempre ai filosofi (col. 95).

D'altro canto, l'esortazione alla virtù e la dissuasione dal vizio, pur non essendo ovviamente esclusive dello Stoicismo, rappresentavano uno dei principali generi della protrettica morale stoica, cioè di quella sezione applicata dell'etica che con discorsi appropriati si occupava di spronare (προτρέπειν) alla virtù e di allontanare (ἀποτρέπειν) dal vizio.⁸⁹ Aristone di Chio, in particolare, credeva fermamente nel discorso esortatorio e dissuasorio come l'unico valido per conseguire una vita felice e, se da un lato rifiutava le ingiunzioni e i precetti, dall'altro dedicò grandi energie all'esortazione morale.⁹⁰ Analogamente, i filosofi Stoici, pur non essendo gli unici ad essersi occupati autorevolmente di passioni e di vizi (si pensi, in proposito, all'attenzione ad essi riservata da Aristotele), furono in epoca ellenistica coloro che vi investirono maggiori risorse intellettuali, redigendo numerosi e anche estesi trattati Περὶ παθῶν o scritti più specifici dedicati all'esame di una singola passione. Anzi, furono proprio gli Stoici ad assegnare alla teoria delle passioni una parte indipendente dell'etica e ad indugiare molto sulla classificazione e definizione delle fattispecie morali in un modo originale che era considerato caratteristico della loro scuola.⁹¹ Anche Aristone di Chio si occupò di analisi e terapia delle patologie morali, come ci attestano Seneca e Clemente Alessandrino e, come è stato recentemente dimostrato,⁹² teorizzò per primo nell'ambito della Stoa la dottrina dell'inclinazione dell'anima alla passione e al vizio.⁹³

⁸⁹ Cfr. Diog. Laërt. VII 84 (fr. 1 SVF III); Clem. Alex. *paed.* I 1-3; Epict. *diss.* II 26, 4; III 16, 7; 23, 33-36; fr. 11; Sen. *ep.* 94, 16; 95, 1; 65-67, e Ranocchia, *Aristone*, p. 49-52.

⁹⁰ Cfr. Sext. Emp. *adv. math.* VII 12 (Aristo Chius fr. 356 SVF I); Sen. *ep.* 89, 13 (fr. 357 SVF I); 94, 2-17; Plutarch. *maxime cum princ. vir. phil. esse diss.* 776 C (fr. 382 SVF I); Diog. Laërt. VII 163 (fr. 333 SVF I), e Ioppolo, *Aristone*, p. 41-42, 136; Ead., "Decreta e praecepta in Seneca", in A. Brancacci (ed.), *Atti del Colloquio sulla Filosofia in Età imperiale (Roma, 17-19 giugno 1999)*, Napoli, Bibliopolis ["Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico" 31], 2000, p. 15-36; Ranocchia, *Aristone*, p. 139-140.

⁹¹ Cfr. Diog. Laërt. VII 84; Cic. *Tusc. disp.* IV 23 (fr. 424 SVF III), e A.A. Long/D.N. Sedley (eds.), *The Hellenistic Philosophers, I: Translation of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, I, p. 385; M. Vegetti, "Tra passioni e malattia. *Pathos* nel pensiero medico antico", *Elenchos*, 16, 1995, p. 222-230; G. Ranocchia, "Filodemo e l'etica stoica. Per un confronto fra i trattati *Sulla superbia* e *Sull'ira*", *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, n.F., 32, 2007, p. 147-168, spec. 164-165.

⁹² Id., "The Stoic Concept of Proneness to Emotion and Vice", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 94, 2012, p. 74-92, spec. p. 86-90.

⁹³ Clem. Alex. *strom.* II 20, 108, 1 (Aristo Chius fr. 370 SVF I); Sen. *ep.* 94, 13 (fr. 359 SVF I), e Ioppolo, *Aristone*, p. 244-248.

Quanto all'affermazione di Filodemo secondo cui Aristone non avrebbe messo in guardia dalla retorica in quanto tale, ma solo "da un'eccessiva passione per essa" (col. 72), è compatibile sia, in generale, con la posizione degli Stoici ortodossi, che distinguevano la retorica filosofica praticata dal sapiente dalla retorica professionale praticata dai retori, sia, in particolare, con la posizione di Aristone di Chio, il quale se, da una parte, escludeva la retorica dalla filosofia e deplorava i retori e la formazione retorica tradizionali, dall'altra, non disdegnava di impiegare di fatto nei suoi discorsi e nei suoi scritti una gran messe di artifici retorici. Egli era noto per la sua forza persuasiva e le sue personali doti di eloquenza, le quali gli procurarono il soprannome di 'Sirena' e gli guadagnarono la sequela di parecchi discepoli.⁹⁴ In particolare, nelle sue lezioni e discussioni scolastiche faceva uso di uno stile brillante e avvincente infarcito di citazioni poetiche e sentenze, di similitudini ed esempi, che è stato accostato alla tipologia stilistica di Bione di Boristene.⁹⁵ Tra le similitudini rivestiva particolare rilievo filosofico, oltre a quella tra il sapiente e l'attore, proprio il paragone tra lo stesso sapiente e il timoniere,⁹⁶ il quale sembra essere suggestivamente richiamato dal paragone condotto dal nostro Aristone tra il timoniere e il filosofo. Infine, non deve sorprendere troppo nemmeno l'elevata frequenza di motivi platonici ravvisabile nell'invettiva aristonea. Il richiamo a un filosofo, come Platone, considerato distante dalle posizioni filosofiche stoiche era quasi obbligatorio su un tema così particolare come quello della

⁹⁴ Cfr. Diog. Laërt. VII 160 (Aristo Chius fr. 333 *SVF* I); VII 182 (fr. 339 *SVF* I); Aelian. *var. hist.* III 33 (fr. 337 *SVF* I), e Ioppolo, *Aristone*, p. 22-24; Ead., "Il Περὶ τοῦ κουφίζειν ὑπερηφάνιας: una polemica antisettica in Filodemo?", in G. Giannantoni/M. Gigante (a cura di), *Atti del Convegno sull'Epicureismo greco e romano (Napoli, 19-26 maggio 1993)*, Napoli, Bibliopolis ["Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico" 25], Napoli 1996, p. 715-734, spec. p. 732-733.

⁹⁵ Per i paragoni e le sentenze, cfr. Stob. *ecl.* II 1, 24 (fr. 352 *SVF* I); 2, 14 (fr. 392 *SVF* I); 2, 18 (fr. 393 *SVF* I); 2, 22 (fr. 391 *SVF* I); 2, 23 (fr. 394 *SVF* I); 31, 83 (fr. 387 *SVF* I); 31, 95 (fr. 396 *SVF* I); *flor.* III 13, 40 (fr. 383 *SVF* I); 13, 57 (fr. 384 *SVF* I); IV 20, 69 (fr. 395 *SVF* I); 22 a, 16 (fr. 400 *SVF* I); 25, 44 (fr. 386 *SVF* I); 31 d, 110 (fr. 397 *SVF* I); 52 a, 18 (fr. 399 *SVF* I); *gnom. Neap.* 8 Sbordone; *gnom. Vat.* 743, 120-123 Sternbach; Diog. Laërt. VII 161 (fr. 351 *SVF* I); per le parodie, Diog. Laërt. IV 33 (fr. 343 *SVF* I); Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* I 234 (fr. 344 *SVF* I); Eus. *praep. evang.* XIV 5, 13; per le citazioni poetiche e i prosimetri, Diog. Laërt. *prooem.* 16 (fr. 333 *SVF* I); Clem. Alex. *strom.* II 20, 108 (fr. 370 *SVF* I); Eus. *praep. evang.* XV 62, 7-13 (fr. 353 *SVF* I). Si vedano Ioppolo, *Aristone*, p. 22-24; 82-84; 123; Ead., "Il Περὶ τοῦ κουφίζειν", p. 732-733 e n. 61.

⁹⁶ Cfr. Stob. *ecl.* II 31, 95 (fr. 396 *SVF* I): 'Ἐκ τῶν Ἀρίστωνος Ὀμοιωμάτων. Κυβερνήτης μὲν οὔτε ἐν μεγάλῳ πλοίῳ οὔτε ἐν μικρῷ ναυτιάσει, οἱ δὲ ἄπειροι ἐν ἀμφοῖν· οὕτως ὁ μὲν πεπαιδευμένος καὶ ἐν πλούτῳ καὶ ἐν πενίᾳ οὐ ταραττεται, ὁ δ' ἀπαιδευτος ἐν ἀμφοῖν. Cfr. anche Aristonym. *ap. Stob. flor.* III 1, 97 e Ioppolo, *Aristone*, p. 193-197.

polemica antiretorica e da parte di un pensatore, come Aristone di Chio, nato solo qualche anno o lustro dopo la morte di quello (348/7 a.C.).⁹⁷ Del resto, se è vero che gli Stoici alternarono verso Platone diffidenza e ostilità, è altrettanto vero che essi tennero ben presenti varie sue opere e che recepirono e svilupparono molte delle sue teorie.⁹⁸

In conclusione, stando allo stato attuale del testo, non sembrano più esserci ostacoli all'identificazione dell'Aristone del *PHerc.* 1004 con lo stoico Aristone di Chio. L'appropriazione da parte del misterioso Aristone di inequivocabili δόγματα stoici e l'impiego in chiave dialettica *adversus personam* che di altri placiti stoici (o ritenuti tali) sembra fare Filodemo contro di lui, l'esclusione su basi filosofiche e cronologiche di tutti gli altri candidati, le ragioni di coerenza interna del libro, la sovrapponibilità di svariate tesi sostenute dall'ignoto Aristone con analoghe tesi attribuite nel medesimo libro o altrove allo stoico Diogene di Babilonia e, soprattutto, la posizione ostile ai retori e alla retorica tradizionale storicamente espressa dallo stoico Aristone di Chio sembrano condurci decisamente in tale direzione. Se quanto detto ha qualche valore, rimane da capire a quale precisa opera, tra quelle incluse nel catalogo attribuito da Diogene Laerzio ad Aristone di Chio,⁹⁹ possano corrispondere i misteriosi Ἀριστώνεια ὑπομνήματα menzionati da Filodemo al fr. 12. A tale domanda si può rispondere in due differenti modi a seconda di come si interpreti il termine ὑπόμνημα. Se lo si intende in senso proprio come titolo di opera, allora siamo costretti a identificarlo con quegli oscuri Ὑπομνήματα in venticinque libri compresi nel catalogo delle opere di Aristone di Chio, di cui non sappiamo nulla dalle nostre fonti.¹⁰⁰ Qualora, invece, lo si intenda

⁹⁷ Di Aristone di Chio non conosciamo l'esatta data di nascita, ma sappiamo dalle nostre fonti che morì in tarda età dopo il 255 a.C. Vedasi Ch. Guérard, "Ariston de Chios", in Goulet, *Dictionnaire*, p. 400-404, spec. 403.

⁹⁸ Si vedano, in generale, Long/Sedley, *Translation*, p. 181-182, 272, 274, 278-279, 318, 421, 435; A.A. Long, "Socrates in Hellenistic Philosophy", *Classical Quarterly*, 38, 1988, p. 150-171, spec. p. 164-171; M. Alessandrelli, *Il problema del λεκτόν nello stoicismo antico. Origine e statuto di una nozione controversa*, Firenze, Olschki ["Lessico Intellettuale Europeo" 121], 2013, p. 7-17, 27 n. 81 (Zenone), 44-47 (Cleante), 126 (Crisippo).

⁹⁹ Cfr. Diog. Laert. VII 163 (fr. 333 *SVF* I): Βιβλία δ' αὐτοῦ (*scil.* Ἀριστωνος τοῦ Χίου) φέρεται τὰδε· Προτρεπτικῶν β', Περὶ τῶν Ζήνωνος δογμάτων, Διάλογοι, Χολῶν ζ', Περὶ σοφίας διατριβῶν ζ', Ἑρωτικαὶ διατριβαί, Ὑπομνήματα ὑπὲρ κενοδοξίας, Ὑπομνημάτων κε', Ἀπομνημονευμάτων γ', Χρειῶν ια', Πρὸς τοὺς ῥήτορας, Πρὸς τὰς Ἀλεξίνου ἀντιγραφάς, Πρὸς τοὺς διαλεκτικούς γ', Πρὸς Κλεάνθην ἐπιστολῶν δ'. Sull'infondatezza della atetesi di Panezio e Sosicrate, vedasi *supra*, p. 115 n. 80.

¹⁰⁰ Sono, invece, da escludere gli Ὑπομνήματα ὑπὲρ κενοδοξίας, che trattavano forse delle false opinioni (piuttosto che della vanagloria) e che poco o niente avevano a che fare

come nome comune nel senso di ‘trattato’¹⁰¹ e si ipotizzi l’uso di una sineddوحة (plurale per il singolare) da parte di Filodemo, l’ipotesi più ovvia e probabile è che l’opera in questione sia da identificare proprio con lo scritto polemico Πρὸς τοὺς ῥήτορας attribuita dal Laerzio allo Stoico eterodosso.

REFERENCES

- Alessandrelli, Michele, *Il problema del λεπτὸν nello stoicismo antico. Origine e statuto di una nozione controversa*, Firenze, Olschki [“Lessico Intellettuale Europeo” 121], 2013.
- Alesse, Francesca (ed.), *Panezio di Rodi, Testimonianze*, Napoli, Bibliopolis [“Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico” 27], 1997.
- Arnim, Hans von, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin, Weidmann, 1898.
- Arnim, Hans von, *De Aristonis Peripatetici apud Philodemum vestigiis*, Diss. Rostochii, Typis Acad. Adlerianis, 1900.
- Arnim, Hans von (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I: *Zeno et Zenonis discipuli*; II: *Chrysippi fragmenta. Logica et physica*; III: *Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi*, Lipsiae, Teubner, 1903-1905; IV: *Indices*, curavit M. Adler, Lipsiae, Teubner, 1924.
- Barnes, Jonathan, “Antiochus of Ascalon”, in Miriam Griffin/Jonathan Barnes (eds.), *Philosophia Togata*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 51-96.
- Bertini Malgarini, Alessandra, “Aristonymos e/o Aristone di Chio”, *Elenchos*, 2, 1981, p. 147-155.
- Blank, David, “Philodemus on the Technicity of Rhetoric”, in Dirk Obbink (ed.), *Philodemus and Poetry*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 178-188.
- Blank, David, “Versionen oder Zwillinge: zu den Handschriften der ersten Bücher von Philodems’ *Rhetorik*”, in Glenn W. Most (ed.), *Editing Texts, Texte Edieren*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht [“Aporemata. Kritische Studien zur Philologieggeschichte” 2], 1998, p. 123-140.
- Booras, Steven W./ Seely, David R., “Multispectral Imaging of the Herculaneum Papyri”, *Cronache Ercolanesi* 29, 1999, p. 95-100.
- Brittain, Charles, *Philo of Larissa, the Last of Academic Sceptics*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Cappelluzzo, Maria Giustina, “Per una nuova edizione di un libro della *Retorica* filodemea (PHerc. 1004)”, *Cronache Ercolanesi*, 6, 1976, p. 69-76.
- Cavallo, Guglielmo, *Libri scritte scribi a Ercolano*, Napoli, Macchiaroli [“Primo Supplemento a Cronache Ercolanesi” 13], 1983, p. 63-64.
- Cavallo, Guglielmo, “I rotoli di Ercolano come prodotti scritti. Quattro riflessioni”, *Scrittura e Civiltà*, 8, 1984, p. 5-30.
- Comparetti, Domenico, “Relazione sui Papiri Ercolanesi”, in Domenico Comparetti/Giulio

con la retorica. Vedasi A. Giesecke, *De philosophorum veterum quae ad exilium spectant sententiis*, Diss. Lipsiae, [s.e.] 1891, p. 64 e n. 1.

¹⁰¹ Cfr. LSJ, s.v. ὑπόμνημα, II 5.

Diogene di Babilonia e Aristone nel PHerc. 1004. Parte seconda

- De Petra, *La Villa ercolanese dei Pisoni. I suoi monumenti e la sua biblioteca*, Napoli, Stab. Tipogr. Julia 1972², p. 57-88.
- Caujolle-Zaslowsky, Françoise, "Ariston 'le Jeune'", in Richard Goulet (dir.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS 1989, I, p. 396.
- Del Mastro, Gianluca, "Il PHerc. 1004. Filodemo, *De Rhetorica* VII", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 182, 2012, p. 131-133.
- Dorandi, Tiziano, "Per una ricomposizione dello scritto di Filodemo sulla Retorica", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 82, 1990, p. 59-87.
- Dorandi, Tiziano, *Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici*, Stuttgart, De Gruyter, 1991.
- Dorandi, Tiziano, "Chronology", in Keimpe Algra/Jonathan Barnes/Jaap Mansfeld/Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 31-54.
- Dorandi, Tiziano, "La tradition papyrologique des Stoïciens", in Gilbert Romeyer Dherbey (dir.)/Jean-Baptiste Gourinat (éd.), *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 29-52.
- Dümmler, Ferdinand, *Kleine Schriften*, I-II, Leipzig, Hirzel, 1901.
- Dyroff, Adolf, *Die Ethik der alten Stoa*, Berlin, Calvary, 1897.
- Festa, Nicola (ed.), *I frammenti degli Stoici antichi*, I-II, Bari, Laterza, 1932.
- Erbì, Margherita, "Il retore e la città nella polemica di Filodemo verso Diogene di Babilonia (PHerc. 1004, coll. 64-70)", *Cronache Ercolanesi*, 39, 2009, p. 119-140.
- Erbì, Margherita, "Eraclito e l'inganno della retorica in Filodemo (PHerc. 1004, coll. 57-63)", *Cronache Ercolanesi* 40, 2010, p. 65-74.
- Erbì, Margherita, "Il sapiente e il retore in Filodemo, *Retorica* VII (PHerc. 1004, col. 50)", *Cronache Ercolanesi*, 42, 2012, p. 189-192.
- Erbì, Margherita, "Nuove letture in P.Herc. 1004 Col. 58", in Paul Schubert (éd.), *Actes du 26^e Congrès international de papyrologie (Genève 16-21 août 2010)*, Genève, Librairie Droz, 2012, p. 205-211.
- Erler, Michael, "Philodem aus Gadara", in Helmut Flashar (Hrsg.), *Die Philosophie der Antike*, Band 4/1, Basel, Schwabe ["Grundriss der Geschichte der Philosophie" begr. von F. Überweg"], 1994, p. 289-362.
- Ferrario, Matilde, "Frammenti del V libro della *Retorica* di Filodemo", *Cronache Ercolanesi*, 10, 1980, p. 55-124.
- Fiorillo, Matilde, "Il medico, il timoniere e il retore in Filodemo, *Retorica* VII (PHerc. 1004)", *Cronache Ercolanesi*, 42, 2012, p. 193-208.
- Fiorillo, Matilde, "Errori e correzioni nel PHerc. 1004", *Cronache Ercolanesi*, 43, 2013, p. 35-61.
- Fiorillo, Matilde, "I segni nel PHerc. 1004 (Filodemo *Retorica* VII)", *Cronache Ercolanesi*, 44, 2014, p. 81-107.
- Gercke, Alfred, "Ariston von Iulis auf Keos", in *Pauly/Wissowa. Real-Encyklopaedie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart-München, Druckenmüller, II 1, 1895, coll. 953-956.
- Giesecke, Alfred, *De philosophorum veterum quae ad exilium spectant sententiis*, Diss. Lipsiae [s.e.], 1891.
- Gomperz, Theodor, "Die herculanischen Rollen. Herculanensium voluminum collectio altera. Tom. II, III, IV, V. (Neapel 1862-1865)", III, *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien*, 17, 1866, p. 691-708.

- Gomperz, Theodor, *Pensatori Greci*, trad. it., I-II, Firenze, La Nuova Italia, 1953-1964³.
- Guérard, Christian, "Ariston de Chios", in Richard Goulet (dir.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris, CNRS, I, 1989, p. 400-404.
- Hahm, David E., "In Search of Aristo of Ceos", in William W. Fortenbaugh/Stephen A. White (eds.), *Aristo of Ceos: Text, Translation, and Discussion*, New Brunswick, Transactions Publishers ["Rutgers University Studies in Classical Humanities" 13], 2006, p. 179-238.
- Hammerstaedt, Jürgen, "Der Schlussteil von Philodems drittem Buch über *Rhetorik*", *Cronache Ercolanesi*, 22, 1992, p. 9-119.
- Hubbell, Harry M., "The *Rhetorica* of Philodemus", New Haven [s.e.] ["Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences" 23], 1920, p. 243-382.
- Indelli, Giovanni, "Platone in Filodemo", *Cronache Ercolanesi*, 16, 1986, p. 109-112.
- Ioppolo, Anna Maria, *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*, Napoli, Bibliopolis ["Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico" 1] 1980.
- Ioppolo, Anna Maria, "Il Περὶ τοῦ κουφίζειν ὑπερηφάνιας: una polemica antiscettica in Filodemo?", in Gabriele Giannantoni/Marcello Gigante (a cura di) *Atti del Convegno sull'Epicureismo greco e romano (Napoli, 19-26 maggio 1993)*, Napoli, Bibliopolis ["Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico" 25] 1996, p. 715-734.
- Ioppolo, Anna Maria, "*Decreta e praecepta* in Seneca", in Aldo Brancacci (a cura di), *Atti del Colloquio sulla Filosofia in Età imperiale (Roma, 17-19 giugno 1999)*, Napoli, Bibliopolis ["Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico" 31], 2000, p. 15-36.
- Kennedy, George A., *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, Princeton University Press, 1963.
- Kroll, Wilhelm, "Rhetorik", in *Pauly/Wissowa. Real-Encyklopaedie der klassischen Altertumswissenschaft*, Suppl. 7, Stuttgart, Druckenmüller, 1940, coll. 1039-1138.
- Herculaneum voluminum quae supersunt. Collectio altera*, III, Neapoli, e Museo publico 1864.
- Liddell, Henry G./Scott, Robert/Jones, Henry S./McKenzie, Roderick, *A Greek-English Lexicon*, with a Revised Supplement, Oxford, Clarendon Press, 1996⁹.
- Long, Anthony A., "Socrates in Hellenistic Philosophy", *Classical Quarterly*, 38, 1988, p. 150-171.
- Long Anthony A./Sedley, David N. (eds.), *The Hellenistic Philosophers*, I: *Translation of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Longo Auricchio, Francesca, "Epicureismo e Scetticismo sulla retorica", in *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia (Napoli, 19-26 maggio 1983)*, Napoli, CISPE 1984, II, p. 453-472.
- Longo Auricchio, Francesca, "Echi del *Gorgia* nella *Retorica* di Filodemo", *Cronache Ercolanesi*, 25, 1995, p. 191-196.
- Longo Auricchio, Francesca, "New Elements for the Reconstruction of Philodemus' Rhetoric", in Bärbel Kramer et al. (Hrsgg.), *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses (Berlin, 13-19 August 1995)*, Stuttgart, Teubner 1997, II, p. 631-635 = "Nuovi elementi per la ricostruzione della Retorica di Filodemo", *Cronache Ercolanesi*, 26, 1996, p. 169-171.
- Matthes, Dieter, "Hermagoras von Temnos 1904-1955", *Lustrum*, 3, 1958, p. 58-214, 262-278.

Diogene di Babilonia e Aristone nel PHerc. 1004. Parte seconda

- Matthes, Dieter (ed.), *Hermagorae Temnitae Testimonia et Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1962.
- Mayer, August, *Aristonstudien*, *Philologus*, Suppl. XI, 1907-1910.
- Nadeau, Ray, "Classical Systems of Stases in Greek: Hermagoras to Hermogenes", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 2, 1959, p. 53-71.
- Obbink, Dirk/ Vander Waerdt, Paul, "Diogenes of Babylon: The Stoic Sage in the City of Fools", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 32, 1991, p. 355-396.
- Obbink, Dirk, "The Stoic Sage in the Cosmic City", in Katerina Ierodiakonou (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 178-195.
- Olivier, Frank, *De Critolao Peripatetico*, Diss. Berlin, Schade, 1895.
- Privitera, Ivano, "Platone, Aristotele, Teofrasto ed altre nuove letture e integrazioni nel PHerc. 1004 (Philod. Rhet. Lib. Inc.)", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 163, 2007, p. 51-66.
- Radermacher, Ludwig, "Critolaos und die Rhetorik", ap. S. Sudhaus, (ed.), *Philodemi volumina rhetorica*, Suppl., p. IX-XXVI.
- Ranocchia, Graziano, *Aristone*, Sul modo di liberare dalla superbia, *nel decimo libro De vitiis di Filodemo*, Firenze, Olschki ["Studi dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria'" 237], 2007.
- Ranocchia, Graziano, "Filodemo e l'etica stoica. Per un confronto fra i trattati *Sulla superbia* e *Sull'ira*", *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, n.F., 32, 2007, p. 147-168.
- Ranocchia, Graziano, "Aristone di Chio in Stobeo e nella letteratura gnomologica", in Gretchen Reydams-Schils (ed.), *Thinking Through Excerpts: Studies on Stobaeus*, Turnhout, Brepols ["Monothéismes et Philosophie" 14], 2011, p. 339-386.
- Ranocchia, Graziano, "The Stoic Concept of Proneness to Emotion and Vice", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 94, 2012, p. 74-92.
- Ranocchia, Graziano, "PHerc. 1004 ([Filodemo], [*Sulla retorica*], Libro incerto). Condizioni fisiche, descrizione bibliologica e storia degli studi", in Tomasz Derda/Adam Łajtar/Jakub Urbanik (eds.), *Proceedings of the 27th International Congress of Papyrology (Warsaw, 29 July-3 August 2013)*, *Journal of Juristic Papyrology*, 48 (2016), Suppl. 28, Vol. I: *Literary Papyri: Texts and studies*, p. 413-431.
- Ranocchia, Graziano, "Nuove acquisizioni sulla struttura del Περὶ ῥητορικῆς di Filodemo. Un trattato in almeno venti libri", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (consegnato il 6 settembre 2012, accettato per la pubblicazione il 30 settembre 2014).
- Ranocchia, Graziano/Vassallo, Christian "[Filodemo], [*Sulla retorica*], Libro incerto (PHerc. 1004), coll. 32-84. Edizione, introduzione e commento", in preparazione.
- Russell, Donald A., *Greek Declamation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Sedley, David N., "Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World", in Miriam Griffin/Jonathan Barnes (eds.), *Philosophia Togata*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 97-119.
- Sudhaus, Siegfried, (ed.), *Philodemi volumina rhetorica*, Lipsiae, Teubner, I, 1892; II, 1895; Suppl., 1895.
- Susemihl, Franz, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, I-II, Leipzig, Teubner, 1891-1892.

Graziano Ranocchia

- Vassallo, Christian, "Die Überlieferung des Fr. 18 Marcovich Heraklits (= DK 22 B 81)" in *PHerc. 1004* (Philodemi *De Rhetorica*, Liber VII). Praesocratica Herculansia II", *Mnemosyne*, 68, 2015, p. 185-209.
- Vegetti, Mario, "Tra passioni e malattia. *Pathos* nel pensiero medico antico", *Elenchos*, 16, 1995, p. 222-230.
- Ventriglia, Francesco/Cirillo, Salvatore, [*Illustrazione inedita del PHerc. 1004*], Napoli 1851-1857, Archivio dell'Officina dei Papiri, XXI/2, 1-310.
- Voofs, Cornelis J., *Lexicon Philodemeum, Pars prior*, Purmerend, Muusses, 1934.
- Wehrli, Fritz (Hrsg.), *Die Schule des Aristoteles*, VI: *Lykon und Ariston von Keos*, Basel/Stuttgart, Schwabe, 1968².
- Wehrli, Fritz (Hrsg.), *Die Schule des Aristoteles*, X: *Hieronymus von Rhodos. Kritolaos und seine Schüler. Rückblick: der Peripatos in vorchristlicher Zeit. Register*, Basel, Schwabe, 1969².
- Wehrli, Fritz, "Ariston aus Keos", in Helmut Flashar (Hrsg.), *Die Philosophie der Antike*, Band 3: *Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, Basel, Schwabe ["Grundriss der Geschichte der Philosophie" begr. von F. Überweg], 2004², p. 616-618.
- Zeller, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II 2: *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Leipzig, Reisland, 1909⁴.

GRAZIANO RANOCCHIA
CNR-ILIESI (Roma)
graziano.ranocchia@iliesi.cnr.it

MARIALUCREZIA LEONE

COSCIENZA E SINDERESI IN GOFFREDO DI FONTAINES

Jeder Mensch hat Gewissen, Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu erwachen, wo er als bald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es, in seiner äußersten Verworfenheit, allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören kann er doch nicht vermeiden.

(I. Kant)

ABSTRACT: In q. 2 of *Quodlibet XII*, discussed in 1295, the secular master of Theology Godfrey of Fontaines poses the question whether an erroneous conscience if acting against binds us to commit a mortal sin. As a matter of fact, it is one of the few texts in which the master from Liège deals with two fundamental concepts of medieval ethics, i.e., conscience and *synderesis*. Both are unanimously agreed by medieval philosophers to be the two inclinations of the soul that allow human beings to pursue the good and just and avoid evil. According to Godfrey, *synderesis* works on an universal level and, as habit of natural intellect, like the speculative principles, is innate, inextinguishable, and cannot be overcome by sin. Conscience is defined as a kind of practical knowledge (*notitia*) regarding particular decisions and as the result of a moral syllogism that takes its start from the will and ends in the will. However, because the will chooses always, according to Godfrey, based on the judgement of reason, conscience concerns mostly the way how reason acts. From the Godfreydian texts about conscience and *synderesis* emerges an optimistic view of the human being and his moral life, typical of many medieval authors. Although someone may be vicious and yield to sin, he remains, according to Godfrey, master (*dominus*) of his acts, owing to his psychic inclinations essentially related to reason. Thus Godfrey's clearly

betrays 'intellectualistic traits' in his ethics; possessing and exercising right reason, the human being can better develop his moral virtues.

SOMMARIO: Nella q. 2 del *Quodlibet* XII, discusso nel 1295, il maestro secolare di teologia Goffredo di Fontaines si interroga se una coscienza erronea abbia un valore così vincolante che, agendo contro di essa, si finisca con il peccare mortalmente. Si tratta di fatto di uno dei pochi testi in cui il pensatore di Liegi si occupa di due concetti fondamentali dell'etica medievale: quelli di coscienza e sinderesi, ovvero delle due inclinazioni dell'anima umana concordemente riconosciute all'epoca come quelle capacità che permettono a ogni individuo di seguire il bene e il giusto e di evitare il male. Secondo Goffredo la sinderesi opera a un livello universale e, in quanto abito dell'intelletto naturale, al modo dei principi speculativi, risulta innata, inestinguibile, senza poter essere mai scalfita dal peccato. La coscienza è invece definita come una conoscenza (*notitia*) pratica che opera nell'ambito della scelta particolare, e come il risultato di un sillogismo morale che prende avvio dalla volontà e termina nella volontà. Tuttavia, poiché la volontà sceglie sempre, secondo Goffredo, a partire dal giudizio della ragione, la coscienza riguarda innanzitutto il modo di agire della ragione. Un fattore interessante che emerge dall'analisi dei testi dedicati da Goffredo alla coscienza e alla sinderesi è la visione ottimistica dell'uomo e della vita morale, propria di molti autori medievali. Nonostante l'essere umano possa essere vizioso e cedere al peccato, egli rimane comunque il padrone (*dominus*) dei propri atti, grazie al caratterizzarsi di queste inclinazioni dell'anima, che lo spingono al bene, agendo innanzitutto in connessione all'esercizio della sfera razionale. In questa prospettiva, la dottrina di Goffredo finisce per colorarsi di 'tratti intellettualistici' a livello etico: possedendo ed esercitando una ragione retta, l'essere umano ha maggiori possibilità di sviluppare le sue virtù morali.

KEYWORDS: Godfrey of Fontaines; Conscience/Synderesis; Medieval Ethics; Will/Intellect; Moral Responsibility

Nella q. 2 del *Quodlibet* XII, discusso nel 1295, il maestro di teologia Goffredo di Fontaines¹ si chiede se una coscienza erronea abbia un valore così vincolante che, agendo contro di essa, si finisca con il peccare

¹ Goffredo di Fontaines è stato uno dei più importanti maestri di teologia dell'Università di Parigi dal 1285 al 1303-1304, e quindi canonico di Liegi, Colonia e Tournai. Tra la sua produzione vanno annoverate quindici *Dispute Quodlibetali*, diverse *Dispute Ordinarie* e un prezioso quaderno di appunti e annotazioni, che il teologo di Liegi compone durante il suo periodo di studi presso la Facoltà delle Arti. Sulle vicende biografiche e dottrinali relative a Goffredo cfr. J.F. Wippel, *Godfrey of Fontaines*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/godfrey/#LifWri/>; Id., *Godfrey of Fontaines at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century*, in J.A. Aertsen-K. Emery Jr.-A. Speer (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte; After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, Berlin-New York, de Gruyter, 2001 (Miscellanea Mediaevalia, 28), p. 359-389; Id., *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, Washington, The Catholic University of America Press, 1981.

mortalmente “Utrum conscientia erronea sic liget quod faciens contra eam mortaliter peccet”.²

Si tratta di fatto di uno dei pochi testi in cui Goffredo si occupa di due concetti fondamentali dell'antropologia e dell'etica medievale: quelli di coscienza e sinderesi, ovvero delle due inclinazioni dell'anima umana concordemente riconosciute dagli autori dell'epoca come quelle capacità che permettono a ogni individuo di desiderare e seguire il bene e di evitare il male. Se alla loro comparsa nell'Occidente latino i due termini vengono per lo più sovrapposti nel loro significato,³ col tempo la sinderesi viene sempre più ad acquisire un'accezione più circoscritta rispetto alla coscienza.⁴ Girolamo per primo denomina la sinderesi *scintilla conscientiae*

² Su questa questione e sul problema del valore obbligatorio della coscienza erronea cfr. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 voll., Gembloux-Louvain, J. Duculot - Abbaye du Mont César, 1942-1960, spec. vol. II/1, p. 267-269; 353-417. Goffredo tratta della sinderesi anche nella q. 12 del *Quodlibet* V (“Utrum ratione manente erronea per actus appetitus posset homo fieri virtuosus”), nella q. 18 del *Quodlibet* VII (“Utrum magister in theologia debet dicere contra articulum episcopi si credat oppositum esse verum”) e nella q. 5 del *Quodlibet* XIV (“Utrum sit amicitia aliqua generalis similis caritati”).

³ Girolamo, nell'interpretazione del passo biblico di Ez. I 4-14, traduce i termini ‘syneidesis’ e ‘synteresis’ con ‘conscientia’: cfr. Hieronymus, *Commentarium in Ezechielem*, Lib. I, cap. I (PL 25, 22).

⁴ Sui concetti di sinderesi e coscienza in generale e nel pensiero medievale in particolare cfr. J. de Blic, “Syndérèse ou conscience?”, *Revue d'ascétique et de mystique*, 25, 1949, p. 146-157; L. Gabbi-V. U. Petruio (a cura di), *Coscienza: storia e percorsi di un concetto*, Roma, Donzelli Editore, 2000; D. Langston, <https://plato.stanford.edu/entries/conscience-medieval/>; O. Lottin, “La psychologie de l'acte humain chez s. Jean Damascène et les théologiens du XIII^e siècle occidental”, *Revue Thomiste*, 14, 1931, p. 631-661; Id., “La syndérèse chez Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin”, *Revue Néoscholastique de Philosophie*, 20, 1928, p. 18-45; Id., *Psychologie et morale*, spec. vol. II, 1, p. 103-349; A. Petzäll, “La syndérèse”, *Theoria*, 20, 1954, p. 64-77; M. Pangallo, *Legge di Dio, Sinderesi e Coscienza nelle Quaestiones di S. Alberto Magno*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1997; T. C. Potts, “Conscience”, in N. Kretzmann-A. K. Jan Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 687-704; J. Röhmer, “Syndérèse”, in *Dictionnaire de théologie catholique*, XIV, 1941; I. Sciuto, *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Torino, Einaudi, 2007, p. 308-317; Id., “Sinderesi, desiderio naturale e fondamento dell'agire morale nel pensiero medievale. Da san Tommaso a Meister Eckhart”, in C. Vigna (a cura di), *L'etica e il suo altro*, Milano, F. Angeli, 1994, p. 126-149; A. Solignac, “Synderesis”, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. XIV, Paris, 1990, coll. 1407-12; C. Trottmann, “La Syndérèse, sommet de la nature humaine dans l'*Itinerarium Mentis in Deum*”, *Dionysius*, 18, 2000, p. 129-150; Id., “*Scintilla synderesis*. Pour une auto-critique médiévale de la raison la plus pure en son usage pratique”, in J. A. Aertsen-A. Speer (Hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin-New York, de Gruyter, 2000 (Miscellanea Mediaevalia, 27), p. 116-130; G. Verbeke, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington, The Catholic University of America Press, 1983, in part. p. 53-70.

(ovvero la parte che illumina la coscienza); tuttavia è soprattutto nel XIII secolo, con Filippo il Cancelliere, che la *sinderesi*, intesa come *potentia habitualis*,⁵ inizia a distinguersi nettamente dalla coscienza, dalla ragione e dal libero arbitrio (che possono, diversamente dalla *sinderesi*, anche errare).⁶ In linea generale, si potrebbe affermare che gli autori del periodo sono concordi nel considerare la coscienza, in quanto svigorita dal peccato originale, non sempre e necessariamente buona e soggetta quindi a sbagliare; la *sinderesi*, oppure *sinteresi* (dal greco *syn-teréo*, ‘custodisco’, ‘preservo’ o da *syn-diaireo* ‘distinguo’), è invece prevalentemente intesa come la disposizione innata dell’anima tendente spontaneamente al bene che: 1) è presente anche in chi non crede o non segue i precetti divini; 2) non è macchiata dal peccato originale e nell’uomo non viene mai meno, nonostante le colpe più gravi; 3) produce il rimorso dopo lo sbaglio commesso; 4) opera in accordo o coincide con la legge naturale e divina.

Se coscienza e *sinderesi* vengono inizialmente per lo più indagate nell’ambito della mistica e in riferimento alla pratica della confessione, è con i diversi commenti operati dai maestri del XIII secolo sulle *Sententiae* di Pietro Lombardo, che queste due tendenze al bene e all’autoconservazione morale vengono discusse e poste al centro del dibattito universitario sulla morale.⁷

Delle discordanze significative tra i maestri medievali sorgono invece relativamente al quesito se ritenere la *sinderesi* e la coscienza delle facoltà oppure delle disposizioni (abiti) dell’anima, e quindi se esse abbiano a che vedere con la parte volitiva o con quella razionale dell’anima stessa. In realtà, nelle dottrine proposte dai pensatori dell’epoca, queste due problematiche arrivano ad intrecciarsi e sono motivo di interpretazioni diverse.

Nella storia del pensiero la questione dell’attribuzione di un valore conoscitivo oppure affettivo alla coscienza e alla *sinderesi* compare in nuce già con Filippo il Cancelliere,⁸ ma essa si afferma definitivamente con Bonaventura: quest’ultimo autore è di fatto uno dei primi a porsi il problema se la coscienza e la *sinderesi* riguardino la volontà oppure

⁵ Cfr. Lottin, *Psychologie et morale*, p. 211.

⁶ Cfr. Id., “La psychologie de l’acte humain”, p. 637.

⁷ Nel secondo libro delle sue *Sententiae* (Petrus Lombardus, *Libri IV Sententiarum*, Lib. 2, dist. 39) nel commentare il passo di Girolamo sulla visione biblica di Ezechiele, Pietro Lombardo si occupa della *sinderesi* e della coscienza; nel discutere se la volontà possa essere o meno cattiva, individua due significati di *voluntas*: una intesa come potenza, l’altra come l’esercizio di quella potenza.

⁸ Nel definire la *sinderesi* una *potentia habitualis*, Filippo relaziona questa inclinazione al bene al retto funzionamento delle due potenze dell’anima, ovvero della ragione pratica e della volontà.

l'intelletto.⁹ La conclusione di Bonaventura sarà di ritenere la sinderesi un'inclinazione naturale al bene, abito della volontà (*pondus voluntatis*). Bonaventura considera invece la coscienza come una tendenza al bene che riguarda piuttosto la parte cognitiva dell'anima (pur se connessa alla volontà), visto che ha per oggetto la conoscenza del bene morale da cui si ricavano le direttive per l'azione.¹⁰ Una parte della coscienza è poi intesa dal maestro francescano come la predisposizione innata a seguire le generali prescrizioni pratiche, un'altra parte, invece (che consiste nell'applicazione di questi principi generali alle situazioni contingenti) viene distinta, a sua volta, in coscienza generale e coscienza particolare. È soprattutto in quest'ultima parte della coscienza che, secondo Bonaventura, può nascere l'errore, a causa dell'insorgere più frequente dell'ignoranza o dell'influsso di una forte passione. Rispetto a questa tradizione francescana, rappresentata da Bonaventura, con Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, la coscienza e la sinderesi, da un lato vengono sottratte all'ambito della facoltà volitiva e sottoposte al dominio dell'intelletto,¹¹ dall'altro, alla luce della diffusione del *Corpus* aristotelico, vengono attribuite alla ragione pratica.¹² La sinderesi è ad esempio definita dall'Aquinate come l'*habitus* dei primi principi della legge naturale della ragione pratica, e come ciò che nell'essere umano non viene mai meno anche di fronte ai peccati più gravi. Proprio a partire da questa disposizione naturale delle regole morali, cioè la sinderesi, ogni uomo (anche il più incallito peccatore) può agire, con l'ausilio della grazia divina,¹³ mettendo in atto la sua conversione. Se la sinderesi è un abito innato dei principi morali più universali, la coscienza è invece, secondo Tommaso, l'atto della ragione, corrispondente all'abito speciale

⁹ Cfr. Potts, "Conscience", spec. p. 695-700. Cfr. ad esempio Bonaventura, *Commentaria in quatuor Libros Sententiarum*, II, d. 39.

¹⁰ Cfr. R. Pizzorni, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2000, p. 404-406.

¹¹ Tommaso d'Aquino si occupa della coscienza e della sinderesi principalmente in tre testi: cfr. Thomas de Aquino, *In II Sententiarum*, II, d. 24; 39; *De veritate*, qq. 10; 16-17; *Summa Theologiae*, I, q. 79, art. 12 e 13; I^a-II^{ae}, q. 94, art. 1. Cfr. spec. G. Borgonovo, *Sinderesi e coscienza nel pensiero di San Tommaso d'Aquino: Contributi per un "ridimensionamento" della coscienza morale nella teologia contemporanea*, Suisse, Editions universitaires Fribourg, 1996; C. Luna, "La teologia della grazia: Egidio Romano contro Tommaso d'Aquino nella lettura sul libro II delle *Sentenze*.", *Medioevo*, 18, 1992, p. 275-326; C. Steel, "The Effect of the Will on Judgement. Thomas Aquinas on Faith and Prudence", in T. Pink-M. W. F. Stone (eds.), *The Will and Human Action. From Antiquity to the Present Day*, London-New York, Routledge, 2004, p. 78-98.

¹² Cfr. Sciuto, *L'etica nel Medioevo*, spec. p. 314-317.

¹³ Cfr. Thomas de Aquino, *De veritate*, q. 17, a. 2, ad 3um.

che è la *sinderesi*, in grado di applicare in modo normativo i fondamenti etici generali alle situazioni concrete. Anche Tommaso, come Bonaventura distingue due modi della coscienza: una coscienza abituale (attraverso cui l'uomo è capace di percepire il proprio esistere) e una coscienza attuale (ovvero una coscienza attualizzata nella situazione concreta dell'agire).¹⁴ Contrariamente alla virtù della prudenza (la *phrónesis* aristotelica, che mette in atto il sillogismo pratico), coscienza e *sinderesi* sono tendenze dell'anima naturalmente note e hanno il potere di produrre il rimorso per le azioni sbagliate.¹⁵

Gli autori dell'epoca avallano alternativamente la tesi che tali tendenze dell'anima concernano la sfera volitiva o quella intellettiva. La posta in gioco è naturalmente capire se l'influsso della coscienza e della *sinderesi* consista, nella dinamica morale, esclusivamente nello stimolare al bene e nel destare rimorso per l'azione malvagia al solo livello del giudizio, oppure anche nell'indirizzare fattivamente all'atto buono in un risvolto esecutivo. Per quanto riguarda la coscienza, qualora questa tendenza al bene nell'ambito del contingente appartenesse alla sola sfera intellettiva, correrebbe il rischio di rimanere intrappolata nella valutazione razionale esercitata dalla prudenza, senza spazio alcuno per l'intervento della grazia divina.¹⁶

La questione del *Quodlibet* XII di Goffredo di Fontaines si inserisce anche in questo dibattito.¹⁷ Benché costituisca uno dei pochi luoghi testuali in cui il maestro di Liegi discute di coscienza e *sinderesi*, essa rappresenta una preziosa testimonianza nel panorama dottrinale dell'epoca. Il testo fa parte di alcune questioni, dedicate da Goffredo ad indagare le dinamiche psicologiche della condotta umana e, in particolare, lo sviluppo delle virtù morali (se queste ad esempio sorgono nella volontà o nell'intelletto e secondo quale modalità).

Nel dare la risposta al quesito se una coscienza erronea possa essere tanto vincolante, che agendo contro di essa si finisce con il peccare mortalmente,¹⁸ Goffredo comincia con il definire la coscienza come una

¹⁴ Cfr. *ibid.*, q. 10, art. 8.

¹⁵ Cfr. Steel, "The Effect of the Will".

¹⁶ Cfr. Lottin, *Psychologie et morale*, vol. I, 1, p. 349.

¹⁷ Nella lettura di questa questione è importante comunque tenere a mente che si tratta di un testo poco chiaro e molto spesso ambiguo. Più che della versione definitiva di Goffredo (come ritiene J. Hoffmans, che ne ha curato l'edizione nel 1932), si potrebbe invece trattare della *reportatio* di uno studente, che molte volte pare non aver ben capito la posizione del maestro.

¹⁸ Negli argomenti contrari all'assunto per cui si pecca agendo contro la coscienza, pur se erronea, Goffredo riporta la tesi per cui, essendo questa una conoscenza che detta

conoscenza (*notitia*) pratica che riguarda l'ambito del particolare e come un'attestazione (*testimonium*) della conferma o della negazione di ciò che giudichiamo da compiere oppure non compiere. La coscienza si ricava da un fine, desiderato dalla volontà, a partire dal quale la ragione pratica desume l'origine del suo processo nel compiere il sillogismo. Questa definizione già anticipa la localizzazione che Goffredo assegna alla coscienza: essa avrà a che fare sia con la sfera volitiva (visto che la coscienza procede innanzitutto da un fine che viene scelto dalla volontà e termina con un altro atto di volontà), sia con la sfera razionale, poiché, a sua volta, la volontà può soltanto operare a partire dalla valutazione, dalla *aestimatio* della situazione concreta su cui operare la scelta, tenendo in considerazione il bene e l'onesto *simpliciter* che le vengono proposti dalla ragione e dalla legge divina:

Dicendum quod per conscientiam intelligimus *notitiam practicam alicuius operabilis particularis per syllogismum practicum deductam ex aliquo fine voluto a quo ratio practica sumit initium sui processus in syllogizando*, ita tamen quod principium talis processus sit *aestimatio* de aliquo sub ratione boni simpliciter et honesti et legi divinae et mandatis eius convenientis. Et si ita sit secundum veritatem, est conscientia recta. Si non, sed secundum apparentiam, est conscientia erronea. Conscientia enim dicitur *testimonium* dare, ligare, instigare, accusare, remurmurare secundum quod *iudicamus* aliquid faciendum vel non faciendum, et illud quod est factum bene vel male esse factum¹⁹; quod non esset nisi tale iudicium ex aliquo fine sub ratione boni syllogizando procederet et sub ratione boni vel mali concluderet aliquid esse faciendum vel non faciendum.²⁰

Per Goffredo dunque la coscienza riguarda una conoscenza, nell'ambito del contingente, dal valore vincolante, che incita al bene e procura il rimorso

qualcosa nell'ambito del particolare ("*scientia dictans aliquid faciendum in particulari*"), al fine di non contraddire la legge divina, si potrebbe credere che, se non si possa agire contro coscienza in un determinato e particolare momento, si potrà tuttavia agire in opposizione a essa in un altro, finendo con il non peccare. La volontà, poi, non può desiderare o mettere in atto ciò che non è stato già conosciuto (*praecognitum*); possedendo allora la coscienza di qualcosa, essa è impossibilitata a volere o ad agire contro quella medesima cosa, altrimenti occorrerebbe porre nella stessa delle conoscenze contrarie riguardo a uno stesso assunto. Negli argomenti a favore invece della tesi proposta dalla questione, ovvero che si pecchi mortalmente nel non seguire una coscienza, pur se sbagliata, Goffredo sostiene che questa è l'opinione comune tra i maestri. Anche nei *pro* e *contra* della tesi sostenuta nella *quaestio* emergono evidentemente delle lacune e deficienze testuali.

¹⁹ Questa è una frase ripresa evidentemente da Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* I, q. 79, art. 13, resp.

²⁰ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XII, q. 2, in *Les Quodlibets onze-quatorze de Godefroid de Fontaines*, ed. J. Hoffmans, Louvain, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie (Les philosophes Belges, 5), 1932-1935, p. 83-84.

nei confronti di qualcosa che non va fatto (“ligare, instigare, accusare, remurmurare secundum quod iudicamus aliquid faciendum vel non faciendum”). Detto altrimenti, essa costituisce la parte finale del sillogismo morale, a sua volta risultato dalla dinamica psicologica tra facoltà volitiva e facoltà razionale. Nello specifico, se l’operazione di questo sillogismo è secondo la verità, la coscienza che agirà sarà retta; se, al contrario, questo processo rimane al solo livello dell’apparenza, avremo a che fare con una coscienza erronea. Goffredo chiarisce quindi il modo in cui si esplica un meccanismo nell’ambito morale rispetto alla coscienza retta e a quella erronea. Ad esempio, nella dinamica della scelta, se la volontà opta, a partire da una corretta premessa, di aderire al precetto divino ‘non fornicare’ e la ragione arriva, nella conclusione del processo, a decidere di non violare questa norma, la coscienza che opererà nel sillogismo morale relativa al precetto ‘non fornicare’ sarà retta. Nel momento in cui, invece, la volontà sceglie di fornicare, in base al giudizio sbagliato dell’intelletto, che erroneamente considera il fornicare come ciò che permette di conservare e assicurare del bene alla città, in perfetta consonanza con il precetto divino, allora la coscienza che agirà nel sillogismo pratico relativa all’atto del fornicare sarà di sicuro erronea:

... Verbi gratia, qui sic syllogizat: illud quod est contra divinum praeceptum non est faciendum; fornicatio est contra praeceptum divinum; ergo et cetera; constat quod sic syllogizans et per intellectum assentiens maiori, vult non violare praeceptum divinum, et ex hoc virtute minoris assentiens conclusioni vult non fornicari ne praeceptum Dei violetur; et in hoc dicitur talis habere conscientiam rectam de non fornicando. E contra, si aliquis habeat hanc aestimationem quod omne illud per quod potest bonum civitatis conservari est faciendum, et quod hoc est consonum praecepto Dei; deinde contingat quod per fornicationem cum aliqua potest bonum civitatis conservari et ex hoc concludatur quod bonum est fornicari cum ista, talis habebit conscientiam erroneam de fornicando.²¹

All’interno della dinamica psicologica, Goffredo specifica che, ad un livello universale, ciò che in modo efficace costituisce la premessa maggiore del sillogismo pratico, istigando l’essere umano a perseguire e interpretare correttamente il precetto divino di ‘non fornicare’ è la *sinderesi*. Sembra quindi che senza l’ausilio della *sinderesi* non vi possa essere coscienza (la coscienza, e tutto il meccanismo morale, in altre parole, dipendono dalla *sinderesi*): la volontà infatti, richiamandosi alla *sinderesi*, desidera seguire i precetti divini e, grazie all’azione valutativa dell’intelletto, individua il fine

²¹ Ibid., p. 84.

del suo volere. L'intelletto quindi aderisce esso stesso a questi precetti e mette in atto i mezzi per arrivare al fine. A termine di questo processo viene a generarsi la coscienza, impegnata ad approvare o a rimproverare la scelta della volontà nell'ambito del particolare. Nel testo, la sinderesi viene definita come l'abito dell'intelletto naturale (*habitus intellectus naturalis*), ovvero del giudizio razionale dei principi primi innati, che opera nella sfera dell'agire:

Unde omnis notitia quae conscientia dicitur efficaciam habet a primis principiis agibilium quae ad synderesim dicuntur pertinere, quae dicitur esse quidam *habitus intellectus naturalis qui est intellectus primorum principiorum in agibilibus*. Unde etiam synderesis dicitur instigare ad bonum vel remurmurare malo in quantum per huiusmodi principia procedimus ad inveniendum et iudicamus inventa. Unde conscientia semper dicit applicationem cuiusdam scientiae universalis rectae secundum rem vel secundum aestimationem ad aliquod particulare agibile.²²

Una precedente definizione della sinderesi era già stata fornita da Goffredo nella q. 12 del suo *Quodlibet V* ("Utrum ratione manente erronea per actus appetitus posset homo fieri virtuosus"). In quel contesto la sinderesi veniva pure descritta come un abito naturale che sprona l'essere umano a compiere il bene e a far nascere il rimorso di fronte al male:

Ergo oportet naturaliter nobis esse indita principia speculabilium, ita etiam principia operabilium oportet esse nobis indita, et haec dicuntur pertinere ad quemdam habitum naturalem quem dicimus synderesim, quae dicitur instigare ad bonum et remurmurare malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum et iudicamus inventa. Et sicut in potestate nostra est applicare principia speculabilium naturaliter innata ad conclusiones ordine convenienti, et ita fit nisi contingat impedimentum ut supra dictum est, et ex hoc ageneratur scientia, *ita etiam est in potestate nostra applicare huiusmodi principia agibilium ad conclusiones ordine convenienti, et ageneratur recta notitia quae est principium rectae operationis*, et ideo cum huiusmodi primorum principiorum maneat notitia semper in unoquoque, in potestate uniuscuiusque est ut fiat bonus, cum virtute habitus primorum principiorum possit se dirigere et regulare nisi negligens existat.²³

La sinderesi va allora intesa, secondo Goffredo, come un principio che concerne l'azione e che è innato nell'uomo, alla maniera dei principi che riguardano la speculazione. Così come è in potere dell'uomo applicare i principi innati speculativi (il vero e il falso) alle conclusioni convenienti, allo stesso modo è in suo potere (*in potestate sua*) applicare i principi primi

²² Ibid., p. 84.

²³ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet V*, q. 12, ed. Hoffmans, p. 55-56.

innati che riguardano le operazioni pratiche (il bene e il male) alle giuste conclusioni.²⁴ Queste affermazioni evidentemente finiscono per far emergere, nella dottrina di Goffredo, una visione ottimistica e positiva della natura umana, che si rinviene in molti altri pensatori medievali: ovvero quella di ritenere sempre possibile per l'uomo, su un piano morale, agire *naturaliter* bene; nonostante le colpe più gravi che può commettere e la sua inclinazione al male, l'essere umano conserva cioè sempre per natura la possibilità di poter tornare sulla strada retta.

Come tiene a ripetere Goffredo nel resto della q. 2 del *Quodlibet* XII, rispetto all'abito naturale della sinderesi, la coscienza è invece *per se et essentialiter* una *scientia particularis*, frutto del sillogismo pratico, in cui operano concordemente facoltà razionale e facoltà volitiva. Non a caso il termine *cum-scientia*, indica che si tratta di un'inclinazione che, pur riguardando la ragione, include comunque un atto precedente della volontà, e che quindi spinge a un successivo atto di volontà:

Et secundum hoc conscientia per se et essentialiter dicit scientiam talis particularis conclusionis supponentis actum voluntatis praecedentem quo voluntas vult finem et inclinantis voluntatem ad alium actum subsequentem quo voluntas vult id quod est ad finem, ut pro tanto dicatur conscientia cum alio scientia, id est notitia non simplicis intelligentiae obiectum solum includens in ratione cogniti, *sed notitia ultra haec includens actum voluntatis praecedentem et etiam inclinans in subsequentem.*²⁵

Nello spiegare il funzionamento del meccanismo psicologico della scelta morale, Goffredo sembra prendere di mira particolarmente la concezione della sinderesi e della coscienza, sostenuta dal suo maestro (e poi collega e rivale), Enrico di Gand.²⁶

Va qui brevemente ricordato che Enrico, nella q. 18 del suo *Quodlibet* I (“Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala”),²⁷ discusso nel

²⁴ Queste stesse affermazioni di Goffredo sono presenti anche in Tommaso d'Aquino (cfr. ad esempio *Summa theologiae* I, q. 79, art. 12-13).

²⁵ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XII, q. 2, ed. Hoffmans, p. 84.

²⁶ Sull'impiego di questo concetto in Enrico di Gand cfr. invece spec. R. Macken, “Sinderesi e coscienza nella filosofia di Enrico di Gand”, in B. d'Amore-A. Ales Bello (a cura di), *Metafisica e scienze dell'uomo*. Atti del VII Congresso Internazionale del Centro di Studi e Relazioni Culturali (Bergamo, 4-9 settembre 1980), Roma, Borla, 1982, II, p. 381-387; Id., “Synderesis and Conscience in the Philosophy of Henry of Ghent”, *Franziskanische Studien*, 70, 1988, p. 185-195.

²⁷ A parte questa q. 18 del *Quodlibet* I, nell'opera di Enrico si ritrovano altri brevi accenni ai due concetti di sinderesi e coscienza, come ad esempio nella q. 11 del *Quodlibet* XIII (“Utrum ad eliciendum actum volitionis sufficiat sola obiecti ostensio, an cum hoc requiratur aliqua influentia vel affectio”).

1276, definisce la sinderesi (che il pensatore fiammingo fa derivare da *cum electio*, dal greco *syn*, ‘con’, ed *heresis*, ‘scelta’) come un motore universale, una *electio naturalis* che si trova nella volontà e che spinge quest’ultima ad operare *sempre* secondo la legge naturale. Rispetto alla sinderesi, la coscienza è invece interpretata da Enrico come un abito acquisito e un motore particolare che spinge l’individuo, nelle scelte morali contingenti, ad operare in accordo al dettato della ragione retta: da qui il suo nome, appunto *cum-scientia*. Ancora più radicale di Bonaventura e della generale posizione francescana, Enrico oltre alla sinderesi, colloca pure la coscienza nella sfera affettiva e specificatamente nella volontà.²⁸ Con questa posizione il maestro di Gand spiega che nella dinamica psicologica si può arrivare a contraddire i giudizi della ragione (anche se errante), senza però giungere a contraddire pure la coscienza, perché appunto ragione pratica e coscienza non si identificano, pur concordando tra loro (“Hic est in principio sciendum, quod non sunt idem in operandis ratio recta et conscientia”²⁹). La *ratio recta* e la coscienza infatti, come Enrico chiarifica, pur riguardando entrambe il particolare, appartengono di fatto a due piani differenti: la prima ha a che fare con la parte cognitiva dell’anima, la seconda invece con quella affettiva. Nello specifico, va quindi detto che nella suddivisione enrichiana dell’anima tra una parte *cognitiva* e una *affettiva*, nel primo caso l’anima, per ciò che concerne l’universale, si caratterizza per la conoscenza della legge naturale; per il contingente, invece, per la *ratio recta*. Nel secondo caso (la parte affettiva), nella riproposizione tra universale e particolare, l’anima risulta piuttosto configurarsi, rispettivamente, grazie alla sinderesi, *universalis motor* che stimola ad operare sempre concordemente al dettato della legge di natura, e grazie alla coscienza, *motor particularis*, che porta a scegliere all’unanimità secondo il dettato della ragione retta (senza tuttavia essere l’atto di questa ragione). Con queste distinzioni Enrico riesce bene ad attribuire alla volontà la possibilità di opporsi liberamente alle conclusioni della ragione, ma non a quelle della coscienza; quest’ultima, pur *concordans* con l’intelletto, non giunge mai a coincidere con quello. L’esperienza quotidiana insegna infatti che l’uomo, pur sapendo cosa debba fare in virtù della retta ragione, non ha tuttavia la

²⁸ Cfr. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* I, q. 18, ed. R. Macken (Henr. de Gand. *Opera Omnia*, V), Leuven-Leiden, Leuven University Press-Brill, 1979, p. 152, ll. 26-28: “Unde e contra ratio erronea non est idem cum erronea conscientia, et hoc ideo quia conscientia ad partem animae cognitivam non pertinet, sed ad affectivam” (nell’edizione *effectivam*).

²⁹ Ibid., p. 151, ll. 16-17.

coscienza di farlo, agendo o precipitosamente senza ascoltare i dettami di quella, o seguendo la coscienza troppo passivamente, o addirittura scegliendo deliberatamente di agire contro di essa. Così accade che chi opera contro la ragione non ha il rimorso della coscienza (tutt'al più ne ha poco), ma conserva viceversa quello della sinderesi,³⁰ che rimane sempre radicata nell'uomo, anche nei peccati peggiori, in modo tale da permettere alla grazia divina di poter continuare ad operare.³¹ Per questo, specifica Enrico nella q. 18 del suo primo *Quodlibet*, non è la stessa cosa dire che se la volontà è contro la ragione errante lo è anche contro la coscienza errante (“Non est igitur idem quantum ad propositam quaestionem, voluntatem discordare a ratione erronea et a conscientia erronea”³²), perché “Unde e contra ratio erronea non est idem cum erronea conscientia”.³³ A partire da questi presupposti, Enrico ricava la conclusione che la volontà peccherà maggiormente agendo contro la coscienza, che non contro la ragione, in quanto finirà così per commettere un doppio errore.³⁴ In altri termini, nella interpretazione enrichiana della dinamica morale, la *voluntas*, opponendosi alla ragione errante, ne contrasta i giudizi, ma non contrasta le leggi morali universali della sinderesi; contraddicendo invece la coscienza, la volontà si contrappone alla ragione (a cui la coscienza si riferisce, senza tuttavia

³⁰ Ibid., p. 153, ll. 50-54: “Unde omnes tales agunt contra scientiam sine omni conscientia remordente aut modica, solum habentes remorsum synderesis, quae omnino exstingui non potest”.

³¹ Cfr. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* XIII, q. 11, ed. J. Decorte (Henr. de Gand. *Opera Omnia*, XVIII), Leuven, Leuven University Press, 1985, p. 124, ll. 35-36: “Sed ista habitus multum reprimitur per habitus vitiosos, manet tamen in re naturaliter remurmurans malo, etiam in damnatis, et pertinet ad synderesim”.

³² Cfr. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* I, q. 18, ed. Macken, p. 153, ll. 54-55.

³³ Ibid., p. 152, ll. 26-27.

³⁴ Ibid., p. 153, ll. 63-67: “Agens enim contra conscientiam contemnit iudicium rationis et voluntatis inclinationem simul. Agens autem contra erroneam rationem tantum, non contemnit nisi iudicium rationis tantum, non inclinationem voluntatis, nisi quoad synderesim”. Come fa notare G. Alliney (*Il nodo del giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, Bari, Edizioni di Pagina, 2009, p. 355-356, nota 3) il testo enrichiano non è chiaro a proposito di questa conclusione: “Qui Enrico sembra incorrere in una certa incongruenza: infatti, chi agisce contro la ragione erronea in effetti, nel caso l'abbia sviluppata, agisce anche contro la coscienza erronea, ma non agisce contro la sinderesi, perché questa non può essere erronea (come invece può essere la coscienza) dato che non si forma da un accordo fra volontà e ragione, ma rappresenta la naturale pulsione (quasi scelta, dice Enrico) conforme alla legge di natura. Dunque la sinderesi è sempre buona, e allora chi agisce contro la ragione erronea può, se con questo compie un'azione migliore, opporsi alla coscienza erronea e allo stesso tempo seguire la sinderesi”. Il problema secondo Alliney risiede proprio nella congiunzione *nisi*, presente nel testo enrichiano dell'edizione critica e che due codici della questione invece non riportano.

identificarsi) e alla stessa sinderesi (a cui la coscienza corrisponde come il particolare rispetto alla sfera dell'universale della parte *affectiva* dell'anima), divenendo così malvagia. Il tentativo di Enrico è quello di prendere le distanze dalle posizioni di tutti quei maestri che, come Tommaso d'Aquino o Alberto Magno, avevano piuttosto posto coscienza e sinderesi nel solo ambito dell'intelletto; in tal modo essi erano arrivati alla conclusione che agire contro la ragione significa automaticamente agire contro coscienza e contro i precetti divini e naturali, che proprio nella ragione venivano collocati.³⁵ Nel testo uno degli obiettivi di fondo di Enrico è invece quello di mostrare che nel momento in cui si sbaglia moralmente, la causa principale è da imputare sempre e comunque alla volontà: l'errore deriva sì da un oggetto valutato male dalla ragione (che quindi è errante), caratterizzata da una forma di ignoranza; questa ignoranza, a sua volta, ha tuttavia la sua causa principale nell'azione della volontà. Sempre nella sua q. 18 del *Quodlibet* I, proprio nel contesto della trattazione della coscienza e della sinderesi, il maestro di Gand, nello spiegare l'origine di una ragione errante, presenta infatti una breve discussione sull'ignoranza. Questa viene definita come la costante causa dell'errore della ragione e distinta in 'involontaria' e 'volontaria': la prima (*ignorantia facti*) si verifica quando, come accade nei fanciulli, di fatto non si conoscono le cose e le circostanze; in questo caso non vi è alcuna colpa morale se la volontà segue la ragione errante perché l'errore è scusabile (Enrico precisa che la volontà va considerata come cattiva *simpliciter*, pur se buona *secundum quid*). L'ignoranza volontaria può invece essere sia una *ignorantia affectata* e sia una ignoranza frutto di negligenza (dovuta ad esempio ad un mancato studio). In entrambi questi due ultimi casi, l'errore della ragione non giustifica più quello della volontà che la segue, perché qui, in un certo senso, ci troviamo direttamente o indirettamente di fronte ad un errore che ha un inizio volontario:³⁶ in questo ultimo caso sarebbe preferibile che la volontà discordasse dalla ragione errante. Abbiamo qui certamente a che fare con le posizioni già espresse da Enrico nella q. 17 di questo stesso *Quodlibet* I sull'*incontinentia*: l'errore dell'intelletto e la sua ignoranza dipendono dalla volontà (Enrico qui usa proprio l'espressione *ignorantia voluntaria*). Si tratta di una prima forma di volontà, che pecca venialmente.

³⁵ Cfr. Thomas de Aquino, *In II Sent.*, d. 39, q. 3, a. 3.

³⁶ Cfr. Henricus de Gandavo, *Quodlibet* I, q. 18, ed. Macken, p. 154, ll. 88-90: "...tunc error rationis non excusat voluntatem operantem secundum rationem, quia quodammodo est voluntarius. Ubi enim initium est voluntarium, et omnia sequentia".

Il peccato mortale si verificherà invece solo quando la volontà deliberativa concorderà con i giudizi sbagliati dell'intelletto, visto che questi ultimi sono provocati da una ignoranza consapevole. Detto altrimenti, secondo Enrico, l'errore dell'intelletto e la sua ignoranza dipendono fondamentalmente dalla volontà. Tuttavia, andando contro il giudizio dell'intelletto e sbagliando, l'individuo non perde i due motori dell'azione, che spingeranno la volontà a seguire i principi primi universali e a dotarla della capacità di correggere l'errore della ragione (visto che coscienza e sinderesi ricadono proprio sotto il dominio della volontà) nel caso questo si verificasse. Con queste affermazioni per Enrico di Gand è senza dubbio importante chiarire che il merito o il demerito dell'azione morale risiede nella facoltà volitiva, luogo autentico della libertà: la volontà è capace di ribellarsi al consiglio della ragione e di rettificare il suo giudizio sbagliato, grazie all'attitudine di orientare sempre il proprio agire al bene, sia a livello universale che particolare, rispettivamente, con la sinderesi e la coscienza (di cui si caratterizza).

La lettura che Goffredo propone della sinderesi e della coscienza sembra contraddire da una parte questa 'interpretazione volontaristica' proposta da Enrico di Gand e, dall'altra, quella ad esempio tomista di collocare esclusivamente sinderesi e coscienza nella parte razionale dell'anima, sganciandola dalla volontà. Nel resto del testo, Goffredo infatti spiega meglio in che senso la coscienza include sia un atto della ragione, che della volontà. Anche se la coscienza è la parte finale di un sillogismo pratico, che prende avvio da un fine scelto dalla volontà e che poi spinge a sua volta l'agire della volontà, di fatto ogni cosa che la facoltà volitiva vuole, non può non desiderarla se prima non è stata giudicata buona e conveniente dalla ragione:

Quamvis ergo conscientia isto modo includat actum voluntatis, male tamen dicitur a quibusdam quod essentialiter sit actus voluntatis arguentibus hoc eo quod aliqui habentes magnam scientiam de agibilibus, conscientiam modicam habent de eisdem, quia per talem scientiam modicam inclinationem habent ad bene agendum; e contra habentes modicam scientiam de agibilibus magnam conscientiam videntur habere de illis, quia ad bene agendum efficaciter inclinantur; haec autem non sic se haberent, ut dicunt, si conscientia esset actus intellectus. Praeterea actus conscientiae dicuntur ligare, remordere, stimulare, et sic de aliis, quae videntur ad actus voluntatis pertinere. *Sed dicendum quod istae rationes non valent*; quia duplex habetur notitia de agibilibus, scilicet in universali et secundum regulas universales, alia in particulari et secundum regulas particulares. Conscientia vero proprie non pertinet ad notitiam primo modo dictam, sed secundo modo quae includit voluntatem finis, prout Philosophus dicit, sexto *Ethicorum*, quod bonum intellectus practici est veritas

*confesse se habens appetitui recto; et de ista verum est quod qui plus habet de scientia plus habet de conscientia; ista enim, ut dictum est, includit actum voluntatis finis et inclinatur ad actum voluntatis eius quod est ad finem; et sic habens talem scientiam habet inclinationem ad agendum; talis etiam scientia pro eo quod includit voluntatem finis ex hoc habet efficere actus praedictos, videlicet ligare; et cetera. Cum ergo secundum praedicta conscientia includat assensum intellectus iudicantis aliquod particulare agibile esse agendum, voluntas non poterit, ut videtur, contrarium eligere et agere nisi habeat contrarium iudicium de eodem, cum voluntas nihil velit nisi secundum quod est a ratione iudicatum.*³⁷

Come spiega Goffredo, evidentemente contro la lettura della coscienza ‘a favore della volontà’ di Enrico di Gand, nel momento in cui si parla di coscienza, ci stiamo occupando dell’ambito del particolare, ovvero proprio di quella sfera di azione dove il giudizio razionale non può in alcun modo essere omesso, né tanto meno essere tenuto in second’ordine, visto che la volontà è vincolata al giudizio estimativo della ragione. Poiché dunque è soprattutto nel dominio del contingente che la ragione deve vagliare e giudicare, è sbagliato e non valido (“*istae rationes non valent*”) sostenere che la coscienza abbia a che fare con la sola sfera affettiva. Al contrario, per Goffredo, proprio in virtù del nesso tra ambito del particolare e razionalità, e tra sfera affettiva e sfera razionale (nel momento in cui la prima dipende dalla seconda), si ricava l’assunto per cui chi possiede più conoscenza, possiede automaticamente più coscienza morale (“*qui plus habet de scientia plus habet de conscientia*”) e viceversa.³⁸

Diversamente da Enrico allora, per Goffredo, nel momento in cui la volontà si oppone alla ragione, sia retta sia erronea, finisce così con l’agire anche contro la coscienza, visto che sia la coscienza, che opera nel contingente, che la scelta della volontà medesima, necessitano del giudizio razionale. È falso quindi sostenere, secondo Goffredo, che si possa sbagliare razionalmente per ignoranza, senza tuttavia contraddire la coscienza retta o erronea (che continua a permanere come disposizione nell’essere umano) con la possibilità di poter ancora agire moralmente bene. Se si opera contro la ragione, si opera automaticamente anche contro la coscienza e la legge divina e naturale, senza più alcuna possibilità di poter eseguire un’azione buona. Nel momento in cui non ascolta una coscienza che è erronea, l’individuo crede infatti per ignoranza che stia agendo contro una coscienza retta; in questo senso il suo peccato permane, visto che il suo agire è mosso

³⁷ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XII, q. 2, ed. Hoffmans, p. 84-85.

³⁸ Cfr. Lottin, *Psychologie et morale*, p. 269.

dall'intenzione di trasgredire ciò che avverte essere giusto (pur di fatto sbagliando):

Praeterea si sic agens peccaret, cum non peccaret secundum quod agens secundum conscientiam quam habet in actu, immo potius recte secundum hoc ageret, simul in eodem actu aliquis peccaret et recte ageret. Sed ista positio non potest stare nisi sane exponatur; quoniam, secundum quod illa videtur praetendere, nullus posset agere contra conscientiam proprie loquendo, sed magis ageret ex ignorantia actuali eius quod dictat conscientia remanens in habitu; *quod tamen est falsum*. Qui enim agit secundum conscientiam erroneam, ille potest dici agere ex ignorantia, quia iudicat esse bonum simpliciter et agendum illud quod agit. Sed qui agit contra conscientiam sive rectam sive erroneam non iudicat illud quod agit esse bonum simpliciter et legi divinae consonum; immo potius contrarium. Item nullus sic agere peccare simpliciter diceretur; quod est contra communem doctrinam sacrorum doctorum dicentium quod qui agit contra conscientiam aedificat ad gehennam.³⁹

Detto altrimenti, nella dottrina enrichiana, la volontà, in quanto luogo della sinderesi e della coscienza può, non solo liberamente contraddire il giudizio della ragione (sia retta che erronea⁴⁰), conservando in essa immutati i principi primi universali, ma anche, proprio in base a questi principi, correggere la ragione e compiere una scelta eticamente giusta. Per Goffredo, viceversa, la volontà, opponendosi alla ragione, finisce di conseguenza anche con il contraddire la coscienza, che alla ragione è specialmente connessa. La coscienza, pur infatti costituendo il frutto della dinamica psicologica tra facoltà volitiva e razionale, riguarda innanzitutto la sfera intellettuale: essa ha a che vedere con il contingente, ovvero con quell'ambito dove viene massimamente richiesto l'impiego valutativo

³⁹ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XII, q. 2, ed. Hoffmans, p. 85.

⁴⁰ In realtà va ricordato che anche per Enrico la volontà che si discosta dalla ragione errante pecca: poiché infatti la scelta della volontà dipende dall'oggetto, nel modo in cui viene presentato dalla ragione, nel momento in cui decide di andare contro la ragione, essa nasconde l'intenzione di deviare da un consiglio che in apparenza le risulta buono, anche se nei fatti è cattivo (cfr. ad esempio Henricus de Gandavo, *Quodlibet* I, q. 18, ed. Macken, p. 154, ll. 90-3). Tuttavia, Enrico qui sta parlando di una prima forma di volontà, che nel momento in cui non segue la ragione, pur se errante, ricade in una forma di peccato veniale; per non incorrere nel peccato mortale invece, la volontà deliberativa (ovvero la seconda forma di volontà) dovrebbe disgiungersi dalla valutazione razionale. Enrico sta qui accennando per la prima volta a due 'tipi' di volontà distinti *secundum intentionem* all'interno della volontà stessa: si tratta dei concetti di *voluntas ut natura* (ovvero della volontà portata naturalmente a seguire il bene) e *voluntas ut libera* (la volontà in grado anche di peccare, contravvenendo ai giudizi della ragione), che verranno definitivamente elaborati a partire dalla q. 22 del *Quodlibet* IV in poi. Cfr. a proposito Alliney, *Il nodo del giunco*, p. 57; M. Leone, *Filosofia e teologia della vita attiva. La sfera dell'agire pratico in Enrico di Gand*, Bari, Edizioni di Pagina, 2014, spec. p. 54-105.

razionale; la stessa volontà inoltre non è in grado di volere o desiderare niente che non sia stato stimato dalla ragione.

La questione 2 del *Quodlibet* XII di Goffredo di Fontaines, oltre a inserirsi nella controversia a proposito della collocazione della sinderesi e della coscienza nella sfera della volontà oppure in quella della ragione, si innesta altresì in altri due dibattiti (tra loro connessi), ampiamente discussi tra i maestri dell'epoca in campo morale, relativi alla coscienza: quello sul valore obbligatorio e normativo della coscienza e quindi quello relativo alla coscienza errante. Per quanto riguarda il primo problema, si deve ricordare che molti dei maestri medievali, come Goffredo, si pongono il quesito se anche la coscienza abbia, proprio come accade con la sinderesi, un valore obbligatorio (infatti gli autori dell'epoca impiegano la forma verbale latina *ligare*, ovvero 'legare'): dato che essa viene considerata come lo specchio della legge divina e naturale nelle azioni particolari,⁴¹ contraddirla significherebbe nei fatti peccare mortalmente. Tuttavia, nel modo in cui è già emerso, se la sinderesi come disposizione naturale è sempre buona, la coscienza invece, in quanto abito acquisito e poiché debilitata dal peccato, è facilmente soggetta allo sbaglio. Il ruolo della coscienza nella scelta morale è allora quello di obbligare, oppure solo quello di consigliare? Molti dei contemporanei di Goffredo, da Bonaventura, a Tommaso d'Aquino, a Enrico di Gand, si chiedono poi come possa sorgere una coscienza errante e in che modo questa, nell'ambito del particolare, possa arrivare ad obliare e rinnegare la presenza della sinderesi, a livello universale. Un'altra domanda ricorrente è la seguente: se è vero che si pecca mortalmente quando si contraddice la coscienza (nel momento in cui si stabilisce che la coscienza comporta infatti un'obbligatorietà nella scelta), cosa succede quando si ha a che fare con una coscienza sbagliata e inefficace, che risulta in conflitto con il diritto naturale e divino?

Secondo Goffredo, si devono distinguere tre modi, in base a cui ci si può chiedere se si possa agire contro coscienza:⁴² il primo è quando la coscienza permane nell'individuo solo come abito; il secondo modo è quando la coscienza si attualizza nel sillogismo pratico che riguarda la scelta contingente, ma in modo imperfetto e incompleto; e il terzo è quando la coscienza si attualizza in modo completo e perfetto. In altri termini, può

⁴¹ Cfr. Lottin, *Psychologie et morale*, p. 374ss. Cfr. ad esempio Thomas de Aquino, *De veritate*, q. 17, art. 2.

⁴² Tommaso d'Aquino del *De veritate* (q. 17, art. 1) discute sul fatto che la coscienza possa essere considerata in tre modi: come atto, potenza o come abito.

esistere una coscienza che come abito ci spinge o meno a compiere una scelta, e quindi una coscienza che agisce nell'atto dell'azione compiuta, o in modo imperfetto oppure in uno perfetto. L'opinione del maestro di Liegi è che è possibile agire contro coscienza quando questa costituisce soltanto una disposizione, un abito (ovvero la coscienza del primo tipo); non sarà invece possibile agire contro una coscienza che si attualizza in modo completo e perfetto (terzo modo).⁴³ Soprattutto quindi in questo ultimo caso, infatti, ovvero quello di una coscienza che si attualizza in modo perfetto, sembra che la coscienza *ligat*; l'individuo, in altri termini, non ha possibilità di contraddirla senza peccare:

Et ideo videtur in proposito distinguendum quod, cum quaeritur utrum aliquis possit agere contra conscientiam, sic videlicet quod conscientia manente agat contra illud quod dicat illa conscientia, conscientiam manere potest intelligi uno modo sic quod illa remaneat in habitu solum; alio modo sic quod remaneat in actu aliquo incompleto et imperfecto; tertio modo sic quod illa remaneat in actu omnino perfecto et completo. Quod autem aliquis contra conscientiam agat manentem primo modo, hoc est possibile; et sic concedit praedicta positio quod contingit aliquem agere contra conscientiam. Sed quod aliquis agat contra conscientiam tertio vero modo, hoc est impossibile.⁴⁴

Goffredo chiarisce che nel meccanismo morale può verificarsi la circostanza che contro una coscienza che agisce, si possieda un'altra coscienza in atto, che in qualche modo prescrive cosa c'è da fare o non fare. Questo succede perché nell'essere umano possono sussistere allo stesso tempo due notizie, ovvero due coscienze (*notitiae*) contrarie su uno stesso aspetto dell'agire. Ciò si spiega proprio con il fatto che la coscienza dipende pure dalla volontà (intesa come termine iniziale e quindi come finale del sillogismo pratico): questa facoltà può caratterizzarsi di diverse e contrapposte affezioni, che possono fare vedere una medesima cosa sotto aspetti differenti, come conveniente oppure sconveniente.⁴⁵ Può così accadere che,

⁴³ Stranamente nel testo non compare alcun riferimento alla coscienza intesa nel secondo modo.

⁴⁴ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XII, q. 2, ed. Hoffmans, p. 85-86.

⁴⁵ Cfr. Ibid., p. 86: "Et secundum hunc intellectum verum est, prout etiam dicta positio dicit, quod nullus potest agere contra conscientiam nec peccare. Secundum hunc enim intellectum solum valent quae circa haec in dicta positione dicuntur. Sed non sic communiter dubitatur circa articulum praesentem, sed supponitur quod *contra conscientiam agens habeat aliam conscientiam in actu aliquo modo dictantem de aliquo quod sit vel quod non sit agendum: et simul cum hoc habeat notitiam aliquo modo contrariam de eodem quod sit vel non sit agendum. Et ideo declarandum est quomodo duae tales notitiae possunt simul stare. Et ad huiusmodi evidentiam est intelligendum quod homo sic potest*

in una determinata condizione, qualcuno sia disposto all'onestà e a seguire le leggi divine; e invece in un'altra può accadere l'opposto. L'incontinente appunto, pur possedendo la *notitia* che l'atto di fornicare sia ingiusto e contro la legge divina, può ad esempio in un particolare momento, a causa dell'insorgere di una forte passione, giudicare e possedere la *notitia* che l'atto di fornicare è conveniente, perché piacevole. Nel caso dell'*incontinentia* infatti, come afferma anche Aristotele nel III Libro del *De anima*, l'intelletto mostra all'individuo il giudizio sul risultato futuro dell'azione, ma questo rimane nella situazione presente, cedendo al peccato.⁴⁶ Goffredo fa a tal proposito l'esempio del malato: nonostante la ragione gli mostri le conseguenze negative che possono ricadere sulla sua salute nel caso in cui bevesse del vino, egli decide comunque di berlo, visto che nel momento presente il vino gli procura piacere. È ovvio che in una situazione di questo tipo è possibile che nell'individuo vi siano simultaneamente due *notitiae* contrarie:

Haec autem videtur intentio Philosophi, tertio *De anima*, dicentis quod contrarii fiunt appetitus in hoc cum ratio et concupiscentia contrariantur; quia intellectus aliquando ab aliquo concupiscibili retrahere iubet propter alicuius futuri considerationem; sicut cum febricitanti ex iudicio rationis videtur abstinendum a vino ne febris inualescat in futuro; sed concupiscentia nititur ad accipiendum propter ipsum iam, id est propter id quod est in praesenti. Videtur enim quod in praesenti est delectabile et bonum ex eo quod non sic attenditur ad futurum absens quod non sic movet ad retrahendum, sicut attenditur ad delectabile praesens quod vehementius movet ad agendum existente passione.⁴⁷

Nel meccanismo psicologico, a partire dalle due considerazioni contrarie (*contrarias aestimationes*) che possono trovarsi simultaneamente nella volontà (considerata come termine iniziale), la ragione pratica riconosce quindi due fini, da cui si desumono due premesse maggiori, e si formano due sillogismi caratterizzati da due diverse conclusioni. Quando l'intelletto in un momento apprende una di queste conclusioni come maggiormente conveniente e maggiormente buona, spinge e causa a sua volta la volontà

esse dispositus secundum diversas affectiones voluntatis vel appetitus quod aliquid unum potest sibi videri conveniens secundum condicionem unius affectionis et disconveniens secundum condicionem alterius affectionis⁷.

⁴⁶ Detto altrimenti, sembra quindi che nel sillogismo pratico ancora una volta a rivestire un ruolo importante rimane per Goffredo la ragione: benché si possa essere travolti dalle passioni e dai giudizi contrari che possono sovrastare la volontà, l'intelletto, in base alle esperienze passate vissute dall'individuo, può far avvertire che quello che al momento presente risulta dilettevole e buono, nel futuro non lo sarà.

⁴⁷ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XII, q. 2, ed. Hoffmans, p. 86-87.

(intesa come termine finale) a scegliere, concludendo definitivamente il sillogismo pratico. La volontà a quel punto non può volere qualcosa di contrario a ciò che è stato proposto dall'intelletto e opera di conseguenza la sua scelta.⁴⁸ Goffredo, nel resto della questione, passa a spiegare come possa tuttavia accadere che, in un determinato momento, l'intelletto individui come conveniente un fine spingendo a questo la volontà (considerata come termine del sillogismo), e in un altro, invece, ne individui uno differente, che sembra essere addirittura opposto al primo.⁴⁹

Goffredo precisa che nella ragione⁵⁰ possono sussistere insieme due *notitiae*: si tratta in realtà di due atti che solo apparentemente sono contrari, ma che nei fatti costituiscono una stessa *notitia* considerata però in rapporto all'universale e quindi al particolare. Goffredo fa due esempi, il mentire in comparazione al bene della verità, e il dovere di preservare la propria vita. Di fatto, a ben vedere, queste *notitiae* presenti nell'atto dell'intelletto non sono né plurime e né tantomeno contraddittorie. Come afferma anche Aristotele nel VII Libro dell'*Etica Nicomachea*, vi possono essere più modi di conoscere (*scire*) e ciò può accadere perché una cognizione concerne un livello universale e l'altra invece un livello

⁴⁸ Ibid., p. 87: "Unde in omnibus talibus processibus intellectus practici apprehendetur quasi duo fines a quibus sumuntur duo principia sive duae maiores propositiones et formantur duo syllogismi duas conclusiones concludentes. Sed quia alterum finium talium magis vult voluntas, quia intellectus in hora illud apprehendit sub ratione magis convenientis et magis boni, ideo conclusionem quae ex tali fine deducitur voluntas eligit et acceptat et movet ad agendum illud quod sic conclusum est. Ex quo etiam patet quod, cum electio inter aliqua duo requirat quod ambo simul apprehendantur, oportet praedicta iudicia intellectus aliquo modo contraria simul esse ad hoc quod voluntas alterum illorum praeeligat".

⁴⁹ Ibid., p. 88: "Nec tamen propter hoc potest dici quod huiusmodi quod voluntas sic eligit conclusum per syllogismus pratum nec potest non eligere tali syllogismo manente in intellectu, sit causa ipsa voluntas finis et non intellectus, quia nec ipsa voluntas potest esse in actu volendi finem nisi apprehendatur prius ab intellectu ipse finis sub ratione convenientis; et sicut non potest non eligere conclusum deductum ex huiusmodi fine stante tali apprehensione, scilicet quod ex aestimatione sumpta a voluntate finis deducitur, ita etiam stante tali apprehensione de fine, quia scilicet sub ratione convenientis simpliciter apprehenditur, non potest voluntas illum non velle nisi apprehendatur alius finis sub ratione magis convenientis qui finem illum excludat, prout patet per Anselmum ubi supra, ita quod *semper actus intellectus per se e directe habet causalitatem super actum voluntatis, et non e converso. Sed unde hoc veniat quod intellectus nunc talem finem sic sub ratione convenientis apprehendit et voluntas ex consequenti appetit, et in alia hora alium finem sub ratione magis convenientis apprehendit; et quomodo haec potestati nostrae subiacent specialem requirit inquisitionem*".

⁵⁰ Anche in questo punto il testo dell'edizione di Hoffmans appare poco chiaro e ambiguo.

particolare. Goffredo prende il caso della menzogna e della verità. Pur se a livello universale l'atto della ragione considera (*aestimat*) che si deve evitare la menzogna e scegliere sempre la verità, in una circostanza contingente, come ad esempio quella di aver salva la vita corporale, l'atto della ragione (la coscienza) può arrivare a considerare preferibile mentire per conservare la vita, piuttosto che dire la verità:

Hoc idem etiam, scilicet quod tales notitiae non sunt simpliciter plures nec contrariae, patet ex hoc quod una dicitur cognitio alicuius in universali, alia vero dicitur cognitio illius in particulari [...] verbi gratia, in proposito consideratio mendacii comparati ad hoc quod est exclusivum veritatis solum et sic ipsum esse fugiendum; vel ad hoc quod est conservativum vitae solum et sic ipsum esse faciendum, dicatur consideratio mendacii universalis vel in universali; consideratio vero eiusdem comparati ad utrumque simul dicatur consideratio eius in particulari. Si ergo aliquis sit sic dispositus quod magis vult conservare vitam quam veritatem, licet utrumque secundum se et absolute velit considerando et iudicando quod non est mentiendum, quia malum est in quantum consideratur solum ut est exclusivum veritatis, sic habetur de mendacio non faciendo cognitio in universali. Considerando vero quod, quantumcumque sit malum, quia veritatis exclusivum, quia tamen simul cum hoc consideratur etiam quod est vitae conservativum quod aestimatur melius in sic disposito, et ideo isto malo et exclusione illius boni non obstante propter hoc bonum vitae iudicatur faciendum, sic habetur de mendacio faciendo cognitio in particulari simul cum iudicio de non faciendo in universali. Haec enim iudicia, ut dictum est, non repugnant.⁵¹

In tal caso, l'atto della ragione, ovvero la coscienza dell'uomo giusto (*vir iustus*), a livello dell'universale, consisterà nel considerare e nell'aver la *notitia* che la bugia è un vizio da evitare. Per salvaguardare la propria vita tuttavia, la ragione dell'uomo giusto potrebbe invece far valere la *notitia* (apparentemente contraria all'altra), di non evitare la bugia, visto che, nel caso contingente, il bene (la salvaguardia della vita) esclude la verità. Con questo esempio è evidente che ci troviamo di fronte a due *notitiae* della ragione (*conscientiae*) che sembrano contraddittorie, ma che in realtà si diversificano perché hanno a che vedere con due ambiti diversi, cioè quello universale (che rimane solo un abito) e quello contingente, che attualizzandosi deve avere di volta in volta a che fare con la situazione contingente ("una est sic in habitu quod nullo modo est in actu, alia vero est in actu"):

Et secundum hoc, distinctio Philosophi in septimo *Ethicorum*, ubi dicit quod aliquis potest dici scire aliquid dupliciter: in universali vel in particulari, item in habitu vel

⁵¹ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XII, q. 2, ed. Hoffmans, p. 89-90.

actu, uno modo potest sic intelligi quod ista membra ad cognitiones diversas in actu referentur; alio vero modo oportet quod ad diversas cognitiones referantur quarum una est sic in habitu quod nullo modo est in actu, alia vero est in actu. Nam cum scire mendacium in actu fugiendum quidem sic quod solum in universali et non in actu sic quod in particulari sit scire in habitu respectu huius quod est scire mendacium fugiendum in actu, sic scilicet quod in particulari secundum hoc idem est scire aliquid in universali et scire illud in habitu, et scire aliquid in particulari et scire illud in actu; et sic intelligitur quod aliquid potest sciri in actu dupliciter vel in actu completo vel in actu incompleto; si autem accipitur scire mendacium fugiendum in habitu sic quod nihil de hoc cogitetur in actu propter vehementiam passionis vel tentationis, sic distinguitur scire in habitu a scire in actu tam universali quam in particulari; et sic non sunt idem scire in universali et scire in habitu, quia scire in habitu sic est nullo modo scire in actu, scire autem in universali est scire in actu quodam incompleto et invalido ad agendum.⁵²

Pertanto, secondo Goffredo, conoscere le regole universali non è la stessa cosa che conoscerle in atto, avere conoscenza di qualcosa nell'abito non è la stessa cosa che avere conoscenza di quella medesima cosa nell'atto. Da questo ragionamento il maestro di Liegi ricava la conclusione che si può agire contro una coscienza sia retta, che erronea, visto che rispetto alla *notitia* della ragione a livello universale (la coscienza come abito), ve ne può essere un'altra in atto, che riguarda appunto la coscienza che opera nel particolare e che spinge a fare l'opposto rispetto alla coscienza come abito, proprio come accade nel caso di mentire per aver salva la vita.⁵³ Tuttavia, agendo contro coscienza, l'individuo finisce sempre con il peccare.

⁵² Ibid., p. 90-91.

⁵³ Va ricordato che Goffredo di Fontaines, insieme a Enrico di Gand è uno tra i primi autori nella storia del pensiero ad abbozzare una originaria teoria di diritti personali e umani degli individui, come quello della salvaguardia della vita materiale e della difesa del proprio corpo (*Quod.* IV, q. 16; *Quod.* VIII, q. 11; *Quod.* XII, qq. 16; 19; 20). Cfr. V. Mäkinen, *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Leuven, Peeters, 2001 (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales, Bibliotheca, 3), p. 120-123; Id., "Rights and Duties in the Scholastic Discussion on Extreme Necessity", in V. Mäkinen-P. Korkman (eds.), *Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse*, Dordrecht, Springer, 2006, p. 37-62; S. G. Swanson, "The Medieval Foundations of John Locke's Theory of Natural Right: Rights of Subsistence and the Principle of Extreme Necessity", *History of Political Thought*, 18, 1997, p. 404-414; B. Tierney, "Natural Rights in the Thirteenth Century. A Quaestio of Henry of Ghent", *Speculum*, 67, 1992, p. 58-68; Id., *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Atlanta, Scholars Press, 1997, spec. p. 78-89; Id., "Tuck on Rights: Some Medieval Problems", *History of Political Thought*, 4, 1983, p. 429-441; R. Tuck, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Rispondendo all'interrogativo della questione, Goffredo chiarisce infatti che la coscienza ha sicuramente un valore vincolante e che si pecca sempre agendo contro di essa, sia che si configuri come erronea, che retta: senza ricadere in giochi di parole, la coscienza in atto, poiché si attualizza nella situazione contingente, può riconoscere attraverso la ragione pratica di seguire qualcosa che a livello universale (la coscienza come abito) non andrebbe fatto (ad esempio il mentire per avere salva la vita). Tuttavia, secondo Goffredo, si peccherà maggiormente andando contro una coscienza erronea, che non agendo secondo quella, poiché nel primo caso si terrà in scarsa considerazione l'attualizzazione nell'ambito del particolare, di chi, ad esempio, nella situazione concreta di perdere la propria vita materiale, decide, secondo una coscienza erronea, di omettere di seguire la verità e di andare contro il precetto universale di non mentire. In tal senso, se si decidesse di andare contro la coscienza erronea che incita a mentire, si finirebbe per non tenere in considerazione la condizione particolare del pericolo di perdere la vita che, invece, il non dire la verità aiuterebbe a conservare.

Con questo ragionamento Goffredo riesce apertamente pure a prendere le distanze dai sostenitori del ruolo egemone della volontà nella vita morale (ad esempio Enrico di Gand), ricavando la conclusione che la facoltà volitiva, per quanto concerne il suo atto, non è né buona e né malvagia; tutto quello per cui la volontà opta è basato sul giudizio valutativo della ragione. È vero che, nel modo in cui è emerso, il sillogismo morale ha il suo inizio e il suo fine nella volontà, tuttavia la bontà e la malvagità dell'azione della volontà, non si riferiscono al bene o al male come sono nella realtà (*secundum rem*), ma come questi sono appresi e considerati dalla ragione pratica (*per accidens*) rispetto all'ambito del contingente:

Patet ergo quod aliquis potest agere contra conscientiam et sic agens peccat sive sit recta conscientia sive erronea. Immo agens contra conscientiam erroneam gravius peccat quam agens secundum eam, quia in actu magis contemnit. Ex quo enim voluntas in actu suo non est bona vel mala praecise, quia illud in quod fertur secundum suam naturam est tale, sed in quantum sub tali ratione apprehenditur, quia obiectum voluntatis est aliquid secundum quod apprehensum quantum ad bonitatem vel malitiam voluntatis in actu suo, non refert utrum illud in quod fertur sit bonum vel malum secundum rem, sed secundum quod apprehensum. Quia ergo illud quod est bonum simpliciter potest apprehendi sub ratione mali et sic habet rationem mali licet per accidens, scilicet propter apprehensionem rationis, voluntas autem fertur in illud secundum quod est apprehensum et sic sub ratione mali: ideo voluntas illa est mala simpliciter, quia vult malum, non quidem illud quod est malum

per se, sed illud quod est malum per accidens, scilicet propter apprehensionem rationis.⁵⁴

Questo ovviamente significa che per Goffredo la coscienza, pur riguardando la volontà, non si identifica con la volontà, né va a collocarsi esclusivamente in essa. Pertanto, secondo Goffredo: 1) l'errore della volontà dipende da quello della ragione, e non il contrario; quando la volontà opta per il male, avremo a che fare con un male *per accidens* e non con un male *per se*, visto che la volontà sta seguendo il giudizio sbagliato della ragione;⁵⁵ 2) per questo suo dipendere nella scelta morale dalla ragione, la volontà non può assolutamente essere considerata il luogo esclusivo della coscienza, ovvero dei principi primi universali nell'ambito del particolare.

Se allora la coscienza corre il rischio di sbagliare, sia perché può dipendere da un giudizio razionale sbagliato e sia perché ha sempre a che vedere con l'ambito particolare dove opera maggiormente l'influsso della passione, bisogna chiedersi cosa possa saldamente assicurare l'esecuzione di una condotta moralmente buona. Questo qualcosa è rappresentato, secondo Goffredo, proprio dalla *sinderesi* che, costituendo l'abito dell'intelletto naturale a livello dell'universale, non viene mai meno. A tal proposito, nella q. 5 del *Quodlibet* XIV, Goffredo, discutendo delle virtù dell'amicizia e della carità, ad un certo punto si interroga se i peccati veniali possano in qualche modo diminuire e ridurre la carità. Egli a riguardo spiega che ad un livello universale, l'individuo si caratterizza di principi primi che sono naturalmente noti, senza che alcun discorso o investigazione razionali servano a dimostrarli. Nel campo dell'agire questi principi riguardano proprio la *sinderesi*. Anche se può accadere che nella sfera del contingente (dove opera la coscienza, che in questo testo tuttavia non viene menzionata) si possono commettere degli errori a causa dell'insorgere della passione, i principi primi universali rimangono comunque *naturaliter* radicati e immutati nell'uomo, incitandolo ad agire bene e destandogli il rimorso per le azioni malvagie:

⁵⁴ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* XII, q. 2, ed. Hoffmans, p. 91.

⁵⁵ Tutto ciò accade nel comportamento dell'incontinente, che sbaglia a motivo di una volontà che segue una ragione erronea: nel momento in cui la volontà si lascia trasportare dalle passioni, di fatto essa sta seguendo il *bonum per accidens* dettato dalla ragione errante, non il *bonum simpliciter secundum rem*. La distinzione tra una coscienza erronea *per accidens* e una coscienza vera *per se* si ritrova nella q. 17 del *De veritate* di Tommaso d'Aquino.

Ergo oportet *naturaliter* nobis esse indita principia speculabilium, ita etiam principia operabilium oportet esse nobis indita, et haec dicuntur pertinere ad quemdam habitum naturalem quem dicimus synderesim, quae dicitur instigare ad bonum et remurmurare malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum et iudicamus inventa [...] ita etiam est in potestate nostra applicare huiusmodi principia agibilium ad conclusiones ordine convenienti, et ageneratur recta notitia quae est principium rectae operationis, et ideo cum huiusmodi primorum principiorum maneat notitia semper in unoquoque, in potestate uniuscuiusque est ut fiat bonus, cum virtute habitus primorum principiorum possit se dirigere et regulare nisi negligens existat. Quia etiam in potestate uniuscuiusque remanet notitia istorum.⁵⁶

Se allora la coscienza gioca un ruolo fondamentale nella dinamica psicologica della morale, ma non basta a stimolare sempre l'essere umano verso un'azione eticamente valida, per agire bene all'individuo rimane il contributo significativo della sinderesi.

Sinderesi e coscienza tuttavia anche per Goffredo, come per altri maestri medievali, servono solamente a dirigere e a spingere verso un'azione moralmente buona, ma non costituiscono, né tanto meno determinano, il merito dell'azione, che rimane piuttosto nel campo del libero arbitrio. A questo riguardo, va ricordato che, per Goffredo, il libero arbitrio appartiene innanzitutto alla ragione e alle sue decisioni. Per il maestro di Liegi, infatti, la ragione non è solo la facoltà egemone dell'anima umana a motivo del suo atto e del suo oggetto, ma essa è pure la sola facoltà autenticamente libera, visto che la libertà della volontà risiede invece solo nella sua operazione in relazione all'intelletto (la volontà non possiede un pieno controllo dei propri atti e dell'oggetto di questi atti⁵⁷). In tal modo, sia l'abito naturale della sinderesi, sia la coscienza (come abito e come atto) lavorano reciprocamente a destare nell'individuo la vocazione al bene, operando principalmente e innanzitutto con la ragione (sotto il cui dominio ricade il libero arbitrio). In questa prospettiva Goffredo può sostenere che è in potere dell'uomo peccare per ignoranza dell'intelletto e per la negligenza

⁵⁶ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* V, q. 12, ed. Hoffmans, p. 55-56.

⁵⁷ Come spiega Goffredo nella q. 10 del *Quodlibet* VI, in realtà la volontà è anche libera: e questo sia a motivo della immaterialità della sua natura, sia perché dipende, nell'esecuzione dei suoi atti e del suo oggetto, dall'intelletto (dall'*arbitrio*), che è pure libero; in altri termini la libertà della volontà si spiega perché essa è in grado di raggiungere rettamente il fine a cui è chiamata, e non perché può operare una scelta indipendentemente dai dettami della ragione. Cfr. M. Leone, "Non quaecumque necessitas excludit libertatem: Goffredo di Fontaines e la libertà della volontà e dell'intelletto", *Medioevo*, 2017, in corso di pubblicazione.

della volontà, e di essere in grado di agire virtuosamente attraverso l'esercizio retto della conoscenza:

*Ideo sumus causa ignorantiae in intellectu et malitiae in voluntate per negligentiam, et scientiae rectae et virtutis per diligentiam. Sed verum est quod sicut dictum est quod homo impeditur ne ad suam perfectionem attingat, ad quam habet praedicta principia a natura, et huiusmodi impedimenti non est aliquid unum per se causa, sed ex pluribus concurrentibus causaliter potest contingere, ita etiam in agibilibus huiusmodi negligentiae per quam homo impeditur circa agibilia non est dare causam unam per se et determinatam, sed ex diversis hoc contingere potest. Sed quia, ut dictum est, etiam ipsa impedimenta subsunt potestati nostrae, ideo etiam omnia quae ex his contingunt, hominibus merito imputantur.*⁵⁸

In questa interpretazione della sinderesi e della coscienza non va quindi dimenticato il 'tratto intellettualista' di fondo della dottrina etica di Goffredo: ovvero che la responsabilità morale appartiene sempre alla ragione dell'individuo, visto che la volontà non è in grado da sola di valutare e di agire contro il giudizio di quella. Le inclinazioni a seguire i principi primi morali (soprattutto la coscienza), pur originandosi dall'azione reciproca di volontà e intelletto, dovranno, per risultare efficaci, stimolare soprattutto la ragione. La prospettiva in cui si muove Goffredo in ambito etico è infatti sempre caratterizzata dall'idea che l'uomo è padrone dei propri meriti e demeriti (in collaborazione con l'azione inderogabile della grazia divina), nella misura in cui, rispettivamente, esercita o non esercita la propria razionalità.⁵⁹

Conclusioni

Alla stregua degli altri pensatori medievali, Goffredo di Fontaines riconosce nella sinderesi e nella coscienza i due principi dell'anima umana che stimolano e istigano l'individuo a perseguire il bene e il giusto e a evitare il male. In particolare, la sinderesi opera a un livello universale e, in quanto abito dell'intelletto naturale, al modo dei principi speculativi, risulta

⁵⁸ Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* V, q. 12, ed. Hoffmans, p. 57-58.

⁵⁹ Cfr. Leone, "Non quaecumque necessitas"; Lottin, *Psychologie et morale*, spec. vol. I; F.-X. Putallaz, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Fribourg-Paris, Éditions Universitaires-Éditions du Cerf, 1995 (Vestigia, 15); A. San Cristóbal Sebastian, *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300. Estudio histórico-doctrinal*, Madrid, Editorial y Librería CO. CUL. S. A., 1958; W. Schöllgen, *Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Hervaeus Natalis. Ein Beitrag zur Geschichte des Kampfes zwischen Augustinismus und Aristotelismus in der Hochscholastik*, Düsseldorf, Schwann, 1927.

inestinguibile, senza poter essere mai scalfita dal peccato. La coscienza è invece intesa come una tendenza a seguire i primi principi morali, con cui si applica la conoscenza (della sinderesi e della ragione) all'esercizio di una potenza: in questo senso essa è definita come una conoscenza (*notitia*) pratica che opera nell'ambito del particolare, e come il risultato di un sillogismo morale che prende avvio dalla volontà e termina nella volontà. Tuttavia, poiché la volontà sceglie sempre, secondo Goffredo, a partire dal giudizio della ragione, allora la coscienza riguarda innanzitutto il modo di agire della ragione. La coscienza è pure definita da Goffredo come *testimonium*, in quanto essa serve per sapere se un atto compiuto o da compiere è retto o meno.

Nel meccanismo morale coscienza e sinderesi, pur non potendo forzare, ma solo inclinare il libero arbitrio dell'individuo ad agire rettamente (esse cioè non hanno alcun valore meritorio), giocano un'opera fondamentale nell'architettura della scelta morale: la volontà (intesa come primo termine del sillogismo), ascoltando i dettami della sinderesi, desidera seguire i precetti divini e, grazie al giudizio valutativo della ragione, individua il fine della sua scelta. La ragione a sua volta aderisce essa stessa a questi precetti e mette in atto i mezzi per arrivare al fine, spingendo la volontà (considerata come termine finale); proprio al termine di questo processo psicologico viene a generarsi la coscienza. Secondo Lottin, la lettura della coscienza e della sinderesi proposta da Goffredo è intermedia tra l'interpretazione che connette queste due inclinazioni dell'anima alla volontà (come abbiamo visto tipica, ad esempio, dei francescani e di Enrico di Gand) e l'interpretazione che le connette all'intelletto (propria ad esempio di Tommaso d'Aquino).⁶⁰ Nonostante la coscienza sia una *notitia* che nasce dal rapporto tra facoltà volitiva e facoltà intellettiva, credo tuttavia che Goffredo elabori una teoria della coscienza e della sinderesi comunque a favore della facoltà intellettiva. Nel modo in cui è emerso dall'analisi dei testi appena svolta, la posizione del maestro di Liegi si muove innanzitutto contro la dottrina di coscienza e sinderesi sostenuta da Enrico di Gand e lungo le linee dell'interpretazione tomista. In tal senso per Goffredo: 1) è vero che la coscienza dipende pure dalla volontà (come termine iniziale e finale del sillogismo pratico), ma questa facoltà non può scegliere niente senza una previa valutazione della ragione. La coscienza è dunque fondamentalmente un atto della ragione e non della volontà. Nel caso della fornicazione ad esempio, astenersi da questa pratica è

⁶⁰ Cfr. Lottin, *Psychologie et morale*, p. 268.

sicuramente un bene; tuttavia la volontà non può perseguire questo bene se non in base a quanto le consiglia la ragione. Se quindi l'oggetto del desiderio viene presentato dalla ragione erronea come un male, viene individuato dalla volontà sotto l'aspetto di male. In tal senso la volontà risulta sicuramente cattiva, poiché vorrebbe un male; tuttavia si tratta di un male che è tale non per se stesso (*per se*), ma *per accidens*, cioè in forza del giudizio della ragione. Nel momento in cui la ragione presenta invece questo oggetto di desiderio come un male, la volontà non può volerlo se non appunto come un male: non perché sia un male per se stesso, ma perché è un male nella considerazione della ragione. 2) Goffredo quindi arriva alla conclusione che ogni qual volta la volontà discorda dalla ragione, sia retta che erronea, finisce sempre con il sempre peccare; 3) la volontà nel momento in cui si opporrà la ragione (sia buona che errante), andrà di fatto anche ad agire contro la coscienza. Non è possibile, come aveva ad esempio sostenuto Enrico di Gand, che la volontà possa distaccarsi dalla ragione e persino correggere un giudizio sbagliato di questa, perché ospita in sé, sia a livello universale, che particolare, i principi primi naturali e divini (sinderesi e coscienza); 4) la volontà non può essere il luogo esclusivo della coscienza perché proprio la coscienza ha a che fare con l'ambito del contingente, dove serve soprattutto il giudizio valutativo razionale.

L'aspetto interessante della dottrina di Goffredo è poi il fatto che egli, sulla scorta di alcuni autori precedenti, come Bonaventura o Tommaso d'Aquino, distingue due tipi di coscienza (*notitiae*): la coscienza come abito (che si potrebbe denominare 'coscienza potenziale') e la coscienza come atto (che potremmo definire 'coscienza applicata'⁶¹). Proprio a livello della coscienza come atto può sorgere l'errore, visto che si tratta di avere a che fare con la situazione concreta dell'agire: vi sarà pertanto una coscienza che si attualizza in modo perfetto ed una coscienza che si attualizza in modo imperfetto e sarà erronea. Per il fatto che la coscienza è una *notitia* che concerne soprattutto la ragione (è di fatto un atto della ragione), questa ragione, stando a quanto afferma Aristotele nel VII Libro dell'*Etica Nicomachea*, può riguardare diversi tipi di conoscenze. Nei fatti, non si tratta di *notitiae* contraddittorie e incompatibili, in quanto, a seconda del piano a cui si riferiscono (universale e particolare), sono entrambe vere e

⁶¹ Le definizioni di 'potential conscience', 'applied conscience' sono impiegate da Langston per designare, rispettivamente, il primo e il secondo tipo di coscienza (quella relativo all'abito e quindi all'atto) di Bonaventura: cfr. D. Langston, "The Spark of Conscience: Bonaventure's View of Conscience and Synderesis", *Franciscan Studies*, 53, 1993, p. 79- 95, in part. p. 81.

valide. Può tuttavia accadere che proprio nella distinzione tra una prospettiva contingente e una universale, queste *notitiae* dell'intelletto possono entrare in contraddizione tra loro: ad esempio, se a livello universale si ha la *notitia* che bisogna evitare di mentire, nella sfera del contingente, nel momento in cui l'individuo si trova nella condizione di salvaguardare la propria vita materiale, potrebbe riconoscere come bene il mentire. Questo spiega, secondo Goffredo, il fatto che la coscienza ha sempre, come la sinderesi, un valore normativo e vincolante (*liget*), pur se si caratterizza di diversi e opposti giudizi: essa va sempre seguita per quello che detta, ed è comunque un peccato della volontà contraddirla.

Ciò accade non solo nel caso di una coscienza che è retta, ma pure in presenza di una coscienza che si attualizza in modo erroneo, visto che la volontà pensa per ignoranza, a motivo di un suggerimento sbagliato della ragione, di avere a che fare con una coscienza retta. In quest'ultimo caso poi, trasgredendo una coscienza erronea, l'individuo non andrebbe a tener conto dell'attualizzazione della coscienza nella situazione concreta dell'agire: nell'esempio del mentire e del dire la verità riguardo alla salvezza corporale, la volontà è tenuta e vincolata a seguire la coscienza erronea (che pure *liget*), per cui si deve mentire, perché in quel caso particolare, andando contro quella coscienza sbagliata, si metterebbe a repentaglio la vita materiale dell'individuo.

Un altro fattore ad emergere dall'analisi dei testi dedicati da Goffredo alla coscienza e alla sinderesi è la visione ottimistica dell'uomo e della vita morale, propria di molti autori medievali. Nonostante l'essere umano possa essere vizioso e cedere al peccato, egli rimane comunque, secondo Goffredo, il padrone (*dominus*) dei propri atti, grazie al caratterizzarsi di queste disposizioni naturali (soprattutto della sinderesi), che lo inclinano al bene e che agiscono in connessione alla sfera razionale. In questa prospettiva, possedendo una ragione retta, si crescerà nell'esercizio delle virtù; mentre sarà totalmente impossibile caratterizzarsi di virtù intellettuali e morali in presenza di una ragione erronea:

Et est dicendum quod quaestio videtur quaerere de modo acquirendi virtutes morales, quia argumenta procedunt de virtute quae ex assuefactione operum acquiritur. Est tamen considerandum quod, cum virtutes intellectuales consistant essentialiter in rectitudine rationis, morales autem essentialiter consistant in rectitudine appetitus participantis ratione, sive rectitudine rationis qua actus ipsius appetitus per eorum conformitatem ad ipsam rectificantur, *impossibile est habere virtutem sive intellectualem sive moralem, ratione erronea existente* [...] Per praedicta patet responsio ad obiecta, quia, prout declaratum est, non solum est in potestate

hominis fieri bonum, quia in potestate eius est agere operationes per appetitum quae ad hoc requiruntur, sed etiam est in potestate hominis recte iudicare per intellectum et per hoc operationes recte informare.⁶²

Per Goffredo la presenza di questi principi naturalmente noti dell'agire servono ovviamente ad aiutare e a contribuire all'azione influente della grazia divina. Rispetto ad altri suoi colleghi, la posizione di Goffredo pare tuttavia ricadere in un maggiore 'intellettualismo' a livello etico, visto che la sua dottrina sembra del tutto a favore dell'autonomia morale dell'uomo: affinché attualizzi un'azione virtuosa e meritoria, l'individuo deve innanzitutto e semplicemente esercitare la rettitudine della ragione; solo a questo punto e in questo modo potrà umilmente collaborare all'opera della grazia divina:

Quamvis ergo in aliquo sit talis dispositio naturalis, et ex hoc etiam tale iudicium contra rectam rationem in particulari, quia tamen, ut dictum est, in eodem remanent praedicta principia, scilicet et notitia principiorum generalium et inclinatio in bonum secundum se, et haec etiam insunt homini *naturaliter et est in potestate sua* illis uti, et se iuvare contra praedicta duo, scilicet contra iudicium circa particularem finem et contra inclinationem in illum – sicut enim homo per huiusmodi iudicium etiam circa particularem finem contra rectam rationem et per huiusmodi inclinationem appetitus in illum potest seipsum quasi impedire renitendo rationi rectae et voluntati sic in generali remanentibus, - ita etiam remanet in potestate eius ut per huiusmodi rectam rationem et inclinationem voluntatis rectam in bonum secundum se, possit se mutare reprimendo et frenando appetitum qui natus est etiam contra suam propriam inclinationem obedire rationi, secundum illud *Genesis*: subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius. *Sic ergo semper est in potestate hominis quod fiat bonus, supposito adiutorio gratiae divinae semper parato ex parte Dei, nisi ex parte nostra obicem ponamus, sed quod in nobis est faciamus et ad hoc diligentes simus utendo videlicet bonis praedictis nobis naturaliter a Deo secundum intellectum et appetitum insertis.*⁶³

Nel suo ottimismo Goffredo è dunque convinto che è sempre nel dominio dell'uomo la possibilità di agire rettamente, tenendo presente l'influsso naturale e continuamente presente della sinderesi, la connessione particolare di sinderesi e coscienza con la ragione e quindi l'azione indiscussa della grazia di Dio. Per quanto l'uomo possa comportarsi in maniera perversa, rimane quindi in lui la vocazione morale a seguire la legge naturale, punto di partenza per la sua conversione. Avendo a che fare con la sfera della volontà, ma soprattutto con quella dell'intelletto, queste due

⁶² Cfr. Godefridus de Fontibus, *Quodlibet* V, q. 12, ed. Hoffmans, p. 46, 60.

⁶³ Ibid., p. 57.

tendenze al bene eserciteranno tuttavia un'influenza maggiore nel momento in cui l'essere umano impiegherà al meglio la propria razionalità. Per compiere opere eticamente valide, insieme all'aiuto imprescindibile della grazia divina, all'uomo basterà umilmente progredire nella conoscenza e contribuire così alla sua salvezza:

Ad evidentiam quaestionis est intelligendum, quod cum habens erroneam rationem et existens vitiosus moraliter sit in peccato mortali, supponendum est quod nullo modo talis poterit resurgere nec effici virtuosus simpliciter et perfecte, *sine gratia Dei operante et cooperante. Et ideo supposita generali influentia Dei qua, quantum est ex parte sua, paratus est influere et influit adiutorium gratiae, si ex parte nostra obicem non ponamus, sed id quod ad nos pertinet facientes, nos humiliter disponamus, est intelligenda quaestio quomodo ex parte hominis potest fieri quod ad virtuosum statum revertatur, ipso ut positum est existente in errore rationis ...*⁶⁴

REFERENCES:

- Alliney, Guido, *Il nodo del giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, Bari, Edizioni di Pagina, 2009.
- Borgonovo, Graziano, *Sinderesi e coscienza nel pensiero di San Tommaso d'Aquino: Contributi per un "ri-dimensionamento" della coscienza morale nella teologia contemporanea*, Suisse, Editions universitaires Fribourg, 1996.
- De Blic, Jacques, "Syndérèse ou conscience?", *Revue d'ascétique et de mystique*, 25, 1949, p. 146-157.
- Gabbi, Luca-Petruio Vittor U. (a cura di), *Coscienza: storia e percorsi di un concetto*, Roma, Donzelli Editore, 2000.
- Langston, Douglas C., "The Spark of Conscience: Bonaventure's View of Conscience and Synderesis", *Franciscan Studies*, 53, 1993, p. 79-95.
- Langston, Douglas C., *Medieval Theories of Conscience*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/conscience-medieval/>.
- Leone, Marialucezia, *Filosofia e teologia della vita attiva. La sfera dell'agire pratico in Enrico di Gand*, Bari, Edizioni di Pagina, 2014.
- Leone, Marialucezia, "Non quaecumque necessitas excludit libertatem: Goffredo di Fontaines e la libertà della volontà e dell'intelletto", *Medioevo*, 2017, in corso di pubblicazione.
- Lottin, Odon, "La syndérèse chez Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin", *Revue Néoscholastique de Philosophie*, 20, 1928, p. 18-45.
- Lottin, Odon, "La psychologie de l'acte humain chez s. Jean Damascène et les théologiens du XIIIe siècle occidental", *Revue Thomiste*, 14, 1931, p. 631-661.
- Lottin, Odon, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 voll., Gembloux-Louvain, J. Duculot-Abbaye du Mont César, 1942-1960.

⁶⁴ Ibid., p. 45-46.

- Luna, Concetta, "La teologia della grazia: Egidio Romano contro Tommaso d'Aquino nella lettura sul libro II delle *Sentenze*", *Medioevo*, 18, 1992, p. 275-326.
- Macken, Raymond, "Sinderesi e coscienza nella filosofia di Enrico di Gand", in B. d'Amore-A. Ales Bello (a cura di), *Metafisica e scienze dell'uomo*. Atti del VII Congresso Internazionale del Centro di Studi e Relazioni Culturali (Bergamo, 4-9 settembre 1980), Roma, Borla, 1982, II, p. 381-387.
- Macken, Raymond, "Synderesis and Conscience in the Philosophy of Henry of Ghent", *Franziskanische Studien*, 70, 1988, p. 185-195.
- Mäkinen, Virpi, *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Leuven, Peeters, 2001 (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales, Bibliotheca, 3).
- Mäkinen, Virpi, "Rights and Duties in the Scholastic Discussion on Extreme Necessity", in V. Mäkinen-P. Korkman (eds.), *Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse*, Dordrecht, Springer, 2006, p. 37-62.
- Pangallo, Mario, *Legge di Dio, Sinderesi e Coscienza nelle Quaestiones di S. Alberto Magno*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1997.
- Petzäll, Ake, "La syndérèse", *Theoria*, 20, 1954, p. 64-77.
- Pizzorni, Reginaldo M., *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2000.
- Potts, Timothy C., "Conscience", in N. Kretzmann-A. K. Jan Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 687-704.
- Putallaz, François-X., *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Fribourg-Paris, Éditions Universitaires-Éditions du Cerf, 1995 (Vestigia, 15).
- Röhmer, Jean, "Syndérèse", in *Dictionnaire de théologie catholique*, XIV, 1941.
- San Cristóbal Sebastian, Antonio, *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300*. *Estudio histórico-doctrinal*, Madrid, Editorial y Librería CO. CUL. S. A., 1958.
- Schöllgen, Werner, *Das Problem der Willensfreiheit bei Heinrich von Gent und Hervaeus Natalis. Ein Beitrag zur Geschichte des Kampfes zwischen Augustinismus und Aristotelismus in der Hochscholastik*, Düsseldorf, Schwann, 1927.
- Sciuto, Italo, "Sinderesi, desiderio naturale e fondamento dell'agire morale nel pensiero medievale. Da san Tommaso a Meister Eckhart", in C. Vigna (a cura di), *L'etica e il suo altro*, Milano, F. Angeli, 1994, p. 126-149.
- Sciuto, Italo, *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Torino, Einaudi, 2007.
- Solignac, Aimé, "Synderesis", in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. XIV, Paris, 1990, coll. 1407-12.
- Steel, Carlos, "The Effect of the Will on Judgement. Thomas Aquinas on Faith and Prudence", in T. Pink-M. W. F. Stone (eds.), *The Will and Human Action. From Antiquity to the Present Day*, London-New York, Routledge, 2004, p. 78-98.
- Swanson, Scott G., "The Medieval Foundations of John Locke's Theory of Natural Right: Rights of Subsistence and the Principle of Extreme Necessity", *History of Political Thought*, 18, 1997, p. 404-414.
- Tierney, Brian, "Tuck on Rights: Some Medieval Problems", *History of Political Thought*, 4, 1983, p. 429-441.

- Tierney, Brian, "Natural Rights in the Thirteenth Century. A Quaestio of Henry of Ghent", *Speculum*, 67, 1992, p. 58-68.
- Tierney, Brian, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Atlanta, Scholars Press, 1997.
- Trottmann, Christian, "La Synderèse, sommet de la nature humaine dans l'*Itinerarium Mentis in Deum*", *Dionysius*, 18, 2000, p. 129-150.
- Trottmann, Christian, "*Scintilla synderesis*. Pour une auto-critique médiévale de la raison la plus pure en son usage pratique", in J. A. Aertsen-A. Speer (Hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin-New York, de Gruyter, 2000 (*Miscellanea Mediaevalia*, 27), p. 116-130.
- Tuck, Richard, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Verbeke, Gerard, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington, The Catholic University of America Press, 1983.
- Wippel, John F., *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, Washington, The Catholic University of America Press, 1981.
- Wippel, John F., *Godfrey of Fontaines at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century*, in J.A. Aertsen-K. Emery-Jr.-A. Speer (Hrsg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte; After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, Berlin-New York, de Gruyter, 2001 (*Miscellanea Mediaevalia*, 28), p. 359-389.
- Wippel, John F., *Godfrey of Fontaines*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/godfrey/#LifWri/>

MARIALUCREZIA LEONE
Sapienza Università di Roma
marialucrezia.leone@uniroma1.it

ANDREA CECCARELLI

“NEVE LUCRETIVS A ME INDEFENSUS MANEAT”:
GIROLAMO MERCURIALE, IL *DE RERUM NATURA* E
LA MEDICINA NEL RINASCIMENTO

ABSTRACT: The return of Lucretius' *De rerum natura* in 1417 promoted an increasing recovery of ancient medical theories related to the atomistic philosophy in Renaissance Italy. Since Girolamo Fracastoro used Lucretian concept of *semina rerum* to explain the spread of the 'French pox' (1530), philosophers, physicians and humanists returned to look at Lucretius' poem on nature as a main source of medical knowledge. This is the case of Girolamo Mercuriale, who defended Lucretius' scientific authority first in a bitter epistolary quarrel with Piero Vettori, then in his *Variarum lectionum libri* (1570), where Lucretius is placed into the same atomistic tradition with Hippocrates and Asclepiades of Bithynia, the founder of the Methodic school of medicine, and finally in his treatise *De pestilentia* (1577), where Mercuriale exposed his theory about the contagion referring to the concepts of both Lucretius and Fracastoro.

SOMMARIO: Il ritorno del *De rerum natura* di Lucrezio nel 1417 promosse, nell'Italia rinascimentale, un crescente interesse verso le antiche teorie mediche collegate alla filosofia atomistica. A partire dal recupero da parte di Girolamo Fracastoro del concetto lucreziano dei *semina rerum* per spiegare le cause e il propagarsi della sifilide (*De morbo gallico*, 1530), filosofi, medici e umanisti tornarono a leggere il *De rerum natura* come una delle grandi fonti della medicina classica. È il caso di Girolamo Mercuriale, che in tutta la sua lunga carriera di medico ed editore difese l'autorità scientifica di Lucrezio, inizialmente in un'accesa disputa epistolare con Piero Vettori, successivamente nei suoi *Variarum lectionum libri* (1570), nei quali inseriva Lucrezio nella lunga tradizione dell'atomismo insieme a due autorità della medicina antica come Ippocrate e Asclepiade di Bitinia, instauratore della scuola metodica, ed infine nel *De pestilentia* (1577), trattato sulla peste nel quale utilizzava ampiamente i concetti di Lucrezio e Fracastoro sul contagio epidemico.

KEYWORDS: Lucretius; Renaissance medicine; Ancient Atomism; Girolamo Mercuriale; Contagious Diseases

1. *Il ritorno di Lucrezio, poeta e atomista*

Il ritorno quattrocentesco del *De rerum natura* di Lucrezio fu un capitolo importante nella riscoperta umanistica della cultura classica. Nel poema latino non si ritrovava solo, mirabilmente esposta, la filosofia epicurea, ma anche una cospicua serie di dottrine scientifiche di età ellenistica che la cultura medievale aveva sostanzialmente rimosso. E fu proprio l'interesse scientifico dell'opera a ritagliarle quello spazio, inizialmente di nicchia, che il suo contenuto marcatamente materialista ed epicureo sembrava doverle negare.

In effetti quello di Lucrezio non sembrò essere, almeno all'inizio, un ritorno trionfale. Tornato alla luce nella primavera del 1417 grazie a Poggio Bracciolini,¹ bisognerà aspettare la fine del secolo per registrare le prime significative reazioni al testo. Non deve sorprendere quindi che Lorenzo Valla nel *De voluptate* del 1431, benché tornasse a riproporre la morale epicurea in polemica contro l'etica stoica e l'ascetismo cristiano, utilizzasse come propria fonte quasi esclusivamente Cicerone² – il *De finibus* innanzitutto – e non Lucrezio o il decimo libro delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, dedicato interamente a Epicuro e tornato anch'esso a disposizione dell'Occidente latino nel 1414 grazie a Giovanni Aurispa.³

¹ In una lettera datata 6 luglio 1417, Francesco Barbaro si rallegrava con Poggio Bracciolini del ritrovamento di numerosi codici latini 'totalmente nuovi'. Tra questi veniva citato un codice di Lucrezio: "Tu Tertullianum, tu M. Fabium Quintilianum, tu Q. Asconium Pedianum, tu Lucretium, Silium Italicum, Marcellinum, Manilium astronomum, Lucium Septimium, Valerium Flaccum, tu Caprum, Eutygium, Probum grammaticos, tu complures alios, Bartholomaeo collega tuo adiutore, vel fato sanctos vita donastis, vel longo, ut aiunt, postliminio in Latium revocastis". (F. Barbaro, *Diatriba praeliminaris... ad Francisci Barbari et aliorum ad ipsum epistolas*, Brescia, Giovanni Maria Rizzardi, 1741, p. V). Cfr. R. Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, Firenze, Le Lettere, 1996 [I ed. Firenze, Sansoni, 1905. Ristampa anastatica dell'edizione a c. di E. Garin, Firenze, Sansoni, 1967], p. 72-84; Id., *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV* (II). *Nuove ricerche col riassunto filologico dei due volumi*, Firenze, Le Lettere, 1996 [I ed. Firenze, Sansoni, 1914], p. 191-193 e p. 233. Al ritrovamento del *De rerum natura* da parte di Poggio Bracciolini è stato dedicato, più recentemente, un fortunato volume: cfr. S. Greenblatt, *The Swerve: How the Renaissance Began*, London, The Bodley Head, 2011.

² Cfr. A. Palmer, *Reading Lucretius in the Renaissance*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2014, p. 17-20.

³ Il ritorno quattrocentesco delle due principali fonti del pensiero epicureo, Diogene Laerzio (tradotto in latino da Ambrogio Traversari solo nel 1433) e Lucrezio, è da inserire in un più ampio ritorno della filosofia e della scienza greca: da un secondo viaggio a

Se procedessimo con un’analisi solo quantitativa della presenza di Lucrezio nel Quattrocento, scopriremmo che i manoscritti umanistici del *De rerum natura* non superano i cinquanta esemplari, tutti derivati dall’apografo di Poggio Bracciolini ora perduto,⁴ mentre le edizioni a stampa quattrocentesche sono appena quattro. Nel confronto con altri autori latini, troviamo che Catullo ebbe otto edizioni come Properzio, Tibullo quindici, Marziale venti, Giovenale e Persio più di cinquanta edizioni ciascuno, Orazio più di ottanta, Ovidio e Virgilio quasi duecento edizioni ciascuno; addirittura l’*Astronomicum* di Manilio, riscoperto da Poggio Bracciolini insieme al *De rerum natura*, già all’inizio del XVI sec. aveva visto più edizioni a stampa, sei, e aveva già scavalcato le Alpi.⁵

Lucrezio restava dunque, almeno nei primi decenni dopo la sua riscoperta, un autore semiconosciuto. Se vi era un umanista che in pieno Quattrocento poteva vantare una conoscenza diretta e approfondita di Lucrezio, questo era Ficino. Ancora molto giovane (*adhuc adolescens*), ovvero tra il 1457 e il 1458, con l’*Epistola de quatuor sectis philosophorum* Ficino presentava la morale, la teologia e persino la fisica di Epicuro – autore cui dedicava circa metà dell’intera trattazione – terminando la sua esposizione con la citazione di due passi del “Lucretius Carus Epicureus nobilissimus”.⁶ L’interesse giovanile di Ficino per il *De rerum natura* non è

Bisanzio nel 1428, Giovanni Aurispa riportò in Italia ben 238 volumi, inclusi uno straordinario codice di Dioscoride, Pappo, tutto Luciano, tutto Platone, tutto Plotino, tutto Proclo, i *Moralia* e le *Vite* di Plutarco, Strabone, Teofrasto e Aristofane. Cfr. E. Garin, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli, Bibliopolis, 1994, p. 37-38.

⁴ Cfr. M. D. Reeve, “The Italian Tradition of Lucretius”, *Italia medioevale e umanistica*, XXIII, 1980, p. 27-48; Id., “The Italian Tradition of Lucretius Revisited”, *Aevum*, 79 (1), 2005, p. 115-164, che traccia un quadro aggiornato dei codici umanistici di Lucrezio, tra cui troviamo anche il *Vat. Rossiano* 884 attribuito a Niccolò Machiavelli, che avrebbe copiato il *De rerum natura* a Firenze nel 1497 ca su incarico di Marcello Adriani, cancelliere fiorentino e lettore di umanità nello Studio cittadino: cfr. A. Brown, *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2010, p. 68 sgg.

⁵ Cfr. l’*Incunabula short title catalogue* della British Library: <http://data.cerl.org/istc>. Per quanto riguarda la scarsa diffusione quattrocentesca di Lucrezio, cfr. C. A. Gordon, *A Bibliography of Lucretius*, London, R. Hart-Davis, 1962. Le cose sarebbero andate leggermente meglio nel ‘500, anche se il *De rerum natura* avrebbe avuto in totale appena trenta edizioni prima del 1600: i numeri sono ancora molto esigui e non reggono il confronto con gli altri grandi classici della letteratura latina.

⁶ M. Ficino, *Epistola de quatuor sectis philosophorum*, in P. O. Kristeller (ed.), *Supplementum ficinianum*, Firenze, Olschki, 1937, vol. II, p. 9-10: “Hoc ponit his versibus Lucretius Carus Epicureus nobilissimus, inquiring: *Omnis enim per se divum natura necesse est...* [Lucr. II, 646-651]. *Primordia rerum que sunt omnium putant hi corpuscula adeo minuta ut nec cerni nec dividi possint. Hec infinita per inane ac locum immensum*

testimoniato solo da quell'esercitazione di scuola che è l'*Epistola*, ma si ritrova anche nei *Commentariola in Lucretium* che egli stesso decise di dare alle fiamme per l'empietà delle tesi contenutevi, e in elementi della sua cosmologia neoplatonica che quantomeno nella terminologia presenta echi chiaramente lucreziani. I *semina rerum* di Ficino non hanno più nulla degli atomi di Lucrezio e sono la traduzione fedele dei *logoi spermatikoi* della dottrina plotiniana, ma Ficino mostra di avere presente la lettura del *De rerum natura* quando si trova a commentare il *Filebo* di Platone, e sente il dovere di sottolineare come dietro ogni processo generativo non possa esserci un incontro fortuito tra gli atomi, ma al contrario si debba scorgere l'intenzionalità della natura, l'azione delle 'ragioni seminali':

Item corporis vis aut casu in opus incidit aut necessaria quadam intentione naturae. Non casu, quia in quaecumque opera quodcumque corpus incurreret, atque ita quaelibet a quibuslibet fierent, neque certo res semine indigerent et illud Lucretii eveniret: *Nam si de nihilo fierent ex omnibus rebus omne genus nasci posset; nihil semine egeret, e mari primum homines, e terra possit oriri squamigerum genus et volucres erumpere caelo* [Lucr. I, 159-162]. Et profecto quod casu fit raro contingit, nec uno dumtaxat modo sed variis provenit. Videmus autem propria quaedam a singulis, certo semine, instituto tempore, solito ordine modoque, digesta serie, iisdem mediis, eadem ratione et ut plurimum fieri. Ergo cum necessaria quadam intentione naturae corporea vis effectum producat, proprie illud intendit et quod intendit naturali instinctu appetit.⁷

Sul finire del XVI sec., il poeta Lucrezio iniziò a trovare i suoi primi importanti estimatori nella Firenze medicea e nella cerchia di Giovanni Pontano a Napoli. Così Poliziano, Marullo e Pontano alla contesa politica affiancarono quella filologica per la ricostruzione di un testo, quello del *De rerum natura*, che appariva lacunoso e corrotto. La vicenda biografica e artistica del greco Michele Marullo Tarcaniota è in questo senso emblematica: il poeta soldato che nel 1500 sarebbe morto affogando, come

perpetuis motibus volitare et tandem fortuitis concursibus congregata et mundum ipsum et que in eo sunt cuncta conficere, dissoluta vero hoc quidem interimere, illud denuo procreare. Inane quidem ac spatium esse immensum, in hoc mundos innumeros, alios quidem huic nostro similes, dissimiles alios; hos item fieri, illos solvi, perpetuisque vicibus deficere mundos et refici. Animum nostrum ex igni, aere vento ac insuper natura illa ex qua sit Deus constare. Hoc idem ipse Lucretius his versibus exprimit: *Sic calor atque aer et venti ceca potestas...* [Lucr. III, 269-74].”

⁷ M. Ficino, *The Philebus Commentary*, ed. by M. J. B. Allen, University of California Press, Berkeley, 1975, p. 74-76 (cit. da H. Hirai, *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance. De Marsile Ficin à Pierre Gassendi*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 55-56).

narrano i contemporanei, con il *De rerum natura* nella bisaccia, lasciò con i suoi *Hymni naturales* una delle più vivide tracce lucreziane del Rinascimento italiano, mentre le sue emendazioni al *De rerum natura* venivano raccolte alla morte dall'amico Pietro Candido per quella che sarebbe stata l'edizione giuntina del poema (Firenze, 1512). Di lui, oltre le opere, ci resta un celebre ritratto di Botticelli, artista che già Vasari tacciava di epicureismo nelle sue *Vite* e che una lunga tradizione vuole essersi ispirato, per la sua *Primavera*, all'inno a Venere che apre il *De rerum natura* – mediato attraverso le *Stanze* di Poliziano.

Sempre a Firenze comparve la prima biografia umanistica ‘ufficiale’ di Lucrezio, composta da un allievo di Poliziano, Pietro Del Riccio, per il suo *De poetis latinis* del 1505. Ma una vita avvolta dal mistero come quella del poeta epicureo avrebbe stimolato l'inventiva di non pochi umanisti, spinti a dare connotati più precisi alla celebre nota biografica di San Girolamo, che voleva Lucrezio impazzito per un filtro d'amore e morto suicida.⁸ Tra il 1486 e il 1492 Pomponio Leto, che era stato allievo di Lorenzo Valla, compose a Roma una biografia di Lucrezio, conservata manoscritta in una copia dell'incunabolo lucreziano stampato a Verona nel 1486 – oggi nella Biblioteca universitaria di Utrecht – che vedeva la causa della pazzia nell'amore pederastico per un giovane chiamato ‘Asterico’ – la fonte di questa invenzione è uno scolio di epoca medievale al v. 419 dell'*Ibis* di Ovidio, in cui sono riportati dei distici pseudolucreziani. A Napoli, nell'accademia di Pontano, Girolamo Borgia compose nel 1502 un'epistola, conservata anch'essa manoscritta come premessa biografica in una copia dell'incunabolo lucreziano stampato a Venezia nel 1495 – oggi alla British Library – in cui aggiunse due nuovi elementi al testo di San Girolamo: “Visse 44 anni e quindi reso pazzo da una nociva pozione propinatagli da una donna di malaffare, si uccise impiccandosi o, come altri credono, gettandosi su una spade”. Infine per il bolognese Giovan Battista Pio, autore della prima edizione commentata del *De rerum natura* (Bologna, 1511), la donna che avrebbe composto la pozione causa dell'insania di

⁸ La principale fonte antica sulla vita di Lucrezio è in una breve scheda aggiunta da San Girolamo (IV sec. d.C.) al *Chronicon* di Eusebio di Cesarea sotto l'anno 94 a.C. (96 in un codice autorevole): “Nasce il poeta Tito Lucrezio; questi, divenuto pazzo per un filtro d'amore, dopo aver scritto nei momenti di lucidità diversi libri in seguito pubblicati da Cicerone, si suicidò all'età di quarantaquattro anni”. La notizia della pazzia di Lucrezio è naturalmente una falsificazione maliziosa maturata in ambiente cristiano e antiepicureo non prima del IV sec. d.C., e ne è prova il silenzio dei Padri della Chiesa e degli apologisti Arnobio, Lattanzio e Tertulliano che non ne fanno cenno, sebbene sarebbe stato viceversa un ottimo argomento contro l'ateo e materialista Lucrezio.

Lucrezio avrebbe un nome: si tratterebbe cioè della presunta moglie del poeta, una certa Lucilia – il nome non compare in nessuna fonte antica ed è invenzione di Pio.⁹

La conoscenza del *De rerum natura* iniziò ad estendersi agli inizi del XVI secolo: con l'aumento del numero dei lettori, aumentarono anche le precauzioni per difenderli dall'empietà delle tesi contenute nel poema epicureo. Nel gennaio del 1515 Aldo Manuzio avvertiva i futuri lettori del suo Lucrezio – si trattava della seconda edizione aldina, curata da Andrea Navagero, e nello specifico si trattava anche dell'ultimo classico latino che Manuzio vedeva pubblicato prima di morire – di guardarsi bene dai *deliramenta* lucreziani,¹⁰ avvertimento che non aveva sentito il bisogno di dare nella precedente edizione del 1500. Nel 1517 veniva poi proibito, su indicazione del V Concilio Lateranense, l'uso del *De rerum natura* come testo d'insegnamento nelle scuole laiche.¹¹ Rimarrà, questa, l'unica censura impartita al *De rerum natura* dalla Chiesa, se si esclude la messa all'*Indice*, del resto molto significativa, della traduzione in volgare del poema realizzata da Alessandro Marchetti e pubblicata a Londra nel 1717.

In quegli stessi anni, il medico e filosofo veronese Girolamo Fracastoro componeva il poema che gli avrebbe dato notorietà in tutta Europa e in cui, per la prima volta, veniva recuperata una dottrina schiettamente atomistica come quella riguardante il contagio epidemico, causato da invisibili

⁹ Cfr. G. Solaro, *Lucrezio. Biografie umanistiche*, Bari, Edizioni Dedalo, 2000; cfr. Palmer, *Reading Lucretius*, p. 140 sgg.

¹⁰ Cfr. C. Dionisotti-G. Orlandi (eds), *Aldo Manuzio editore. Dediche. Prefazioni. Note ai testi*, 2 voll., Milano, Il Polifilo, 1975, p. 311: "Eccoti dunque Lucrezio, poeta e filosofo grandissimo a giudizio degli stessi antichi, ma pieno di falsità. Infatti dissente profondamente, circa la natura di Dio e la creazione del mondo, da Platone e dagli altri accademici, giacché egli era seguace della setta epicurea. Per questo motivo sostengono alcuni che non debba neppur essere letto da cristiani che pregano, onorano, adorano il vero Dio. Ma poiché la verità, quanto più viene indagata, tanto più risalta chiara e degna di rispetto – e tale è la fede cattolica, predicata agli uomini da Gesù Cristo, Dio ottimo massimo, mentre era in umane spoglie –, pare a me che Lucrezio e pensatori del tutto simili a lui debbano essere bensì letti, ma come autori falsi e menzogneri quali in effetto essi sono".

¹¹ "Prohibet legi in scholis puerorum opera lasciva, et poemata Lucretii. Ut nullus de caetero ludi magister audeat in scholis suis exponere adolescentibus poemata, aut quaecumque alia opera lasciva et impia: quale est Lucretii poema, ubi animae mortalitatem totis viribus ostendere nititur; contrafacientes excommunicari et in ducatis decem, carceribus stincharum applicandi, condemnari". In *Sacrorum Conciliorum. Nova et amplissima Collectio*, vol. 35, Paris 1902, p. 270 (cit. da M. Beretta, "The Revival of Lucretian Atomism and Contagious Diseases during the Renaissance", *Medicina nei secoli*, 15 (2), 2003, p. 129-154: 152).

particelle trasmesse attraverso il contatto diretto con il malato o trasportate dall'aria. Il *Syphilis sive morbus gallicus* sarebbe stato pubblicato a Verona nel 1530, ma Fracastoro ne aveva composta una prima versione già tra il 1510 e il 1512, negli anni in cui insieme a Pietro Bembo e ad Andrea Navagero, futuro editore del *De rerum natura* per le edizioni aldine, faceva parte del circolo di letterati raccolti nell'accademia promossa a Pordenone da Bartolomeo d'Alviano.

La vicenda da cui trae origine il poema è nota: si tratta dell'epidemia di lue venerea, che si chiamerà sifilide a partire dall'opera di Fracastoro, che giunta in Europa con i primi viaggiatori tornati dal Nuovo Mondo, si diffuse in Italia a partire dal 1494 con il passaggio delle truppe francesi al seguito di Carlo VIII.¹² Fracastoro non solo recuperava la teoria corpuscolare e la terminologia lucreziana per spiegare la natura del contagio – *semina, semina genitales, primordia, particulae* sono i vocaboli latini mutuati dal *De rerum natura* –, ma prendeva in prestito da Lucrezio anche alcune immagini poetiche, delle soluzioni stilistiche e i predominanti motivi razionalistici.¹³

¹² Marco Beretta ha mostrato come, sorprendentemente, una descrizione dell'epidemia con riferimenti lucreziani era già stata proposta da Poliziano in un carme rimasto ms. e composto pochi mesi prima di morire nel 1494, presumibilmente dopo aver contratto una forma acuta di sifilide: “L'uomo è colpito profondamente da un parassita nascosto che nuota nel tiepido sangue e si compiace di pascersi dell'ospite vivo. Lo chiamano ‘pelligeno’: esso ha sottili le membra, né è feroce di aspetto, né ha il ventre ampio, ma è piccolo e corto; ci sia permesso di toccarlo con un ago, mentre sta nascosto a fior di pelle e di sorprendere a stento con occhi fissi quel carnefice immerso nella marcia e che erutta qualcosa di infetto dal morso e che vomita marcia dalla sua bocca rabbiosa. Quanti sono i corpuscoli [*corpora*], che si vedono spesso come scherzare alla cieca, con movimenti sfrenati, qua e là, entro gli spiragli del sole estivo, o quanti sono gli atomi [*semina mundi*], che nel suo universo il vecchio ridicolo [Democrito] fa trascinare attraverso il vuoto, [Democrito], che con la sua ampia mente fa estinguere e rinascere dall'origine innumerevoli soli e crede che Febo rinasca sempre fanciullo, tante sono le membra e tanta è la misura del superbo nemico; ma la liberale natura quasi mai pose in un corpo grande una rabbia così furiosa di nuocere” (G. Del Guerra, *Uno sconosciuto carme sulla lue di Angelo Poliziano*, Umberto Giardini, Pisa, 1960, p. 54-55); cfr. Beretta, *The Revival*, p. 132-134.

¹³ Cfr. Ibid., p. 139-141. Isabelle Pantin ha sottolineato invece come il mito del pastore Sifilo sia legato alla favola di Aristeo nelle *Georgiche* di Virgilio: cfr. I. Pantin, “Le *De rerum natura* comme modèle poétique. Réflexions sur quelques divergences entre l'Italie et la France”, in *La renaissance de Lucrèce*, Paris, PUPS, 2010, p. 165-184: 168-170. Sulla figura di Fracastoro cfr. A. Pastore-E. Peruzzi (eds), *Girolamo Fracastoro fra medicina, filosofia e scienze della natura*, Firenze, Olschki, 2006.

2. *Girolamo Mercuriale lettore di Lucrezio*

A) Le tesi di Fracastoro sulla natura e le cause del contagio, perfezionate nel successivo trattato *De contagione* (Venezia, 1546), avrebbero avuto larga fortuna per tutto il Cinquecento, ma solo in pochi avrebbero davvero seguito l'esempio del medico veronese,¹⁴ tornando a leggere Lucrezio come fonte fisico-medica e adottandone le teorie corpuscolari.

Un ruolo di rilievo in questo senso è occupato dal medico e umanista Girolamo Mercuriale (Forlì, 1530-1606), medico imperiale, lettore di medicina a Padova, Bologna e Pisa, autore del celebre *De arte gymnastica* (Venezia, 1569) e, per tutta la vita, attento e fedele lettore del *De rerum natura*. Nei suoi *Variarum lectionum libri*, pubblicati a Venezia nel 1570,¹⁵ un anno dopo l'assegnazione della cattedra di medicina pratica ordinaria presso lo Studio di Padova,¹⁶ Mercuriale dava conferma della sua erudizione e perizia filologica e inseriva Lucrezio tra le principali *auctoritates* in ambito medico-scientifico, fonte preziosa da cui recuperare dottrine mediche di età ellenistica e superare la censura operata da Galeno.

La raccolta si apriva con una lezione¹⁷ che richiamava implicitamente una polemica occorsa per via epistolare tra Mercuriale e Piero Vettori sul

¹⁴ Cfr. V. Nutton, "The Reception of Fracastoro's Theory of Contagion: The Seed That Fell among Thorns?", *Osiris*, 2nd series, 6, 1990, p. 196-234: 198.

¹⁵ G. Mercuriale, *Variarum lectionum libri quatuor. In quibus complurium, maximeq. medicinae Scriptorum infinita paene loca vel corrupta restituuntur, vel obscura declarantur. Alexandri Tralliani de lumbricis epistola. Eiusdem Mercurialis opera, et diligentia Graecae, et Latine nunc primum edita*, Venetiis, Gratius Perchacinus excudebat, Sumptibus Pauli et Antonii Meieti frat. Librarii Patavini, 1570. La dedica ad Antoine Perrenot, signore di Granvelle e arcivescovo di Malines, era del curatore dell'opera, lo studente di medicina Andreas Silvius Brugensis, ed il volume era completato dal testo greco-latino del breve trattato sugli ascaridi del medico bizantino (VI sec. d.C.) Alessandro di Tralle (*Alexandri Tralliani epistola de lumbricis: ex antiquissimo codice Vaticanae bibliothecae nunc primum latina reddita: l'editio princeps* del testo greco dell'epistola era stata pubblicata a Parigi nel 1543). Le *Variae lectiones* di Mercuriale avrebbero conosciuto altre cinque edizioni e l'aggiunta di un quinto e di un sesto libro: cfr. G. Cerasoli-B. Garavini, "La bibliografia delle opere a stampa di Girolamo Mercuriale", *Medicina & Storia*, 6 (11), 2006, p. 85-119: 103-104; V. Nutton, "The Pleasures of Erudition: Mercuriale's *Variae lectiones*", in A. Arcangeli-V. Nutton (eds), *Girolamo Mercuriale. Medicina e cultura nell'Europa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008, p. 191-202.

¹⁶ Cfr. G. Ongaro-E. Martellozzo Forin, "Girolamo Mercuriale e lo studio di Padova", *ibid.*, p. 29-50.

¹⁷ Mercuriale, *Variarum lectionum*, c. 1r-2v: *De Oesophago et Stomacho locus Galeni emendatus, et Aristoteli conciliatus. Lucretius defensus. Pollucis locus correctus, et alter Hippocratis indicatus de concoctione.*

finire del 1567.¹⁸ La disputa filologica tra il giovane, allora sconosciuto medico forlivese e l'anziano e autorevole umanista fiorentino, aveva riguardato due passi del VI libro del *De rerum natura*, libro che si concludeva con la celebre descrizione della peste di Atene tratta dal II libro della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide (capp. 47-52). Tucidide si era profuso nel racconto dettagliato dei sintomi dell'infezione che aveva colpito gli ateniesi, con l'intento dichiarato di permettere agli studiosi di medicina di riconoscere per tempo una futura comparsa del male. Proprio riguardo ad uno dei sintomi collegati al secondo stadio dell'infezione (II, 49, 3), che arrivata alla 'bocca dello stomaco' (καρδια, nel linguaggio tecnico medico τὸ στόμα τοῦ στομάχου), produceva vomito (ἀποκαθάρσεις χολῆς, letteralmente l'espulsione di bile) e grandi sofferenze [fisiche] (μετὰ ταλαιπωρίας μεγάλης), Lucrezio decideva di tradurre il tucidideo *kardia* con il termine latino *cor*, cui attribuiva l'aggettivo *maestum* (Lucr. VI, 1152) e aggiungeva ai dolori corporali e agli spasmi, l'*anxius angor* (1158) che affliggeva la mente (*animus*, 1156) portando l'intero composto al collasso e quindi alla morte, quasi a voler dare una maggiore accentuazione psicologica alla sua descrizione del male:

morbida vis in cor maestum confluxerat aegris, (1152)
omnia tum vero vitai claustra lababant.

¹⁸ Cfr. J.-M. Agasse, “*Kardia* ou *Cor*? Une polémique entre Girolamo Mercuriale et Piero Vettori à propos de la peste d’Athènes”, *Medicina & Storia*, 6 (11), 2006, p. 21-44. Le tre lettere che restano di questa corrispondenza, oggi tutte pubblicate, sono conservate in una copia ms. nella cartella miscellanea D 198 inf., f. 59-67 della Biblioteca Ambrosiana di Milano, provenienti dalla collezione privata di Gian Vincenzo Pinelli (Napoli, 1535-Padova, 1601). Pinelli, erudito, collezionista e profondo conoscitore del *De rerum natura* (mi permetto di rimandare al mio “Un inedito commento rinascimentale a Lucrezio: Gian Vincenzo Pinelli, Pedro Núñez Vela e Andreas Dudith lettori del *De rerum natura* a Padova”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 94 [96] (2), 2015, p. 233-263) avrebbe accolto nella sua cerchia di amici e ospiti Mercuriale al suo arrivo a Padova. Quest’ultimo ringraziava infatti pubblicamente Pinelli proprio all’inizio delle sue *Variae lectiones*, in merito ad un’emendazione al testo dell’*Historia animalium* di Aristotele basata sulla lezione di un manoscritto trovato “in Bibliotheca quam Io. Vincentius Pinellus vir doctissimus, et omnium bonorum patronus in usum eruditorum magnis sumptibus instruit” (cfr. Mercuriale, *Variarum lectionum*, c. 3r). Sull’attiva partecipazione di Pinelli *et amicorum* alla disputa tra Mercuriale e Vettori, mi permetto di rimandare alla tesi di dottorato da me discussa presso l’Università di Roma Sapienza nel 2013 (Dottorato in Storia della filosofia e storia delle idee, XXIV ciclo): *La fortuna di Lucrezio a Padova nel secondo Cinquecento*, p. 131 sgg. (<http://padis.uniroma1.it/handle/10805/1973>).

Andrea Ceccarelli

atque animi prorsum vires totius [et] omne (1156)
*languēbat corpus leti iam limine in ipso.*¹⁹

Nello specifico, la polemica tra Mercuriale e Vettori verteva proprio sulla traduzione lucreziana di *kardia* con *cor*, con il primo intento a difendere la scelta di Lucrezio ed il fiorentino volto invece a sottolinearne l'errore interpretativo.

L'altro passo incriminato era quello in cui Tucidide descriveva come i malati che riuscivano a sopravvivere al morbo, subivano sovente la perdita delle estremità degli arti (le dita, le mani, i piedi), così come quella degli organi genitali e della vista (II, 49, 7-8). Lucrezio, nella sua 'traduzione' del passo (VI, 1205-1212), interpretava il participio *στερισκόμενοι* come 'amputazione' volontaria (*ferro privati*) delle parti malate, e quindi come quella pratica chirurgica estrema, utilizzata solitamente nel caso delle cancrene, necessaria a non far espandere la malattia al resto dell'organismo:

vivebant ferro privati parte virili, (1209)
et manibus sine nonnulli pedibusque manebant
in vita tamen, et perdebant lumina partim.

Anche in questo caso, mentre Mercuriale difendeva la scelta di Lucrezio considerandola fedele al dettato dell'autore greco, Vettori interpretava l'errore come una licenza tutto sommato perdonabile al poeta: il verbo greco stava a significare solo la perdita d'uso delle parti colpite dal morbo e non necessariamente la loro amputazione, ma secondo un punto di vista

¹⁹ Il testo è citato dall'edizione di C. Bailey, *Titi Lucreti Cari de rerum natura libri sex*, 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 1947. Così Bailey (nota a VI, 1151-1159): "Lucretius taking *καρδία* in its usual sense of 'heart' makes the disease flood (*complerat*) the breast and, entering the heart, shake the 'fastnesses of life' and bring the sufferers to the point of death (1156-7), even though (1196-7) they were likely to live for eight or nine days more. He omits altogether the discharges, which were now inappropriate, puts in (1154-5) the foul breath from the earlier stage, and misinterprets *ταλαιπωρία* as mental fear and anxiety (1158-9), a point which does not come till later in Thucydides and is repeated by Lucretius in 1230 ff. It is an interesting commentary on the extent of the knowledge of Greek at Rome, which must often have broken down on technical matters". Viceversa A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford, Clarendon Press, 1956, vol. II, p. 155, riportando il parere di D. L. Page (*Greek Literary Papyri*, I, London and Cambridge, Loeb, 1942, p. 100) traduce *καρδία* con 'heart' e attribuisce a Galeno l'errata interpretazione del termine: "in all probability *καρδία* means 'heart', as generally in the medical writers, not *τὸ στόμα τῆς γαστρῶς*, as Galen (v. 275 Kühn) thought, and the scholiast here". J.-M. Agasse ha fatto notare che un'altra grande specialista di Tucidide, Jacqueline de Romilly, traduceva ugualmente *kardia* con *caur* (Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, t. II, Paris, Les Belles Lettres, 1962: cfr. Agasse, "Kardia ou Cor?", p. 38).

pienamente epicureo, Lucrezio aveva modificato in tal senso il brano di Tucidide, quasi a voler dipingere un’umanità tanto sopraffatta dal dolore e dalla disperazione, da preferire a una rapida morte, le più atroci mutilazioni.²⁰

C’è da dire che Vettori era già stato, in età giovanile (1520 ca), un editore mancato del poema lucreziano, stando al giudizio di Munro²¹ e al materiale che avrebbe lasciato alla morte nella sua biblioteca privata: l’umanista fiorentino era infatti entrato in possesso di un manoscritto di Lucrezio appartenuto a Pontano e Marullo – forse attraverso gli editori Giunta con i quali avrebbe avuto per tutta la vita uno stretto rapporto di collaborazione –, così come fu il possessore di due incunaboli e di un’edizione giuntina di Lucrezio con lezioni dei due umanisti e sue note manoscritte.²² Le sue opere erano disseminate non solo di citazioni dal *De rerum natura*, ma anche di attestati di stima verso Epicuro e la sua scuola, a

²⁰ Cfr. F. Passow, *Petri Victorii ad Ioannem Cratonem, Thomam Rehdigerum et Hieronymum Mercurialem epistolae ex autographis nunc maximam partem primum editae*, Vratislaviae, 1832, p. 45-46: “Sciebat enim ducem suum auctoremque eius rationis optimum esse censuisse: cum homo in huiuscemodi aliquem atrocem casum incidisset, fugere e vita, in qua nihil amplius ipsi iucundi restaret: quaeque referta esset acerrimis continentibusque doloribus, praestoque portum esse clamitare Epicurum solitum. Unde etiam Lucretius alio loco insimulat quosdam, ac despicit, qui cum gravibus malis atque omnibus denique aerumnis affecti essent, tamen viverent. Quod numquam facturos fuisse illos putavit, si quam falso ipse veram putabat rationem, ab Epicuro inventam, didicissent”.

²¹ Cfr. H. A. J. Munro (ed.), *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, 3 vols., Cambridge-London, Deighton Bell and Co., 1886, vol. I, p. 12: “[Piero Vettori] has to be added to the long list of scholars with whom this [a new edition of Lucretius] remained an unaccomplished design”.

²² Cfr. *ibid.*, vol. I, p. 11-14. Munro elencava i volumi lucreziani appartenuti a Vettori e ora conservati alla Bayerische Staatsbibliothek di Monaco: 1) Monacensis Latinus 816 a (codex Victorianus) – “[Prof. Sauppe] concluded, and the conclusion seemed most reasonable, that these were the very corrections of Marullus which Candidus had used for his edition” (p. 11). L’opinione di Munro era che il ms. di Monaco fosse appartenuto a Pontano prima di passare nelle mani dell’allievo Marullo, e che numerose emendazioni appartenessero al primo –; 2) una copia dell’ed. di Lucrezio stampata a Venezia da Teodoro Ragazzoni nel 1495, con le correzioni di Pontano trascritte da Vettori che alla prima p. scriveva: “emendationes ex Pontani codice testantis ipsum ingenio eas exprompsisse” (München, Bayerische Staatsbibliothek, Einb. Smlg 4 A lat. a 316); 3) una seconda copia dell’ed. veneziana del 1495 con correzioni di Pontano e Marullo sempre di mano di Vettori che alla fine del testo riportava: “contuli cum duobus codicibus, altero Ioviani Pontani, altero vero Marulli poetae Bizantii, impressis quidem, sed ab ipsis non incuriose, ut patet, emendatis, quos commodum accepi ab Andrea Cambano patritio Florentino M.D.XX. Idibus Martiis. Petrus Victorius” (München, Bayerische Staatsbibliothek, Einb. Smlg 4 A lat. a 317); 4) una copia dell’ed. giuntina di Lucrezio (Firenze, 1512) con numerosi passaggi paralleli dal greco (München, Bayerische Staatsbibliothek, Einb. Smlg A lat. a 817 [4 A lat. a 817]).

partire dalle *Explicationes suarum in Ciceronem Castigationum* (1537) e dai *Variarum lectionum libri* (1553), mentre si poteva vedere il principale editore di Lucrezio del Cinquecento, Denys Lambin, riferirsi spesso all'autorità di Vettori nel suo commento al poema latino sulla natura.²³

L'umanista fiorentino era quindi un autorevole interprete di Lucrezio e estimatore di un autore "facundus [...] et eloquens, mirificusque Latinae linguae observator",²⁴ e le ragioni addotte per spiegare tanta 'incuria' nel tradurre i termini greci di Tucidide – "erravit etiam in numero dierum ostendendo, quo acer ille morbus aegrotos absumeret"²⁵ – erano diverse: forse Lucrezio non aveva avuto sotto gli occhi il testo tucidideo al momento della composizione dei versi, che comprensibilmente lo prendeva *toto animo*, oppure, anche solo per ragioni stilistiche, si trovò a non poter seguire singolarmente ogni affermazione di Tucidide.²⁶ Ma dopo aver difeso la libertà del poeta, lanciava un monito al giovane medico forlivese, reo di aver concesso una stima forse eccessiva all'empio Lucrezio, "quasi Hippocratis aut Galeni dixeris, quos merito suspicere et quasi venerari debes", ricordandogli che l'unico crimine dal quale bisognava guardarsi non era quello di criticare un pur grande scrittore, ma quello di allontanarsi dalla *pietas* cristiana.²⁷ E Lucrezio, che restava uno dei più grandi maestri della

²³ Lambin si riferiva all'interpretazione di Vettori commentando il proemio del *De rerum natura* con la celebre invocazione a Venere (ed. Paris, 1563, p. 7): "[Lucr. I, 24 sqq.] TE SOCIAM STUDEO, etc.) Quaeritur a doctissimis viris, quid sit, quamobrem, cum Lucretius Epicuri rationem, et sententiam hoc poemate exprimere instituat: Epicurus autem dicat, deos neque benemeritis capi, neque gratia flecti, neque irasci, neque res mortalium curare, hoc loco tamen Venerem Lucretius impleret, eam sibi in suo poemate scribendo sociam adiungere cupiat. [...] Exstat hac de re eruditissima P. Victorii Florentini ad Io. Casam Florentinum epistola: [...] Ego ut P. Victorio assentior, ita hoc etiam dici posse puto, Lucretium in proemio sui poematis non ut philosophum, sed ut merum poetam, a Deo opem, et pacem petere: et tamen in eo, quod a Venere potissimum auxilium petat, non longe ab Epicuri sententia discedere, qui summum bonum in voluptate, atque in non dolendo constituat, ut omittam quod homo Romanus neque indecore, neque inepte Venerem Romanorum matrem imploravit". Sulla lettera di Vettori a Giovanni Della Casa cfr. V. Prosperi, *Di soavi licor gli orli del vaso. La fortuna di Lucrezio dall'Umanesimo alla Controriforma*, Torino, Aragno, 2004, p. 111-113.

²⁴ Passow, *Petri Victorii*, p. 44.

²⁵ Ibid., p. 46. Cfr. Lucr. VI, 1197-1198; Thuc. II, 49, 6.

²⁶ E queste ragioni gli sembravano più plausibili dell'ipotesi che Lucrezio avesse avuto una scarsa conoscenza del greco: "Non enim ita rudem ipsum fuisse Graeci sermonis dicere auderem, ut vim etiam pervulgatorum vocabulorum non teneret" (Passow, *Petri Victorii*, p. 46).

²⁷ Ibid., p. 47: "Sed iam finem faciam disputandi, hoc tantum addam, cum initio litterarum tuarum significaris me debuisse ab incoepata opera desistere (his enim verbis usus es) non video cui tanto flagitio, vel scelere potius affinis sim, ut tam gravibus verbis coerceri debeam, quasi ego male sentiam de pietate Christiana, a quo nefario crimine

lingua latina, uno scrittore grandissimo di cui egli stesso aveva sempre amato la “ricchezza e l’eleganza”, era anche, al tempo stesso, il cantore di una filosofia ‘ridicola’.²⁸ Vettori aveva insomma compreso a pieno che, inspiegabilmente dal suo punto di vista, Mercuriale stimava l’autorevolezza scientifica del poeta Lucrezio quasi si trattasse dello stesso Ippocrate o di Galeno. E in effetti ciò che Mercuriale aveva voluto difendere strenuamente erano le conoscenze mediche dell’autore del *De rerum natura*, tanto da esclamare, nella sua risposta a Vettori, che “neve Lucretius a me, qui eius auctoritatem maximi facio, indefensus maneat”.²⁹

In tali termini avrebbe quindi difeso i due passi lucreziani oggetto di disputa: gli antichi con il termine *καρδία* non intendevano lo stomaco, quanto piuttosto la ‘bocca dello stomaco’ (*os ventriculi*) e così non è assurdo, affermava Mercuriale, che i latini, allo stesso modo dei greci, avessero attribuito lo stesso significato al termine *cor*. Lucrezio, quindi, non si era affatto allontanato dal significato della descrizione tucididea – “in hoc tamen a te notato, minime ipsum a Thucydidis sensu recessisse credo”.³⁰ Ed erano tre le considerazioni che conducevano Mercuriale a questa ferma difesa della scelta lucreziana:

Primum apud veteres omnes, *καρδία*, aut os ventriculi, aut cor ipsum fere semper, stomachum raro significare; id namque testatum saepissime fecit Galenus, cui magnam deberi fidem nemo inficiatur. Alterum est *στόμαχον* apud Graecos duo significasse, aliquando ventriculum scilicet universum, ubi conficiuntur alimenta,

longissime absum, vide ne tu potius ab iniquo aliquo huius criminis arguere, qui fateare te Lucretii auctoritatem maximi facere. Quod sane ego, ut iocari desinam, vehementer miratus sum. Nec mecum cogitare possum quomodo hoc verum sit: quasi Hippocratis aut Galeni dixeris, quos merito suspicere et quasi venerari debes”.

²⁸ Ibid., p. 47-48: “Non enim puto te ullo pacto rationem, quam ille tradit probare, ut philosophi, quae semper a polito omni eruditoque viro contempta irrisaque est. Non potest etiam ille, ut poeta, dignitatis plurimum habere, quippe cum in numerum gregemque poetarum a doctis non recipiatur. Quod si aliquid ipsi auctoritatis restat, optimo scriptori Latinaeque linguae accuratissimo magistro, merito illi ipsi conceditur. Quam laudem vide quaeso ne tu ei eripias, si pergis ipsius purissimum sermonem huiuscemodi notionibus verborum contaminare. Quare magis laudavi, quod in extremis illis litteris a te moderate magis sapienterque positum est, me debere hoc Lucretio condonare. Quod ego libenter faciam, si ut videris illic facere concedis ipsum errasse: non enim tantum condonabo ipsi hoc crimen: sed ne pilo quidem ipsum minus amabo: neque enim corrumpunt huiuscemodi lapsus id, quod semper in ipso mirifice amavi, ac toto pectore colui, idest ubertatem et elegantiam orationis. Deque eximia Lucretii virtute (sic enim iudico) multo plura dicerem, nisi aliis in locis plene id, cumulateque fecissem”.

²⁹ Ibid., p. 35-38: 35. Cfr. Agasse, “*Kardia* ou *Cor*?”, p. 25-29, che pone in evidenza il reciproco indispettito risentimento manifestatosi fra i due.

³⁰ Passow, *Petri Victorii*, p. 36.

frequentissime autem illum, qui inter fauces, ac ventriculum collocatur, quemve Graeci, et praesertim Aristoteles interdum οισοφάγον Latini gulam nominarunt, aliud ab his duobus στόμαχον Graecis designare raro observavi.

Se presso ‘veteres omnes’ il termine καρδία indicava generalmente la ‘bocca dello stomaco’ o il cuore,³¹ la parola στόμαχος viceversa stava a significare o l’intero stomaco, “ubi conficiuntur alimenta”, o la gola intesa come esofago; e se a volte è stata usata nel significato di *os ventriculi*, ciò è stato fatto in modo improprio (κατάχρηστικῶς). La stessa cosa avveniva presso i latini – e questo era il terzo punto – che con il termine *stomachus* erano soliti indicare o lo stomaco o la gola, mentre ogni altro significato (*os ventriculi*) doveva essere considerato come inappropriato:

Tertium est stomachum Latinis quoque frequentissime ventriculum, saepe gulam significasse; quod vero pro ore ventriculi ea vox fuerit usurpata, numquam hactenus observavi. Sed ne haec temere adserere tibi videar, quaeso Lucretii, Horatii, Celsi, Plinii, Caelii Aureliani locos omnes perscruteris, ubi stomachi mentio aliqua habeatur; facile, spero, intelliges, numquam aliud apud ipsos stomachum designare, nisi gulam, aut ventriculum.³²

Detto ciò, doveva apparire chiaro, secondo Mercuriale, il motivo per cui Lucrezio, “latinae linguae observantissimus”, non poteva tradurre *kardia* se non con *cor*, avendo il termine *stomachus* in latino come in greco un significato diverso dall’*os ventriculi* a cui si era riferito Tucidide.

Riguardo al secondo punto sul quale si era concentrata l’attenzione dei due studiosi, Mercuriale riassume brevemente la propria posizione in un’altra delle lezioni filologico-mediche pubblicate nel 1570, ribadendo a Vettori che Lucrezio aveva chiarito e non travisato il testo tucidideo, nel descrivere la pratica chirurgica che prevedeva l’amputazione degli organi genitali colpiti dalla malattia, evitando la trasmissione del morbo al resto dell’organismo:

Quando igitur Thucydides illos genitalibus privatos evasisse narrat, secundum medicos necessarium prope est intelligere, quod ferro illa abscinderent, neque finerent morbum intimius penetrare, necareque ut evenisset si partes a peste infectae, atque corruptae, ut sponte sua deciderent expectassent, neque statim a sanis eas

³¹ Così nel *Dictionarium medicum*, [Paris?] Excudebat Henricus Stephanus, illustris viri Huldrici Fuggeri typographus, 1564, p. 355: “καρδία [...] Τὸ στόμα τῆς γαστρὸς ὀνομάζοιτο καὶ καρδίαν. Id est, OS VENTRICULI καρδίαν etiam appellant. Gal. *De alim. facul.* lib. 2. cap. 24. [...] Id est, OS VENTRICULI, quod sane etiam stomachum, quidam autem veterum, cor appellarunt. Trall. lib. 7. cap. 5”.

³² Passow, *Petri Victorii*, p. 37.

“Neve Lucretius a me indefensus maneat”

disiunxissent. Ergo Lucretium commendare potius debemus, qui brevitati ac obscuritati Thucididis claritatem afferre, nec non eam pestem diligentius describere voluit.³³

B) Mercuriale mostrava del resto un'autentica predilezione per il poema lucreziano, il cui uso all'interno delle *Variae lectiones* finiva con l'estendersi ben oltre gli argomenti della trita polemica con Piero Vettori, fino ad occupare un posto di rilievo tra i testi *de re medica* utilizzati.³⁴ E così il nome di Lucrezio appare affiancato a quelli di Ippocrate, Aristotele, Teofrasto, Asclepiade o a quelli di Galeno, Celso, Cassio Felice, Plinio, Quinto Sereno, Paolo di Egina e Celio Aureliano, ed il confronto è quasi sempre volto a sottolineare come determinate nozioni scientifiche si riscontrassero non solo nei canonici testi di medicina dell'antichità, ma nello stesso poema latino sulla natura. Vediamo quindi Mercuriale citare alcuni versi del IV libro del *De rerum natura* per illustrare un luogo di Galeno riguardante il processo generativo, ed attestare l'autorità di Lucrezio nelle questioni di medicina attraverso le parole del medico di età imperiale Quinto Sereno:

Haec omnia videtur Lucretius in 4. de natura libro quasi somniasse, ubi foecunditatis varias causas exponens inter alias unam sic ponit.

*Usque adeo id magni refert, ut semina possint
seminibus commisceri generaliter apta,
crassaque conveniant liquidis, et liquida crassis.* (1258)

³³ Mercuriale, *Variarum lectionum*, c. 85v-86r: *Thucididis locus a Lucretio expressus, ac illustratus*.

³⁴ Nell'*Index librorum* della biblioteca raccolta negli anni padovani da Girolamo Mercuriale compaiono le tre principali edizioni del *De rerum natura* del XVI secolo: quella con il primo commento umanistico di Giovan Battista Pio (*Lucretius cum comm. Io. Bap. tae Pii*, Bon. 1511), la prima edizione di Lucrezio di Hubert van Giffen (*Lucretii De rerum natura libri 6 ab Uberto Gifanio rest.*, Ant. 1566) e la seconda edizione di Lambin (*Lucretii De rerum natura libri 6 cum Dion. Lamb. i comm.*, Lut. 1570): cfr. J.-M. Agasse, “La bibliothèque d'un médecin humaniste: l'*Index librorum* de Girolamo Mercuriale”, *Les Cahiers de l'Humanisme*, 3-4, 2002-2003, p. 201-253, rispettivamente le p. 236, 244, 240. È probabile che Mercuriale utilizzasse l'edizione di Gifanio per le sue *Lezioni*, dal momento che cita espressamente il nome del giurista belga a c. 84v (l. III, cap. XI, *De carbonibus loca Galeni, Cassii, Lucretii, et Theophrasti...*): “[...] Lucretiani illi versus in 6. sic ab Oberto Gifanio restituti: *Carbonumque gravis vis, atque odor insinatur/ quam facile in cerebrum, nisi aquam praecipimus ante/ aut nisi membra prius pertexit frigida servus/ aut fit odos vini plagae manabilis mora?*” (cfr. *Lucr. VI, 802-805*. I vv. 804-805 erano piuttosto corrotti; decisamente più corretta era la lezione di Lambin: “*At, quom membra hominis percepit fervida febris:/ Tum fit odor vini plagae mactabilis instar*”). Già Valentina Prosperi ha messo in luce la presenza di Lucrezio nelle *Variae lectiones* di Mercuriale: cfr. Prosperi, *Di soavi licor*, p. 174-179.

Quod vero paullo post scribit ad concipiendum quoque magnopere conferre si a tergo, belvarum more, vir cum muliere utatur venere,
*Et quibus ipsa modis tractetur blanda voluptas
id quoque per magni refert, nam more ferarum
quadripedumque magis ritu plerunque putantur* (1265)
*concipere uxores, quoniam loca sumere possunt
pectoribus positis sublatis semina lumbis.*

[...] Loca vero Lucretii citata Q. Serenus Gordiani Imperatoris praeceptor indicare voluit, quando scripsit;

*Irrita coniugii sterilis si munera languent
nec sobolis spes est multos iam vana per annos
foemineo fiat vitio res, nec ne filebo.
Hoc poterit magni quartus monstrare Lucreti.*³⁵

Mercuriale tornava ancora a trattare il processo di fecondazione nella lezione XVI del IV libro, nella quale spiegava come alla presenza di un ‘seme’ femminile accanto a quello maschile, fossero dovuti i ‘caratteri ereditari’ della prole, e affiancava al testo ippocratico i versi dell’autore “qui primus rerum naturas Romana lingua explanavit, ac plurima ab Epicuro, Democrito, et Hippocrate mutuatus est”:

[...] semen ab omni corporis parte duci putant, eandem Hippocratis sententiam veluti antiquam habuit Lucretius in 4. hisce carminibus.

Ex homine humanum semen ciet una hominum vis (1040)
*quod simul atque suis eiectum sedibus exit
per membra, atque artus decedit corpore toto
in loca conveniens nervorum certa [cietque]*

[...] Scribit ibidem Hippocrates, ex quacunque corporis viri parte plus prodierit in genituram, quam mulieris; quod partus ille magis patri adsimilabitur. Undecunque vero a corpore mulieris plus venerit, mulieri similior evadet. Quam sententiam, sicut et quamplurimas eius libri Lucretius, qui primus rerum naturas Romana lingua explanavit, ac plurima ab Epicuro, Democrito, et Hippocrate mutuatus est hisce versibus explicuit.

*Semper enim partus duplici de semine constat,
atque utri simile est magis id quodcunque creatur,* (1230)
*eius habet plus parte aequa quod cernere possis,
sive virum suboles, sive est muliebris origo.*³⁶

³⁵ Mercuriale, *Variarum lectionum*, c. 8r-v: l. I, cap. VIII, *Locus Galeni de foecundis correctus: et nonnulla ad id ex Lucretio et Paullo*. Cfr. Q. Serenus Sammonicus, *Liber Medicinalis*, 33, 15-18.

³⁶ *Ibid.*, c. 117v-118r: l. IV, cap. XVI, *Loci Hippocratis restituti, et collati Lucretio. Aristotelis locus restitutus, et alter defensus*; cfr. *Lucr. IV, 1040-1043 e 1229-1232*.

“Neve Lucretius a me indefensus maneat”

Oppure, in un'altra lezione incentrata su un passo del *De rerum natura* come quella al X capitolo del II libro, vediamo il medico forlivese analizzare, attraverso la testimonianza *ex experientia* di Lucrezio, le ragioni fisiologiche per cui le capre riuscivano a resistere alla tossicità della cicuta:

Cicuta sturnos nutrirī apud auctores, et praesertim apud Galenum saepius notatum observavi; cuius eventus caussam illam, is 3. de simp. med. attulit, quod aves huiusmodi angustos corporis meatus habentes, haud sinunt cicutae succum ad cor penetrare, sed eum in ventriculo tamdiu retinent, quoad nativo calore superatus in nutrimentum convertatur; cum hominibus secus eveniat, quibus nimirum ob venarum amplitudinem cicuta in cor celerrime perducta, nativum calorem extinguat. Itaque illud admiror, quomodo Lucretius hunc effectum non in sturnis, sed in capris apparere attestetur in 5. lib.

*Quippe videre licet pinguescere saepe cicuta
barbigeras pecudes, homini quae est acre venenum.* (900)

Quod quando verum esse experientia constaret, caussam hanc assignarem, capras quas mirum in modum siccās esse, et perpetuo febrīre Varro atque Plinius tradiderunt, cicutis fervorem, ac squallorem temperare, quo postmodum temperato nutrimentum melius conficitur, et in pinguedinem concrevit.³⁷

Tra le diverse citazioni del *De rerum natura*³⁸ spicca però per la sua consistenza e significatività quella al capitolo VI del III libro: *Lucretii locus de Peste Hippocrati collatus, et eius defensio*.³⁹ In essa Mercuriale, che tornava a difendere ancora l'attendibilità della descrizione dell'epidemia ateniese proposta da Lucrezio,⁴⁰ proponeva un'interessante identificazione tra la concezione del contagio delle scuole atomistiche, e la teoria dei *miásmata* tratta dal *De flatibus* (Περὶ φυσῶν) del *Corpus Hippocraticum*.

³⁷ Ibid., c. 43v-44v: l. II, cap. X, *De cicuta locus Lucretii explicatus. Aristotelis et Varronis de Capris loca examinata, nonnulla de anatome*.

³⁸ Cfr. ibid., c. 4, 28, 61, 64, 84-85, 107, 117-118.

³⁹ Ibid., c. 77r-79r.

⁴⁰ Questa è la conclusione della lezione: “Conferrem quoque Thucydidis de Atheniensium peste narrationem Lucretianae, quando praesertim Galenus saepenumero Thucydidis mentionem facit; sed quia id a multis eleganter factum invenio, quos Fulvius Ursinus singularis probitatis, et eruditionis vir in sua Virgilio collatione non parum antecessit, libentissime abstinebo; itaque illud unum admonebo nonnullos inique profecto agere, qui Lucretio vertunt vitio, quod interdum a Thucydidis oratione ac mente deflectat; quandoquidem non ipse Thucydidis verba ad unguem exprimere instituerat; sed tantum modo historiam latinis carminibus complecti; quam ut felicissime assecutus est, ita magnam laudem meretur, ubi praeter sententias verba quoque Graeca (id enim saepissime facit) latino sermone reddit” (c. 79r). Cfr. F. Orsini, *Virgilius collatione scriptorum Graecorum illustratus*, Antuerpiae, Ex officina Christophori Plantini, 1568, p. 167-174: l'opera di Fulvio Orsini, come Mercuriale al servizio di Alessandro Farnese a Roma negli anni '60 del Cinquecento, era stata presumibilmente alla base della discussione filologica protrattasi tra il medico forlivese e Piero Vettori.

La scelta di quest'opera da parte del forlivese era già di per sé significativa; con la scorta degli antichi, Mercuriale difendeva l'autenticità dello scritto, "quin magna apud medicos existimationis tamquam Hippocratis doctrina plenum esse debeat neminem negaturum spero":⁴¹ l'aria è sia principio vitale, che causa di ogni malattia per gli esseri viventi (*Flat.* IV); ad essa sola vanno ricondotti tutti i morbi, quando sia troppa o troppo poca in quantità, troppo densa, o inquinata da miasmi malefici che penetrano nei corpi (*Flat.* V).⁴² Mercuriale continuava la trattazione del Περὶ φύσων citando il lungo passo successivo (*Flat.* VI): la febbre, la più comune di tutte le malattie, veniva suddivisa da Ippocrate in due specie, una pestilenziale, che colpiva indiscriminatamente tutti gli uomini, ed una che interessava invece solo gli individui caratterizzati da una cattiva disposizione dell'organismo ("febres in duo genera partiens, alterum commune omnibus pestem vocat; alterum iis, qui mala vivendi consuetudine utuntur, ob victum proprium facit, utrumque tamen ab aere ortum capere scribit").⁴³ E non doveva sorprendere il fatto che alcuni morbi epidemici colpissero tutte le specie viventi, mentre altri solo alcune tra queste e nello specifico esclusivamente gli uomini, perché diversi sono gli animali secondo il genere, così come profonde differenze sussistono "tra corpo e corpo, natura e natura, nutrimento e nutrimento".⁴⁴ A questo punto Mercuriale citava per esteso tutto il passo del *De rerum natura* (VI, 1090-1137) in cui Lucrezio spiegava la causa dei contagi pestilenziali, con l'azione di 'semi' del morbo che, trasportati dall'aria, portavano malattia e morte tra gli uomini e alle moltitudini di animali. I versi del poeta latino,

⁴¹ Nel suo *Censura de Hippocratis operibus* (1584), Mercuriale posizionerà il *De flatibus* nel secondo dei quattro gruppi in cui suddividerà i trattati del *Corpus*, quello relativo alle opere incompiute di Ippocrate pubblicate dai suoi discepoli: cfr. J. Jouanna, *Mercuriale, commentateur et editeur d'Hippocrate*, in Arcangeli-Nutton, *Girolamo Mercuriale*, p. 269-300: 288.

⁴² Cfr. Mercuriale, *Variarum lectionum*, c. 77v; cfr. Hp., *Flat.* V, 1 (l'ed. utilizzata è quella di J. Jouanna: *Hippocrate*, Tome V, 1^{re} Partie, Paris, Les Belles Lettres, 1988). Il testo del *De flatibus* citato da Mercuriale, che leggeva le opere del *corpus Hippocraticum* da una ed. a stampa (cfr. Agasse, "La bibliothèque"), corrisponde a quello del codice Marciano gr. 269 (sec. X; nel *conspectus siglorum* di J. Jouanna: M), di cui il medico forlivese possedeva una copia del sec. XVI, oggi conservata in Biblioteca Ambrosiana: ms. C 85 sup. (Martini-Bassi, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, 2 voll., Milano, 1906, n. 187: "Olim Hier. Mercurialis [...] Francisci de Padoanis Foroliviensis emptus Sentini anno D.ni 1581 [...] *Copia esatta dell'esemplare che si trova nella Bibl. di S. Marco, il quale si crede del sec. X. Mancano qui 7 o 8 libri.* Emptus Pisis a Gratia Maria Gratia a. 1611").

⁴³ Mercuriale, *Variarum lectionum*, c. 77v.

⁴⁴ *Ibid.*, c. 78r.

“Neve Lucretius a me indefensus maneat”

posti accanto al *De flatibus* ippocratico, conducevano il medico forlivese ad affermare che senza dubbio Lucrezio “ex Hippocratis libro ea omnia excerpisse, et quae breviter hic docentur, ibi fusius et luculentius declarasse videatur”:

Si igitur quis attento animo Lucretiana Hippocraticis conferat, sane cognoscat latinum scriptorem non modo sententiam atque principia a Graeco accepisse, immo et saepe verba verbis alterius correspondere perspicuo animadvertet: quod ego magis miror, quoniam cum Epicurus, et Democritus cuius discipulus fuit Hippocrates, eandem opinionem tenuerint, facile dici posset Lucretium potius illos, quam Hippocratem secutum esse. Ut vero cumque sit manifeste patet pestis originem apud illos omnes pene eandem haberi, atque in hoc duntaxat varietatem aliquam apparere, quod Democritus atomos, Hippocrates *μιάσματα*, Lucretius Epicurum imitatus semina appellare maluerit.⁴⁵

Mercuriale faceva così di Ippocrate un allievo di Democrito – prestando forse fede agli scritti chiaramente apocrifi del *corpus Hippocraticum*, con Ippocrate che finiva per occupare nella tetrade dell’atomismo antico il posto tradizionalmente riservato a Leucippo (a parti invertite naturalmente) –,⁴⁶ mentre i *semina* lucreziani venivano ad assumere un valore pressoché identico a quello attribuito ai *miásmata* ippocratici.

⁴⁵ Ibid., c. 79r.

⁴⁶ A dire il vero Mercuriale nella *Censura* e nella sua edizione delle opere di Ippocrate (Venezia, Giunta, 1588), inserisce le lettere, e tra queste lo scambio epistolare con Democrito, nel quarto gruppo riservato agli scritti non autentici. E così nella *Censura operum Hippocratis* chiariva la propria posizione circa l’epistolario: “Epistolis tamen assignandus aliquis restat locus, de quibus sane diu haesitavi, quod cum auctore libri de morbo sacro, et de morbis muliebribus citentur, in eadem cum illis classe [tertia] videantur reponendae: verum cum nec philosophiae, nec medicinae partes sint, separatim statuendas esse iudico, ita tamen ut ab ipso forsan scriptae nunquam vero editae, vel ut ederentur factae habeantur; imo cur neque ab eo scriptas unquam fuisse, sicuti nec eas quae tribuuntur, vel Democrito, vel aliis, sed potius ex rei historia ab aliis confictas quispiam credere queat, in primis facere posset Galenus alique scriptores posteriores, qui nusquam earum mentionem ullam fecerunt, quam certe, si eas, ut Hippocraticas aestimassent, facere debebant, quod in ipsis plerunque res dogmaticae tractentur. Huiusmodi vero argumentum non parum valere ex eo sciri potest, quod aetate ipsorum, et bibliothecae amplissimae, et optimorum auctorum libri conservati magis quam posterioribus saeculis erant. [...] Adde in epistolis, praesertim vero in ea, ubi colloquium Hippocratis cum Democrito describitur tot reperiri ab Hippocratica gravitate aliena, sicut et in plerisque aliis, ut virum sanctissimum et in loquendo, ac scribendo prudentissimum putandum sit eum in modum, aut non scripsisse, aut si scripsit familiariter ut fieri consuevit, et absque illa matura cogitatione, quam exigunt monumenta victura, conscripsisse. Sunt tamen in aliquibus earum sicuti in scripta ad Crataevam complura, quae medicos iuxta, ac philosophos iuvare, ac delectare queant” (G. Mercuriale, *Hippocratis Coi Opera quae*

Mercuriale nei suoi *Variarum lectionum libri* mirava forse ad una più profonda legittimazione delle dottrine eziologiche lucreziane attraverso il loro accostamento alle teorie della medicina ippocratica. L'atteggiamento del medico forlivese appare così in qualche modo più radicale rispetto a quello di Fracastoro: inserire il nome stesso di Ippocrate nell'alveo dell'antica filosofia corpuscolare – già prima Mercuriale aveva scritto: “Lucretius, qui primus rerum naturas Romana lingua explanavit, ac plurima ab Epicuro, Democrito, et Hippocrate mutuatus est”⁴⁷ – appariva come un'implicita rivalutazione dell'atomismo *tout court*.

In quest'ottica assume quindi un certo peso la considerazione data nelle *Variae lectiones* all'antica scuola medica atomistica dei metodici, attraverso il recupero delle fonti (Celso e Galeno, ma anche Sorano e Celio Aureliano) e con il ripetuto riferimento al loro fondatore, Asclepiade di Bitinia (II-I sec. a. C.). Già nella seconda lezione del primo libro, seguendo una testimonianza del medico Atenodoro riportata in Plutarco (*Quaestiones convivales*, 731 a-b), Mercuriale lo indicava come il primo ad aver osservato l'idrofobia e l'elefantiasi e lo accostava a Lucrezio, che per primo aveva citato il 'morbo egiziano' nella lingua latina.⁴⁸ A Mercuriale,

extant Graece et Latine veterum codicum collatione restituta, novo Ordine in quattuor classes digesta, Venetiis, sumptibus Iuntarum, 1588, p. 16-17).

⁴⁷ Mercuriale, *Variarum lectionum*, c. 118r.

⁴⁸ Ibid., c. 2v-4v: 3v-4v (*Liber I, cap. II: De rabie, sive hydrophobia, et elephantiasi loci Aristotelis, et Medicorum explicati*): “Plutarchus enim 8. symposiacorum problem. 9. hydrophobiam, et elephantiasim morbos fuisse novos Asclepiadis tempore, qui sub Pompeio Magno Romae in arte medica claruit, ex sententia Athenodori medici testatum fecit; ubi similes morbos, atque etiam alios causis diversis posse noviter oriri disputat: nihilominus haud rationi quoque dissonum mihi videtur morbum antiquitus etiam extitisse, neque tunc innotuisse; propterea quod homines eo morbo multis post acceptum morsum diebus occuparentur; et iccirco a Medicis eius causa non adverteretur; ut cumque sit, Aristotelis certe tempore minime cognitum fuit hominem commorsum a rabido cane ullo morbi aut symptomatum pravorum genere, et paresertim aquae timore capi; quod et aliae praeter Plutarchi modo citatum testimonium, rationes mihi persuadent: Nam ex vetustioribus Asclepiade scriptoribus neminem adhuc inveni, qui huiusce mali mentionem ullam expressam fecerit. [...] Accedit quod Ovidius, qui paullo post Asclepiadem vixit, Hydrophobiae nullum esse remedium scribens hoc versu, *Solvere nodosam nescit medicina podagram, Nec formidatis ulla medetur aquis*. indicare videtur eum morbum nuperrime apparuisse, quippe cuius medicina nondum inventa esset; [...] Quod vero Plutarchus scribit Elephantiasim ab Arabum medicis lepram vocatam, Asclepiadis solum aetate sese manifestasse; id ita accipiendum puto, ut quemadmodum scribit Plinius 26. lib. in Italia tunc apparere coeperit, quoniam eum morbum sub nomine Satyriasis Aristoteles in 4. de gene. animal. cap. 3. intellexit, ut Michael Ephesius in commentario prudenter notavit. Adhuc in Aegypto antea vulgatum extitisse declarat etiam Lucretius in 6. *Est elephas morbus, qui Nili flumina propter/ Gignitur Aegypto in Media, neque praeterea usquam:/*

d'altra parte, non erano ignoti i caratteri comuni tra la filosofia atomistica lucreziana e le teorie mediche della scuola metodica, secondo cui il corpo umano era costituito di atomi o particelle invisibili che attraversavano continuamente l'organismo per mezzo di canali, anch'essi non percepibili alla vista; il disequilibrio della circolazione degli atomi nei canali era alla base di ogni patologia. Il nome della scuola derivava dal caratteristico metodo o approccio medico: i dati patologici manifesti venivano riuniti in base alle loro caratteristiche comuni (*communitates*), e ricondotti ai tre stati o generi di malattie possibili, *genus adstrictum, fluens, mixtum*. La terapia doveva avere quindi come fine il rilassare lo 'stretto', stringere il 'lasso' e riequilibrare in generale il 'misto'. Mercuriale sintetizzava così le teorie della scuola metodica trattando l'uso in medicina del termine ἔνστασις (ostruzione):

[...] Asclepiadem, qui Democritum secutus morbos ex atomorum in vacuos meatus ingressu, obstrusioneve gigni docuit, huiusmodi ingressum, infixionemve ἔνστασιν verosimile est vocasse: quod primo colligitur ex Celso, qui in prohemio librorum suorum tradit Asclepiadem contendisse fieri aegritudines ubi manantia corpuscula per invisibilia foramina subsistendo iter claudunt. Deinde ex Caelio Aureliano, qui in prohem. lib. de acutis pass. ait Asclepiadem diffinisse phrenitim esse corpuscolorum stationem, sive obstructionem in cerebri membranis. [...] Apertissime autem omnium quid proprie esset ἔνστασις declaravit Cassius medicus, quem ideo Asclepiadis sectatorem fuisse convincitur, quia frequentissime eam vocem usurpavit; [...] Quae porro essent Methodicorum κοινότητες omnes fere medici norunt, quando clarum est eius factionis medicos ad quasdam ab ipsis vocatas communitates nempe στεγνόν, καὶ μανόν omnes morbos reducere consuevisse.⁴⁹

Tali riferimenti alle dottrine metodiche nei *Variarum lectionum libri* sono tanto più significativi se si considera che proprio un allievo a Padova di Mercuriale e futuro prefetto dell'Orto botanico patavino, Prospero Alpini (Marostica, 1553 – Padova, 1616), sarebbe stato il primo studioso e 'restauratore' moderno dell'antica scuola medica dei Metodici.⁵⁰ Altri due

Atthide tentantur gressus, oculique in Achaeis, Finibus.”; cfr. Ov., *Pont.* I, 3, 23-24; cfr. Lucr. VI, 1114-1117.

⁴⁹ Ibid., c. 114r-v. Su Asclepiade cfr. J. T. Vallance, *The Lost Theory of Asclepiades of Bithynia*, Oxford, The Clarendon Press, 1990. È interessante notare che nelle ultime due lezioni citate con testimonianze riguardanti Asclepiade, venivano elogiati nella prima il mecenatismo di Gian Vincenzo Pinelli (c. 3r), e nella seconda la grande erudizione e perizia nella letteratura medica di Nicasius Ellebodius (c. 114r), umanista fiammingo della cerchia padovana di Pinelli (vd. *supra*, n. 18). Altri riferimenti ad Asclepiade erano nel l. II, cap. XII (c. 47r) e nel l. III, capp. XIX-XX (cc. 92v-94v).

⁵⁰ Cfr. P. Alpini, *De medicina methodica libri tredecim*, Padua, apud Franciscum Bolzettam, ex typographia Laurentii Pasquati, 1611. Sulla figura e l'opera di Prospero

allievi del forlivese, Pompeo Caimo e Giovanni Nardi, avrebbero ereditato invece il suo insegnamento lucreziano: Pompeo Caimo avrebbe lasciato una traduzione manoscritta dei primi due libri del *De rerum natura*,⁵¹ mentre Giovanni Nardi, allievo di Mercuriale a Pisa e medico personale del granduca di Toscana Ferdinando II, sarebbe stato il primo e unico editore italiano di Lucrezio del Seicento – se escludiamo la traduzione di Alessandro Marchetti, pubblicata del resto postuma nel 1717 – e nelle sue *Animadversiones* al VI libro del *De rerum natura* avrebbe utilizzato anch'egli la dottrina atomistica per descrivere le cause dell'epidemia di peste scoppiata a Firenze nel 1630.⁵²

C) Lo stesso Mercuriale era stato d'altra parte osservatore diretto di una terribile epidemia di peste, quella che aveva colpito Venezia e Padova nell'estate del 1576, e ne avrebbe lasciato un resoconto dettagliato nelle lezioni *De pestilentia* pubblicate nel 1577.⁵³ Mercuriale, suo malgrado, sarebbe stato anche tra i principali responsabili della gravità del contagio,

Alpini cfr. il numero monografico di *Acta Medicae Historiae Patavina*, 8-9, 1961-62/1962-63: cfr. in particolare il saggio biografico di G. Ongaro, "Contributi alla biografia di Prospero Alpini", p. 79-168.

⁵¹ Pompeo Caimo (Udine, 1568-1631), allievo a Padova di Francesco Piccolomini e Girolamo Mercuriale, si laureò in filosofia e medicina nel 1592. Visse a lungo a Roma, dove sarebbe stato prima medico personale del cardinale Montalto, Alessandro Peretti, per essere in seguito chiamato da Paolo V ad insegnare filosofia e medicina teorica alla Sapienza. Tornato a Padova nel 1624, qui sarebbe stato protagonista di una celebre disputa con il collega Cremonini sulla teoria del *calidus innatus*. Cfr. la voce di G. Benzoni, "Caimo, Pompeo", nel *Dizionario biografico degli italiani* (vol. 16, 1973), che dà notizia della traduzione dei primi due libri di Lucrezio conservata presso l'Archivio di Stato di Udine, *Archivio Caimo*, ms. 2407.

⁵² Cfr. *Titi Lucretii Cari De rerum natura libri sex. Una cum Paraphrastica Explanazione, et Animadversionibus, D. Ioannis Nardii*, Firenze, Typis Amatoris Massae Foroliviensis, 1647. Cfr. M. Beretta, "Gli scienziati e le edizioni del *De rerum natura*", in M. Beretta-F. Citti (eds), *Lucrezio. La natura e la scienza*, Firenze, Olschki, 2008, p. 177-224: 184-189; F. La Brasca, "Hinc mel, hin venenum: l'édition commentée du *De rerum natura* par Giovanni Nardi (1647)", in R. Poignault (ed.), *Présence de Lucrece*. Acte du colloque tenu a Tours (3-5 décembre 1998), Tours, Centre de recherche A. Pigainol, 1999, p. 381-398.

⁵³ Cfr. G. Mercuriale, *De Pestilentia... Lectiones habitae Patavii MDLXXVII mense Ianuarii. In quibus de peste in universum, praesertim vero de Veneta, et Patavina singulari quadam eruditione tractatur. A Hieronymo Zacco, Medico, et Philosopho Patavino, ex ore ipsius diligenter exceptae, atque in capita divisae*, Venetiis, apud Paulum Meietum Bibl. Patavinum, 1577. Sempre nel 1577, lo stesso editore Paolo Meietti stampava a Venezia *Il successo della peste occorsa a Padova l'anno MDLXXVI* di Alessandro Canobbio, in cui si dava il conto delle persone morte nell'epidemia in città e nei territori limitrofi (circa 12400).

non avendo riconosciuto per tempo, insieme al collega dello Studio di Padova Girolamo Capodivacca, la natura pestilenziale del morbo e impedendo così ai *Provveditori alla Sanità* di adottare le adeguate misure cautelari. Ciò che ne seguì fu una delle peggiori epidemie di peste che avrebbe colpito Venezia in quel secolo, con oltre 50000 morti nella sola città lagunare – più di un quarto della popolazione residente – e circa 12000 a Padova, che finì con lo svuotarsi, soprattutto di studenti, costringendo la stessa Università ad una chiusura forzata. Ci fu addirittura chi accusò proprio i due professori dello Studio patavino, Mercuriale e Capodivacca, di aver facilitato la diffusione del contagio con quel loro spostarsi di casa in casa, sprezzanti verso i segni manifesti del morbo, toccando “il ponzo alli infermi” e predicando ottimismo e un rapido ritorno alla consueta vita sociale.⁵⁴ La reputazione di Mercuriale ne uscì distrutta e il medico decise di dare alle stampe l’anno seguente le proprie lezioni sulla peste, nelle quali tentava di giustificare, ‘libri alla mano’, la bontà del proprio operato.

Nel *De pestilentia* Mercuriale tornava a descrivere la natura del contagio pestilenziale secondo l’interpretazione ippocratico-lucreziana enunciata già nelle *Variae lectiones* del 1570, questa volta con un più esplicito riferimento alle teorie fracastoriane.⁵⁵ Il medico ricostruiva l’evoluzione cronologica dell’epidemia di peste che, partita da Trento nell’estate del 1575,⁵⁶ aveva raggiunto Venezia nel mese di dicembre. L’esplosione del contagio, sia a Venezia che a Padova, si sarebbe avuta però solo a partire dal luglio 1576, ovvero dopo la fine della missione dei due professori di Padova nella città lagunare.⁵⁷ Scagionatosi in questo modo dalle accuse che da più parti gli erano cadute addosso, Mercuriale passava all’analisi dell’origine e diffusione degli agenti patogeni.

⁵⁴ Cfr. R. Palmer, “Girolamo Mercuriale and the Plague of Venice”, in Arcangeli-Nutton, *Girolamo Mercuriale*, p. 51-65: 57.

⁵⁵ Cfr. V. Nutton, “With Benefit of Hindsight. Girolamo Mercuriale and Simone Simoni on Plague”, *Medicina & Storia*, 6 (11), 2006, p. 5-19: secondo la studiosa, l’atteggiamento di Mercuriale nei confronti della teoria del contagio di Fracastoro sarebbe ambigua, passando dall’accettazione della terminologia fracastoriana (*semina, fomites*), al ricorso alla teoria ippocratico-galenica della ‘mutazione’ dell’aria come principale causa del morbo.

⁵⁶ Una relazione del medico che per primo diagnosticò la peste a Trento nel giugno 1575 si trova nel fondo di Gian Vincenzo Pinelli dell’Ambrosiana: ms. D 195 inf., f. 38v (cfr. Palmer, “Girolamo Mercuriale”, p. 52 n).

⁵⁷ Cfr. Mercuriale, *De pestilentia*, p. 4-5.

Le cause del morbo erano da rintracciare, come insegnava la medicina antica, sia tra fattori esterni che tra fattori interni, come la 'putrefazione' della materia e la produzione di umori 'venefici' nell'organismo dell'uomo. Questa era l'opinione di Ippocrate e Galeno, che chiamavano la materia corrotta con il nome comune di 'putrilagine'.⁵⁸ Le ragioni di un male epidemico come la peste erano da individuare, ovviamente, innanzitutto tra le cause esterne all'organismo umano, e queste erano essenzialmente due: la corruzione dell'aria ed il contagio – "De causis ipsius pestis externis ita statuo, duas ad efficiendam pestem perpetuo conspirare causas, nimirum aerem ipsum, et contagium".⁵⁹ La rapida diffusione del male faceva d'altronde supporre che la causa della pestilenza in Veneto fosse da identificare con la presenza di elementi venefici nell'aria respirata ("Habemus igitur et ex demonstratione allata, et ex signis etiam adnexis, pestilentiam hanc nostram ex aere originem duxisse").⁶⁰ A dire il vero, parlare di 'corruzione' dell'aria come causa delle epidemie poteva essere fuorviante perché, stando alla fisica aristotelica, l'aria come elemento non poteva in alcun modo corrompersi. Ma l'aria può essere intesa, oltre che come uno dei quattro elementi, anche come corpo misto, come sostanza mista di aria, vapori e corpuscoli come quelli descritti da Democrito ed Epicuro:

Unum est, aerem dupliciter accipi posse, vel pro simplici elemento, vel pro corpore composito ex elemento, et vaporibus, seu corpusculis illis, quae Democritus, et Epicurus commenti sunt.⁶¹

Se consideriamo allora l'aria come un corpo misto, potremo parlare di una sua putrefazione 'sostanziale' quando sarà mista con vapori corrotti da lungo tempo; mentre parleremo di un diverso tipo di corruzione, non sostanziale, quando nuovi vapori venefici, che Ippocrate chiamava *μιασματα* e che in latino sono detti *inquinamenta*, giungeranno a mischiarsi con essa:

⁵⁸ Ibid., p. 12-13: "Sunt cause pestis aliae quidem internae, aliae vero externae. Causae internae sunt calor praeter naturam putredinosus, et humor putrescens ac veneficus. Dico calorem praeternaturalem: quia, tametsi in peste saepe contingat, ut ad sensum calor neque intus, neque extra mutatus videatur, fieri tamen nequaquam potest, ut ille calor sit naturalis, eo quod concidunt statim operationes prope omnes caloris naturalis, et coctionis, et attractionis, et alia omnia opera, quae sunt beneficio caloris nativi. Materia autem putrida et venefica, quae est causa interna pestis, non est unius generis, sed omnes prope humores confunduntur, conturbantur, et computrescunt, neque haec putrefactio exigua est, sed valde insignis".

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid., p. 20.

⁶¹ Ibid.

“Neve Lucretius a me indefensus maneat”

Sed illud scitote, quando sic corrumpitur aer, corrumpi propter vapores antiquitus ipsi immixtos: dico antiquitus, quia, qui vapores recenter putrefacti immiscentur aeri, et qui ab Hippocrate sua lingua nuncupantur *μιασματα* a nobis vero inquinamenta, sit aliud genus corruptionis, quae proprie corruptio non debet appellari substantialis.⁶²

Spiegata in questo modo l’origine della malattia, dovuta non tanto ad una ‘corruzione sostanziale’ dell’aria, quanto alla presenza in essa di ‘esalazioni’ venefiche di recente formazione, restava da indagare il meccanismo del contagio, cosa di cui la medicina antica non si era affatto occupata. Mercuriale riprendeva così le ormai note teorie di Fracastoro ed enunciava i tre mezzi attraverso cui era reso possibile il contagio: attraverso il diretto contatto con un malato, attraverso degli oggetti che potessero fungere da veicolo della malattia (*fomites*), oppure attraverso la diffusione dei *pestis semina*, i germi del morbo nati dalla putrefazione di materiale terrestre o celeste, trasportati dai venti e dall’aria in grandissima quantità. Era quest’ultimo ovviamente il mezzo di maggior propagazione del male, e alla domanda del perché alcune epidemie fossero più contagiose di altre, rispondeva ancora una volta con la teoria dei *semina* di Lucrezio e Fracastoro:

[...] cur pestes quibusdam sint contagiosae, quibusdam non sint huius resolutionem explicatam habemus apud Lucretium libro VI de natura, et etiam apud Fracastorium, qui dicunt, in peste varia, et diversa vagari seminaria, quae, prout his vel illis amica, aut inimica sunt, ita etiam modo hunc, modo illum afficiunt.⁶³

Ecco quindi spiegato il clamoroso insuccesso nella diagnosi della peste veneziana, per cui era mancata una vera e propria ‘mutazione’ atmosferica che avesse segnalato l’incombere del morbo. Più che alla corruzione dell’aria si doveva guardare allora alla presenza costante nell’atmosfera di *varia et diversa seminaria* – neologismo introdotto da Fracastoro –,⁶⁴ in alcune occasioni favorevoli al nostro stato di salute, in altre dannosi e addirittura mortali per l’uomo.

Mercuriale, in questo modo, non smetteva di essere l’umanista, l’erudito, il puntuale interprete delle dottrine mediche del passato che era stato fino ad allora: alle ricerche filologiche e testuali non si aggiungeva, nemmeno in questo caso, l’insegnamento offerto al medico

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid., p. 43.

⁶⁴ Cfr. Beretta, *The Revival*, p. 144.

dall'osservazione empirica dei fenomeni e l'interpretazione dei fatti si perfezionava solo con l'approfondimento della tradizione medica. La dottrina atomistica, che da Democrito veniva estesa alla medicina ippocratica e ai poemi di Lucrezio e Fracastoro, in Mercuriale ancora non era diventata il supporto teorico della nuova scienza sperimentale. Lucrezio poteva essere allora venerato in quanto classico della filosofia antica e della letteratura latina, ma non era ancora divenuto il poeta della rivoluzione meccanicista del Seicento.

REFERENCES:

- Agasse, Jean-Michel, "La bibliothèque d'un médecin humaniste: *l'Index librorum* de Girolamo Mercuriale", *Les Cahiers de l'Humanisme*, 3-4, 2002-2003, p. 201-253.
- Agasse, Jean-Michel, "Kardia ou Cor? Une polémique entre Girolamo Mercuriale et Piero Vettori à propos de la peste d'Athènes", *Medicina & Storia*, 6 (11), 2006, p. 21-44.
- Arcangeli, Alessandro-Nutton, Vivian (eds), *Girolamo Mercuriale. Medicina e cultura nell'Europa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008.
- Bailey, Cyril (ed.), *Titi Lucreti Cari de rerum natura libri sex. Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation, and Commentary*, 3 vols., Oxford, Clarendon Press, 1947.
- Barbaro, Francesco, *Diatriba praeliminaris... ad Francisci Barbari et aliorum ad ipsum epistolas*, Brescia, Giovanni Maria Rizzardi, 1741.
- Beretta, Marco, "The Revival of Lucretian Atomism and Contagious Diseases during the Renaissance", *Medicina nei secoli*, 15 (2), 2003, p. 129-154.
- Beretta, Marco, "Gli scienziati e le edizioni del *De rerum natura*", in M. Beretta-F. Citti (eds), *Lucrezio. La natura e la scienza*, Firenze, Olschki, 2008, p. 177-224.
- Brown, Alison, *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2010.
- Cerasoli, Giancarlo-Garavini, Brunella, "La bibliografia delle opere a stampa di Girolamo Mercuriale", *Medicina & Storia*, 6 (11), 2006, p. 85-119.
- Del Guerra, Giorgio, *Uno sconosciuto carne sulla lue di Angelo Poliziano*, Umberto Giardini, Pisa, 1960.
- Dionisotti, Carlo-Orlandi, Giovanni (eds), *Aldo Manuzio editore. Dedicche. Prefazioni. Note ai testi*, 2 voll., Milano, Il Polifilo, 1975.
- Garin, Eugenio, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli, Bibliopolis, 1994.
- Gomme, A. Wycombe, *A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford, Clarendon Press, 1956.
- Gordon, C. Alexander, *A Bibliography of Lucretius*, London, R. Hart-Davis, 1962.
- Greenblatt, Stephen, *The Swerve: How the Renaissance Began*, London, The Bodley Head, 2011.
- Hirai, Hiro, *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance. De Marsile Ficin à Pierre Gassendi*, Turnhout, Brepols, 2005.
- Kristeller, P. Oskar (ed.), *Supplementum ficinianum*, 2 voll., Firenze, Olschki, 1937.

“Neve Lucretius a me indefensus maneat”

- Lambin, Denys, *Titi Lucretii Cari De rerum natura libri sex... locis innumerabilibus ex auctoritate quinque codicum manu scriptorum emendati, atque in antiquum ac nativum statum fere restituti, et praeterea brevibus et perquam utilibus commentariis illustrati*, Paris, P. Gaultier de Renville, 1563/64.
- Lambin, Denys, *Titi Lucretii Cari De rerum natura libri sex... locis innumerabilibus ex auctoritate quinque codicum manu scriptorum emendati, ac fere redintegrati, et praeterea brevibus et perquam utilibus commentariis illustrati: nunc ab eodem recogniti, et longe meliores facti... Accesserunt haec praeterea, Vita Lucretii, eodem Lambino auctore...*, Paris, J. Bienné, 1570.
- Mercuriale, Girolamo, *Variarum lectionum libri quatuor. In quibus complurium, maximeq. medicinae Scriptorum infinita paene loca vel corrupta restituuntur, vel obscura declarantur. Alexandri Tralliani de lumbricis epistola. Eiusdem Mercurialis opera, et diligentia Graece, et Latine nunc primum edita*, Venetiis, Gratius Perchacinus excudebat, Sumptibus Pauli et Antonii Meieti frat. Librarii Patavini, 1570.
- Mercuriale, Girolamo, *De Pestilentia... Lectiones habitae Patavii MDLXXVII mense Ianuarii. In quibus de peste in universum, praesertim vero de Veneta, et Patavina singulari quadam eruditione tractatur. A Hieronymo Zacco, Medico, et Philosopho Patavino, ex ore ipsius diligenter exceptae, atque in capita divisae*, Venetiis, apud Paulum Meietum Bibliopolam Patavinum, 1577.
- Mercuriale, Girolamo, *Hippocratis Coi Opera quae extant Graece et Latine veterum codicum collatione restituta, novo Ordine in quattuor classes digesta*, Venetiis, sumptibus Iuntarum, 1588.
- Munro, H. Andrew Johnstone (ed.), *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, 3 vols., Cambridge-London, Deighton Bell and Co., 1886.
- Nutton, Vivian, “The Reception of Fracastoro’s Theory of Contagion: The Seed That Fell among Thorns?”, *Osiris*, 2nd series, 6, 1990, p. 196-234.
- Nutton, Vivian, “With Benefit of Hindsight. Girolamo Mercuriale and Simone Simoni on Plague”, *Medicina & Storia*, 6 (11), 2006, p. 5-19.
- Palmer, Ada, *Reading Lucretius in the Renaissance*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2014.
- Pantin, Isabelle, “Le *De rerum natura* comme modèle poétique. Réflexions sur quelques divergences entre l’Italie et la France”, in *La renaissance de Lucrèce*, Paris, PUPS, 2010, p. 165-184.
- Passow, Franz (ed.), *Petri Victorii ad Ioannem Cratonem, Thomam Rehdigerum et Hieronymum Mercurialem epistolae ex autographis nunc maximam partem primum editae*, Vratislaviae, 1832.
- Pastore, Alessandro-Peruzzi, Enrico (eds), *Girolamo Fracastoro fra medicina, filosofia e scienze della natura*, Firenze, Olschki, 2006.
- Prosperi, Valentina, *Di soavi licor gli orli del vaso. La fortuna di Lucrezio dall’Umanesimo alla Controriforma*, Torino, Aragno, 2004.
- Reeve, Michael D., “The Italian Tradition of Lucretius”, *Italia medioevale e umanistica*, 23, 1980, p. 27-48.
- Reeve, Michael D., “The Italian Tradition of Lucretius Revisited”, *Aevum*, 79 (1), 2005, p. 115-164.

Andrea Ceccarelli

- Sabbadini, Remigio, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, 2 voll., Firenze, Le Lettere, 1996 [I ed. Firenze, Sansoni, 1905. Ristampa anastatica dell'edizione a c. di E. Garin, Firenze, Sansoni, 1967].
- Solaro, Giuseppe, *Lucrezio. Biografie umanistiche*, Bari, Edizioni Dedalo, 2000.
- Vallance, John T., *The Lost Theory of Asclepiades of Bithynia*, Oxford, The Clarendon Press, 1990.

ANDREA CECCARELLI
Sapienza Università di Roma
andrea.ceccarelli@uniroma1.it



LUCRETIUS AND HIS *DE RERUM NATURA*
SIX CENTURIES AFTER
A CONVERSATION WITH DAVID SEDLEY

by
FRANCESCO VERDE

ABSTRACT: In this interview David Sedley reflects on some important points of his seminal interpretation of Lucretius' *De rerum natura* six centuries after its discovery in 1417 by Poggio Bracciolini (Terranuova, now Terranuova Bracciolini, 1380 – Florence, 1459).

KEYWORDS: Lucretius' *De rerum natura*; Epicurus; Empedocles; Herculaneum Papyri; Ancient Philosophy, Hellenistic Philosophy

QUESTION: What is distinctive about this text among other famous works of ancient philosophers which by good luck have been preserved?

ANSWER: What is most remarkable about the *De rerum natura* is that to all appearances it was written, and achieved fame, as a contribution to the Roman literary canon, and was not treated as a specifically philosophical text and source until a much later date; yet for us it is by far the fullest and most informative available source on Epicurean physics, and among our best sources on Epicurean ethics as well.

QUESTION: Please could you summarize the outcome of your research on the close relationship between Lucretius' poem, Empedocles, and the Herculaneum Papyri, which you studied in your seminal book *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom* published in Cambridge (Cambridge University Press) in 1998? By the way, what exactly does the title of this volume mean?

ANSWER: In my book I argue for the following closely connected claims.

(a) Lucretius makes a firm distinction between his literary and his philosophical debts, and, correspondingly, between his poem's form and its content. The content is, as he concedes, the difficult and demanding subject of the world's true nature, which he compares to bitter medicine that will nevertheless, if we persist with it, ultimately transform our lives for the better. The form, which he compares to the honey on the rim of a cup that enables children to take their medicine, is the seductive poetic medium.

(b) This latter, formal aspect is unmistakably derived from the Greek master of his genre, the 5th century poet of nature Empedocles.

(c) For the content, analogously, Lucretius draws directly on his philosophical master, Epicurus himself, and not on lesser, intermediate sources. Specifically, his material on Epicurean physics comes from Epicurus' major treatise *On Nature*, and mainly from the first fifteen of that work's thirty-seven books. The Herculaneum library has provided us not only with evidence for the availability of this treatise in first-century BCE Italy, where Lucretius worked, but also with valuable information regarding the specific content of many of its individual books. Hence my hypothesis about Lucretius' source can be tested, and is systematically tested in my book, by reference to a substantial body of data.

(d) As that same hypothesis predicts, Lucretius' arguments and polemics constantly reflect the philosophical context in which Epicurus was writing, and do not show signs of any updating in the light of developments that occurred in the two centuries separating Lucretius from Epicurus, including the various debates that had taken place between Epicureans and Stoics. On this ground I call Lucretius an Epicurean 'fundamentalist': like other fundamentalists, he is content to rely on his school's foundational scriptures, and does not expect that consultation of any writings postdating them would add anything significant.

(e) Nevertheless, because Epicureanism promises salvation from suffering to all mankind, and not just to Greeks, Lucretius recognizes the need to make Epicurus' philosophy fully at home in his native Latin culture. In aid of that ambition, he develops a native Roman mode of exposition, exploiting the resources of the Latin language to the full in order to save Epicureanism from the appearance of an alien import.

(f) It is primarily to this cultural transformation that my book's title refers. But it also, if secondarily, refers to Lucretius' philosophical transformation

of his great Greek poetic forerunner and model, in adapting Empedocles' didactic genre so as to voice the one true philosophy, Epicureanism.

QUESTION: Despite some studies which consider Lucretius as 'son of his time', in dialogue with other philosophical schools and informed about the doctrinal developments of the Epicurean school (e.g. J. Schmidt, *Lukrez, der Kepos und Die Stoiker: Untersuchungen zur Schule Epikurs und zu den Quellen von De rerum natura*, Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris, Peter Lang, 1990; and the more recent volumes by F. Montarese, *Lucretius and his Sources: A Study of Lucretius, De rerum natura I 635-920*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2012, and F. A. Bakker, *Epicurean Meteorology: Sources, Method, Scope and Organization*, Leiden-Boston, Brill, 2016), do you continue to consider Lucretius an 'Epicurean fundamentalist' (as you argue in your book, Ch. 3), and, therefore, to believe that the sources of the poem are exclusively attributable to the works of Epicurus (primarily, his *On Nature*)?

ANSWER: Yes, I do. Some of the work you mention has provided a valuable counterweight to my case, but not of sufficient quantity or cogency to make me reconsider my original contention. I had already remarked in my book (p. 91) that even if one or two instances were to be identified in which Lucretius did appear to have taken into account some philosophical development that postdated Epicurus, it would not alter the overall case, based as this is on the poem's overwhelming concentration on the issues and debates that belong to Epicurus' own time, in stark contrast to the updated presentations of Epicureanism that we meet in Lucretius' contemporaries Cicero and Philodemus. Bakker has made the most skilful case so far for the presence of at any rate one anti-Stoic polemic (at *DRN* 1.1052-93), but concedes that, even if well founded, it need not be enough to damage my overall contention.

QUESTION: Do you believe the hypothesis (recently once again questioned by M. Capasso, "Il preteso Lucrezio ercolanese", *Atene e Roma*, n.s. 8/3-4, 2014, p. 145-171) of the Norwegian classical scholar Knut Kleve (starting from his pioneering article "Lucretius in Herculaneum", *Cronache Ercolanesi*, 19, 1989, p. 5-27) that a copy of the *De rerum natura* was preserved in the so-called 'Villa dei Papiri'? What are the consequences of the presence or absence of this text in the Epicurean circle of Philodemus of Gadara? More in general, what is the relationship between the *De rerum natura* and the works of Philodemus preserved by the Herculaneum Papyri?

ANSWER: I have great admiration for Kleve, but I was never convinced by his claims to have found Lucretian fragments among the Herculaneum papyri. Small and damaged fragments apparently attributable to two great Latin poets, Ennius and Lucretius, were identified only because Kleve was

actively looking for them. This is a high-risk methodology, and unsurprisingly the attributions have, one by one, had to be modified or altogether withdrawn. The negative case has been well and succinctly made by David Butterfield, *The Early Textual History of Lucretius' De rerum natura* (Cambridge, Cambridge University Press, 2013), p. 5-6.

Even if fragments of *De rerum natura* were one day to turn up among the remains of Philodemus' book collection, that would not significantly strengthen the case for direct contact between Lucretius and the circle of Philodemus. The owner of this Epicurean library could, like anyone else, readily buy books on the open market.

There are, however, reasons why I do not expect such a discovery ever to occur. Philodemus, if his surviving works are at all representative, worked extensively on ethics, aesthetics and philosophical history, but had very little interest in physics. Nor was he likely to read philosophical works in Latin, any more than other Greek philosophers in the ancient world did. There was therefore very little apparent motivation for him ever to acquire a copy of the *De rerum natura*.

QUESTION: What role does a revolutionary text such as the *De rerum natura* play in contemporary scientific and philosophical debates?

ANSWER: The rediscovery of Lucretius' poem in the Renaissance helped in due course to inspire early modern atomism, and we must always be grateful for that. Although Lucretius is no longer a direct contributor to any scientific debate, he would be able to boast that, among all the philosophical systems of antiquity, his was the only one whose fundamental contentions about man's place in the universe have been strengthened, rather than overturned, by modern science.

FRANCESCO VERDE
Sapienza Università di Roma / Julius-Maximilians-Universität Würzburg
francesco.verde@uniroma1.it



GUIDO GIGLIONI

GERMANA ERNST INTERPRETE DI GIROLAMO CARDANO

ABSTRACT: Germana Ernst, an international authority on Tommaso Campanella's philosophy, was also a fine interpreter of Girolamo Cardano, whose work she investigated in many of its wide-ranging dimensions. The figure who emerges from Ernst's analysis is an open-minded explorer of natural marvels and human foibles. Ernst has written seminal studies on topics related to Cardano's work in the areas of astrology, witchcraft and autobiography. It is especially with respect to his autobiographical account that Ernst has given us illuminating pages on the most troubling aspects of Cardano's life: the death of his firstborn son, his imprisonment and his unsettling experiences of mental pain.

KEYWORDS: Girolamo Cardano; Astrology; Witchcraft; Ptolemy; Prison

Germana Ernst, fine interprete del pensiero di Tommaso Campanella, del quale ha tradotto testi, curato edizioni e scoperto manoscritti che si era ritenuto fossero andati irrimediabilmente perduti (primo fra tutti l'autografo dell'*Ateismo trionfato*), è stata anche una delle maggiori esperte del pensiero rinascimentale. Oltre ad aver composto diverse voci per il *Dizionario Biografico degli Italiani* e ad aver prodotto importanti contributi su figure centrali della filosofia della prima modernità, come Marsilio Ficino, Giambattista Della Porta, Jean Bodin, Giulio Cesare Vanini, Johannes Wier e Galileo Galilei, Ernst si è spesso soffermata a

studiare l'opera di Girolamo Cardano, autore da lei considerato tra i più significativi e da lei particolarmente amato.¹

Ernst ha coltivato una visione della filosofia come pratica intellettuale in costante simbiosi con la realtà sociale e culturale di un particolare momento storico. È il caso, ad esempio, del suo raffinato studio dell'unguento delle streghe, esaminato così com'esso era stato discusso con dovizia di argomentazioni e prove sperimentali da Della Porta, Wier e Bodin, ma anche nei riflessi che esso aveva provocato nella cultura del tempo e negli aspetti più propriamente materiali e pratici. L'unguento in questione, di cui Della Porta aveva rivelato la ricetta nella prima edizione della sua *Magia naturalis* (1558), sfidava i limiti dell'umana comprensione (e della decenza) per via di alcuni dettagli particolarmente macabri e sinistri. Come Ernst precisava nel saggio del 1990 su "I poteri delle streghe tra cause naturali e interventi diabolici", la ricetta era in realtà stata già descritta da Cardano nel suo *De subtilitate* (1550), mentre nel successivo *De rerum varietate* (1557) egli aveva prodotto un'analisi molto accurata e ponderata dei fattori sociali, medici e religiosi sottesi al dibattito sulle streghe.² Nella sua elaborata visione dei saperi occulti e magici, Cardano guardava ai *veneficia* come a dispositivi (*machinae*) dell'umana scaltrezza, atti a causare male e sofferenza, fisica tanto quanto psicologica, in un dettagliato campionario dell'umana malizia che andava dai veleni ai cerimoniali magici, fino ai raggiri più meschini e alla semplice frode. In una bella pagina del 2006, Ernst ci restituì una vivida immagine di questo Cardano, grande esploratore delle infinite forme dell'umana curiosità:

Il capitolo XVIII del *De subtilitate* è dedicato ai mirabilia. Si tratta di pagine gremite di aneddoti, rimedi, ricette, e in mezzo alle folle che si accalcano nelle piazze per guardare con stupore le incredibili abilità di giocolieri, mimi, danzatori, di chi mangia il fuoco e di chi spezza le catene, dei funamboli che compiono su corde tese a

¹ G. Ernst, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, Angeli, 1991; [con Simona Foà], "Egidio da Viterbo", *Dizionario Biografico degli Italiani*, 1993, 42, p. 341-351; "Fanti, Sigismondo", *Ibid.*, 44, 1994, p. 638-641; "Gallucci, Giovanni Paolo", *Ibid.*, 51, 1998, p. 740-743; "Giuntini, Francesco", *Ibid.*, 57, 2001, p. 104-108; "Contra l'ombra di morte accesa lampa. Echi ficiniani in Campanella", in *Forme del neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai Platonici di Cambridge*, a cura di L. Simonutti, Firenze, Olschki, 2007, p. 147-178. Ernst ha anche curato un agile volume di storia della filosofia rinascimentale: *La filosofia del Rinascimento. Figure e problemi*, Roma, Carocci, 2003.

² Ead., "I poteri delle streghe tra cause naturali e interventi diabolici. Spunti di un dibattito", in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, a cura di M. Torrini, Napoli, Guida, 1990, p. 167-197 (ripreso in Ead., *Religione, ragione e natura*, p. 167-190).

grandi altezze esercizi che tolgono il fiato, c'è anche Cardano, che osserva ogni cosa con sguardo lucido, attento a cogliere l'imbroglio o il trucco, o a calcolare le leggi fisiche in virtù delle quali è possibile compiere prodezze che al popolino possono sembrare opera dei demoni.³

Ernst ritornò sul tema di Cardano e le streghe in due saggi pubblicati rispettivamente nel 2006 e 2010 nella rivista *Bruniana & Campanelliana*.⁴ Cardano era affascinato dalla questione della realtà sottesa ai racconti di streghe. In particolare, lo attraeva intellettualmente (e allo stesso tempo inquietava) l'idea che il grande complotto della stregoneria potesse essere studiato come un caso di suggestione collettiva, al punto che molti individui appartenenti a varie comunità dell'epoca sembravano condividere le stesse esperienze allucinatorie, mentre un'ampia parte della popolazione credeva nell'effettivo verificarsi di questi fatti. Nella sua analisi, Ernst sottolineava la recisa condanna di Cardano alla posizione di Gianfrancesco Pico, reo, agli occhi del medico milanese, di aver sacrificato la responsabilità della ragione filosofica a futile vantaggio della fede dogmatica, di un'erudizione vanesia e di un certo gusto pruriginoso per il sensazionalismo popolare.

Uno dei risultati più ragguardevoli dell'interesse di Ernst per Cardano è il saggio "*Veritatis amor dulcissimus*. Aspetti dell'astrologia in Cardano", originariamente pubblicato nel 1991 nel volume *Religione, ragione e natura*, e successivamente in versione inglese nella raccolta di saggi *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*, a cura di William Newman e Anthony Grafton.⁵ Oltre a mettere in luce le competenze della studiosa in materia di storia dell'astrologia, l'articolo rivelava una conoscenza profonda dell'opera di Cardano. Giustamente, Ernst considerava il commento all'*Opus quadripartitum* di Tolomeo come il vertice del sapere astrologico di Cardano. Nella sua accurata analisi del testo, attenta alle differenze tra le diverse edizioni del 1554, 1578 e 1663, Ernst illustrava come l'elaborazione del grande commento astrologico

³ Ead., "Cardano e le streghe", *Bruniana & Campanelliana*, 12, 2006, p. 395-411: 403-404.

⁴ Ibid., p. 395-341; "Le passioni umane e il mondo oscuro delle streghe. Un capitolo del *De varietate* di Cardano", *Bruniana & Campanelliana*, 16, 2010, p. 495-500.

⁵ Ead., "*Veritatis amor dulcissimus*: Aspetti dell'astrologia in Cardano", in *Religione, ragione e natura*, p. 191-219; ripubblicato in *Girolamo Cardano: Philosoph, Naturforscher, Arzt*, ed. E. Keßler, Wiesbaden, Harrassowitz, 1994, p. 158-184, e, in traduzione inglese, "*Veritatis amor dulcissimus*: Aspects of Cardano's Astrology", in *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*, ed. by W. R. Newman and A. Grafton, Cambridge (MA), The MIT Press, 2001, p. 39-68.

avesse risentito del viaggio intrapreso nel febbraio del 1552 alla volta di Edinburgo per curare l'arcivescovo John Hamilton. Tra le geniture aggiunte al commento, vi erano infatti quelle del principe inglese Edoardo VI, dell'ambasciatore francese Claude de Lavalle, dell'umanista John Cheke, di Aimar de Ranconnet, "Conseiller et Président des Enquestes" del Parlamento di Parigi, e dello stesso Hamilton. In questi casi, Ernst evidenziava come la perizia astrologica di Cardano si fosse unita ad una particolare acutezza di introspezione politica e psicologica, e come la curiosità per le altre culture europee avesse contribuito a modellare la caratteristica sensibilità geografica e antropologica dell'astrologia cardaniana.

Dallo studio di Ernst emergeva così una ricostruzione articolata dell'astrologia cardaniana, difesa dal suo autore come scienza congetturale ma affidabile a tutti gli effetti, in cui un sofisticato apparato teorico veniva costantemente messo a confronto con possibili verifiche sperimentali, in modo da confermare le interrelazioni dei vari livelli di causalità operanti nell'universo, i rapporti tra natura e sovrannatura, tra ordine cosmico e interventi provvidenziali, com'è evidente, ad esempio, nel caso del famigerato oroscopo di Cristo, o più in generale, nel nesso che si riteneva legasse il sorgere e declinare delle religioni ai cicli astrali. Particolarmente interessante l'interpretazione che Ernst offriva dell'approccio evemeristico di Cardano ai leggendari promotori pagani della scienza astrale. Molte delle figure mitologiche, da Orfeo a Icaro, potevano infatti essere lette in chiave astrologica, come antiche testimonianze di legami ancestrali che connettevano le storie degli umani alle grandi rivoluzioni planetarie o a improvvisi quanto catastrofici mutamenti nella volta celeste. Ernst sottolineava qui il divario che separava Cardano dall'amico Andrea Alciato nei loro rispettivi approcci allo studio della memoria storica.⁶

È soprattutto nel saggio sull'astrologia di Cardano che Ernst si soffermava ad esaminare i vari tentativi di auto-analisi astrologica a cui l'autore si era dedicato per tutta la vita, fin dagli anni della prima giovinezza. Si tratta di una delle tendenze più intime della personalità cardaniana che, come Ernst mette bene in evidenza in un saggio posteriore del 2010, si allarga ad abbracciare l'opera nel suo insieme: Cardano scrive di sé in ogni parte della sua imponente produzione letteraria (i dieci volumi della postuma *Opera omnia* del 1663), così che il moto di auto-

⁶ Ead., "*Veritatis amor dulcissimus*", p. 199.

comprensione riflessiva diventa in realtà lo specchio infranto di prassitelea memoria, in cui ogni frammento restituisce l'abborrita immagine del sé replicata all'infinito.⁷ Questo auto-ritratto sempre in movimento, manifestazione terrena di un groviglio (*commistio*) di molteplici traiettorie celesti, risulta all'autore altrettanto opaco ed evanescente, come lo era stato per tutti quegli artisti che, nel corso della sua vita, avevano cercato di catturarne l'effigie in "incisioni, statue e dipinti", come ci racconta egli stesso nel *Liber XII geniturarum*.⁸ Eppure, anche nei momenti in cui il bisogno di auto-comprendersi attraverso la scrittura sembra farsi spinta compulsiva e a volte perfino ripetizione logorroica, anche in questi casi prevale, come ben ci ricorda Ernst, l'esigenza di chiarire, a se stesso e agli altri, la logica più riposta delle cose e degli eventi. Come la rondine, che Cardano aveva scelto a immagine rappresentativa della sua personalità, il filosofo si trattiene in compagnia degli esseri umani senza mai riuscire ad allacciare con essi rapporti di autentica familiarità, ma non per questo dispera che la verità non possa in qualche modo emergere o essere scoperta.⁹

Come Cardano, Germana Ernst è stata una studiosa di grande cultura e intelligenza, dotata di una generosa curiosità per tutto ciò che la circondava. L'amore 'dolcissimo' che provava per l'opera di Cardano si era manifestato negli ultimi anni in una serie di traduzioni in italiano in vista di una possibile edizione di brani antologici tratti dalle opere di Cardano (*De subtilitate*, *De varietate rerum* e *De utilitate ex adversis capienda*), traduzioni che si spera trovino presto adeguata pubblicazione. Lo stesso si dica per la traduzione italiana del *Carcer*, opera a cui Ernst ha lavorato lo scorso anno e che ci auguriamo possa presto vedere la luce.¹⁰

REFERENCES

Germana, Ernst, "I poteri delle streghe tra cause naturali e interventi diabolici. Spunti di un dibattito", in *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, a cura di M. Torrini, Napoli, Guida, 1990, p. 167-197 (ripreso in Ead., *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, Angeli, 1991, p. 167-190).

⁷ Ead., "The Mirror of Narcissus. Cardano Speaks of His Own Life", *Bruniana & Campanelliana*, 16, 2010, p. 451-461: 461; Ead., "Cardano e le streghe", p. 410.

⁸ Ead., "The Mirror of Narcissus", p. 455.

⁹ *Ibid.*, p. 459.

¹⁰ Per l'originale latino, si veda G. Cardano, *Carcer*, a cura di M. Baldi, G. Canziani, E. Di Rienzo; testo latino a cura di C. Mussini e A. de Patto, Firenze, Olschki, 2014.

Guido Giglioni

- *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, Angeli, 1991.
- [con Simona Foà], "Egidio da Viterbo", *Dizionario Biografico degli Italiani*, 1993, 42, p. 341-351.
- "Veritatis amor dulcissimus: Aspetti dell'astrologia in Cardano", in Ead., *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, Angeli, 1991, p. 191-219; ripubblicato in *Girolamo Cardano: Philosoph, Naturforscher, Arzt*, ed. E. Keßler, Wiesbaden, Harrassowitz, 1994, p. 158-184, e, in traduzione inglese, "Veritatis amor dulcissimus: Aspects of Cardano's Astrology", in *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*, ed. by W. R. Newman and A. Grafton, Cambridge (MA), The MIT Press, 2001, p. 39-68.
- "Fanti, Sigismondo", *Dizionario Biografico degli Italiani*, 44, 1994, p. 638-641.
- "Gallucci, Giovanni Paolo", *Dizionario Biografico degli Italiani*, 51, 1998, p. 740-743.
- "Giuntini, Francesco", *Dizionario Biografico degli Italiani*, 57, 2001, p. 104-108.
- (a cura di), *La filosofia del Rinascimento. Figure e problemi*, Roma, Carocci, 2003.
- "Cardano e le streghe", *Bruniana & Campanelliana*, 12, 2006, p. 395-411.
- "Contra l'ombra di morte accesa lampa. Echi ficiniani in Campanella", in *Forme del neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai Platonici di Cambridge*, a cura di L. Simonutti, Firenze, Olschki, 2007, p. 147-178.
- "Le passioni umane e il mondo oscuro delle streghe. Un capitolo del *De varietate* di Cardano", *Bruniana & Campanelliana*, 16, 2010, p. 495-500.
- "The Mirror of Narcissus. Cardano Speaks of His Own Life", *Bruniana & Campanelliana*, 16, 2010, p. 451-461.

GUIDO GIGLIONI

The Warburg Institute, University of London, School of Advanced Study

guido.giglioni@sas.ac.uk



PIETRO SECCHI

AGOSTINO IN CUSANO: OCCORRENZE, CONTESTI, RIFERIMENTI

ABSTRACT: The relationship between Cusanus and Augustine hasn't been yet thoroughly investigated. The critics has either focused on some historic, specific aspects or isolated some theoretic issues and motifs. A study which is both philological and philosophical is still missing. This paper provides a table showing a. The presence of the name 'Augustine' in the works of Cusanus, b. the related context, c. the works of Augustine detected as direct sources.

KEYWORDS: Cusanus, Augustine, Platonism

La relazione fra Cusano e Agostino, a dispetto della levatura dei due personaggi, non è stata finora indagata in maniera esaustiva dalla critica. Se è vero, infatti, che riferimenti all'Ipponate compaiono sovente all'interno della *Cusanus-Forschung*, si pensi, per esempio, a uno studioso come Kurt Flasch che si è occupato separatamente di entrambi, è altrettanto vero che i contributi monografici sono estremamente esigui. Chi desidera dedicarsi alla questione può disporre, a conoscenza di chi scrive, di cinque lavori, di cui quattro sono contenuti all'interno di riviste o di volumi miscelanei e l'unico libro, di Peter Isaac Miller,¹ è difficilmente reperibile. Si tratta, comunque, di ricerche preziose che è opportuno citare e specificare nella

¹ P. I. Miller, *Singularity in Medieval Minds: Augustine, Scotus, Cusa*, Berkeley, University of California, 1997.

loro utilità. Miller opta per il concetto di *singularitas*, come filo conduttore di una riflessione che lega Agostino, Duns Scoto e Cusano. Più che una storia dell'idea, però, si propone un accostamento tematico che presenta alcuni interessanti spunti teoretici, ma non una ricognizione testuale. Maggiormente circoscritte e dunque attente al particolare sono invece le ricerche di Harald Schwaetzer,² che segnala la mediazione di Simone Fidati, un eremitano agostiniano della prima metà del XIV secolo stroncato dalla Morte nera, importante per la stesura di un *De gestis Domini Salvatoris*, e di Andrea Fiamma,³ che individua in Agostino una fonte del *De staticis experimentis*. Di taglio diverso, poiché delineano un confronto più ampio fra i due pensatori, sul terreno dell'incontro fra platonismo e cristianesimo, sono gli articoli di Franz Edward Cranz⁴ e di Johannes Kreuzer.⁵ Il primo ha il merito di coniugare la sua lettura, peraltro particolarmente acuta, con un buon numero di citazioni testuali. Capaci di innestare le verità fondamentali della rivelazione, in primo luogo la Trinità, su un impianto platonico, Agostino e Cusano divergono progressivamente nella misura in cui l'autore delle *Confessiones* vede sempre più la filosofia platonica e la tensione stessa verso la conoscenza come una tentazione idolatrica dalla quale la dottrina cristiana deve essere difesa. Il cardinale, dal canto suo, si serve della fatica speculativa della sua fonte, soprattutto dei dialoghi di *Cassiciacum*, estendendola fino a creare un linguaggio unificato in cui teologia e filosofia si corrispondano perfettamente. Più si conosce la natura, più si conosce, per quanto è possibile, il principio che la costituisce; analogamente, più si approssima tale principio, più si conoscono gli enti che ne partecipano. Anche Kreuzer considera i nostri autori come momenti precipi della *Geschichte der Platonismus*, ma ritiene che il nodo filosofico più importante ai fini di una comparazione sia la teoria della

² Cfr. H. Schwaetzer, "... dann ist uns unser Vater Augustinus als Beispiel gesetzt!" *Christiformitas bei Nikolaus von Kues und Simon Fidati*, in *Simon Fidati von Cascia OESA. Augustinische Theologie und Philosophie im späten Mittelalter*, hrsg. von C. M. Oser-Grote und A. E. J. Grote, Würzburg, Augustinus Verlag, 2006, p. 371-389.

³ A. Fiamma, "Iudicium statera verius experimur". *Augustinus von Hippo als Quelle der De staticis experimentis bei Nikolaus von Kues*, "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 63 (1), 2016, p. 175-195.

⁴ Cfr. F. E. Cranz, *Saint Augustine and Nicholas of Cusa in the tradition of Western christian thought*, in *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, ed. by G. Christianson and T. M. Izbicki, Aldershot-Singapore-Sidney, Ashgate-Brookfiels, 2000, p. 73-94.

⁵ Cfr. J. Kreuzer, *Der Geist als imago Dei. Augustinus und Cusanus*, in *Nikolaus von Kues in der Geschichte von Platonismus*, hrsg. von K. Reinhardt und H. Schwaetzer, Regensburg, Roderer, 2007, p. 65-86.

mente. È evidente, del resto, che il concetto stesso di *docta ignorantia*, non può sorgere né svilupparsi in tutte le sue implicazioni senza una previa chiarificazione della relazione fra mente e verità. L'attenzione del saggio verte principalmente su due aspetti, l'analisi della facoltà della memoria e la concezione del Verbo, come maestro interiore. Per Agostino la mente ha una dimensione ontologica, in quanto è immagine della verità divina, ed una dimensione antropologica, in quanto è il luogo in cui si costituiscono il sé e la coscienza. Se la dimensione ontologica è fondamentale nel pensiero di Cusano, si pensi soltanto ai primi capitoli del *De coniecturis*, la dimensione antropologica tende a sfumare, così come ogni coloritura carismatica, in favore della caratterizzazione della mente come forza produttiva. Da questa concisa rassegna si evince senza dubbio che alcuni motivi significativi sono stati rilevati, così come sono stati evidenziati alcuni dati materiali. Ciò che manca, tuttavia, è un approccio completo, che parta innanzitutto da una raccolta attenta e sistematica di tutti gli elementi e che vincoli ad essi le successive considerazioni teoretiche che altrimenti rischiano di essere affascinanti, ma ben poco stringenti. Ecco perché, in questa sede, si presenta un prospetto con tutte le occorrenze del nome 'Agostino' nel *corpus* degli scritti cusani, il quale costituisce il lavoro preparatorio di uno studio più ampio di prossima pubblicazione. Nell'intenzione di fornire uno strumento più completo possibile, si indicano in ordine cronologico: a) i luoghi delle opere di Cusano in base all'edizione Meiner;⁶ b) il tema ivi trattato; c) i luoghi corrispondenti delle opere di Agostino (là dove i riferimenti sono generici, si segnala esclusivamente il titolo dello scritto), in base all'edizione Città Nuova.⁷ In tal modo, divengono osservabili tre elementi: l'assoluta continuità dell'impiego che Cusano fa di Agostino, dal *De concordantia catholica* del 1433 al *De apice theoriae* del 1464; le opere di quest'ultimo sicuramente conosciute dal cardinale, per avere una documentazione più precisa a riguardo è comunque necessario tenere presenti i ventisei *codices cusani* della biblioteca di Bernkastel-Kues contenenti opere agostiniane; i principali motivi, filosofici, ma anche e soprattutto politici ed ecclesiologici per cui si ritiene di dover ricorrere all'autorità di Agostino. Siamo di fronte a duecentocinquantesi citazioni esplicite, che però non rinviano ad

⁶ Cfr. *Nicolai de Cusa Opera omnia, jussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, 20 voll., edd. E. Hoffmann, R. Klibansky, K. Bormann, P. Wilpert, H. Bascour, G. Kallen, Hamburgi-Lipsiae, Meiner, 1932-.

⁷ Cfr. *Opera omnia di Sant'Agostino* ("Nuova Biblioteca Agostiniana"), 45 voll., Roma, Città Nuova Editrice, 1965-.

altrettanti luoghi, poiché spesso, nella stessa pagina o nello stesso capitolo, l'Ipponate è nominato numerose volte. Un'ulteriore ragione di utilità del lavoro consiste nel fatto che i riferimenti dell'edizione critica di cui ci si è serviti non sempre sono corretti quanto al titolo o al capitolo dell'opera. Per fare un solo esempio, nell'undicesimo capitolo del primo libro del *De docta ignorantia*, Agostino e Boezio vengono accostati a proposito della concezione del numero come modello delle cose create. I curatori segnalano l'ottavo capitolo dell'*Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*, ma in realtà in quel passo non si parla affatto del numero. È più probabile che Cusano abbia in mente il *De musica*, da cui attinge anche nel *De coniecturis*. Restano fuori dal prospetto le centosette occorrenze dei *sermone*s e, naturalmente, tutte le citazioni implicite il cui numero è difficilmente determinabile. Per dedicare qualche considerazione ai risultati dell'indagine, è chiaro che Agostino è un'autorità estremamente preziosa, che insegna soprattutto a pensare il rapporto fra unità e molteplicità tanto a livello filosofico – per Cusano egli resta un platonico, autorevole testimone del fatto che la rivelazione può senza incrinature inverarsi all'interno di un'ontologia fondata sulla metessi – quanto a livello politico. Il *De concordantia catholica*, infatti, è l'opera nella quale si rileva il maggior numero di occorrenze, ben cinquanta. A riguardo, ad essere recuperata in prima istanza è la polemica anti-donatista in funzione anti-boema. I seguaci di Hus, così come è accaduto per quelli di Donato, devono essere combattuti teologicamente con forza, ma devono essere considerati sempre all'interno della Chiesa. Se l'eresia viene riconosciuta come scisma, la riforma diventa impossibile. Rispetto al carattere necessario e incontrovertibile di questa relazione, impiegata anche da Cusano contro ogni ipotesi scettica, e della quale Agostino è fonte e prestigiosa garanzia, tendono a sfumare gli aspetti legati alla dottrina del peccato e della grazia, in fondo 'secondari', in un universo in cui tutto è teofania.

Opere filosofiche

1) a. *De docta ignorantia*, I 11, 32, 10; b. Agostino e Boezio affermano che il numero è stato il principale modello delle cose che devono essere create. c. *De musica*, I 12, 20 e ss.

- 2) a. *De docta ignorantia*, I 11, 32, 19; b. Aurelio Agostino, quando tratta della quantità e dell'immortalità dell'anima, ricorre all'aiuto delle matematiche; c. *De quantitate animae*, 5, 9.
- 3) a. *De docta ignorantia*, I 19, 57, 21; b. Agostino disse: "Quando cominci a contare la trinità, abbandoni la verità"; c. *De Trinitate*, V-VIII.
- 4) a. *De docta ignorantia*, I 24, 80, 9; b. Agostino afferma che il Verbo è l'arte o l'idea rispetto alle creature; c. *De Trinitate*, VI 10, 11.
- 5) a. *De docta ignorantia*, I 24, 81, 16 ; b. Agostino nel commento a quel passo del *Genesi*: "In principio Dio creò il cielo e la terra" dice che Dio ha creato tutte le cose perché è il padre; c. *De Genesi ad litteram*, I 4, 9.
- 6) *De genesi*, II 160, 14; b. Agostino è nominato insieme a Basilio e Girolamo come commentatore del *Genesi*; c. Si tratta di un riferimento generico al *De Genesi ad litteram* e al *De Genesi contra Manichaeos*.
- 7) a. *Apologia doctae ignorantiae*, 9, 14 ; b. La parola greca 'demone' significa chi è gonfiato dalla scienza; *De civitate Dei*, IX 20.
- 8) a. *Apologia doctae ignorantiae*, 17, 24 e ss.; Agostino dice che Dio è attinto con l'ignoranza piuttosto che con la scienza; c. *Sermo 117*, 3, 5; *Sermo 128*, 1,2; *Epistola 130*, 15, 28.
- 9) a. *Apologia doctae ignorantiae*, 22, 21; b. Chi vede che l'intendere e moto e quiete dell'intelletto si libera dei contraddittori; c. *Confessiones*, XIII 37, 52.
- 10) a. *Apologia doctae ignorantiae*, 35, 8; b. Agostino citato espressamente a proposito della Trinità. Se cominci a contare cominci a sbagliare; c. *De Trinitate*, V-VIII.
- 11) a. *Apologia doctae ignorantiae*, 37, 1; b. Agostino è citato espressamente come autorità: "Perché venite da me se non intendete?"; c. *Confessiones*, I 6, 10.
- 12) a. *Apologia doctae ignorantiae*, 47, 31; b. Dio è presente nelle cose, non in parti, ma tutto in tutto; c. *Contra Epistolam Manichaei*, 19, 21.
- 13) a. *De idiota, de staticis experimentis*, 185, 11; b. non vi è il nome 'Agostino', ma la fonte del riferimento a Ipparco è individuata chiaramente; c. *De civitate Dei*, XVI 4.
- 14) a. *De idiota, de staticis experimentis*, 191, 23; b. Agostino citato espressamente a proposito di un uomo di poco conto dedito al bere che leggeva i pensieri della gente; c. *Contra Academicos*, I 17.
- 15) a. *De visione Dei*, XXIII 103, 2. Agostino è citato espressamente a proposito di un sacerdote che aveva la forza di far scomparire la forza vivificatrice dal corpo; c. *De civitate Dei*, XIV 24.
- 16) a. *De beryllo*, 5, 7; b. I modi di conoscere sono chiamati cieli da Agostino; c. *De genesi ad litteram*, I 9, 5.

- 17) a. *De beryllo*, 14, 12; b. Il beato Agostino ha detto che tutte le creature hanno risposto alla domanda se sono Dio; c. *Confessiones*, X 6, 9.
- 18) a. *De beryllo*, 42, 15; b. Agostino confessa di aver trovato il vangelo nei libri dei platonici; c. *In Evangelium Ioannis tractatus*, II 1, 4.
- 19) a. *De aequalitate*, 19, 6; b. L'anima è immagine della Trinità, è memoria, intelligenza e volontà; c. *De Trinitate*, X 11, 17.
- 20) a. *De principio*, 1, 3; b. Agostino è citato espressamente a proposito del vangelo di Giovanni, è accostato a Platone e Proclo; c. *In Evangelium Ioannis tractatus*, XXXVIII 8.
- 21) a. *De ludo globi*, 95, 19; b. Agostino è citato espressamente a proposito dell'episodio di Restituto; c. *De civitate Dei*, XIV 24, 2.
- 22) a. *De venatione sapientiae*, XXI 59, 3; b. Come dice Agostino nel *De ordine*, tutti i filosofi si sono dedicati alla meditazione dell'uno; c. *De ordine*, II 7, 24.
- 23) a. *De venatione sapientiae*, XXI 63, 19. Viene citato il *De Trinitate*. Si parla di unità, uguaglianza e nesso; c. *De doctrina christiana*, I 5, 5.
- 24) a. *De apice theoriae*, 25, 24; b. Agostino ha visto e rivelato chiaramente come il *posse ipsum* appaia nella mente, che è memoria, intelligenza e volontà; c. *De Trinitate*, X 11, 17.

Opere politiche

- 24) a. *De concordantia catholica, praef.*, R 3, 9; b. Pietro rappresenta la Chiesa; c. *Epistola 53*, 1, 2.
- 25) a. *De concordantia catholica, praef.*, R 8, 14; b. Agostino è citato espressamente a proposito della superiorità del concilio; c. *In Ioannis Evangelium tractatus*, VII 14.
- 26) a. *De concordantia catholica*, I 1, 7; b. Partecipiamo di Dio e ci uniamo a lui; c. *Epistola 120*, 4, 19.
- 27) a. *De concordantia catholica* I 3, 14, 7; b. Tutti i sacrifici esprimono l'unico Cristo; c. *Epistola 102*, 17.
- 28) a. *De concordantia catholica*, I 3, 14, 26; b. Più aumentano i mali più ci si avvicina alla fine dei tempi; c. *Epistola 199*, 8, 23.
- 29) a. *De concordantia catholica*, I 4, 21, 4; b. Agostino citato espressamente sul modo in lo spirito vivifica tutto il corpo ed ogni suo membro; c. *Epistola 187*, 6, 20.

- 30) a. *De concordantia catholica*, I 4, 23, 6; b. L'uomo porta in sé l'immagine della Trinità ed è costituito di spirito anima e corpo; c. *De fide et symbolo*, 10, 23.
- 31) a. *De concordantia catholica*, I 4, 24, 12; b. Anche il corpo sarà restituito alla propria natura integralmente; c. *De fide et symbolo*, 10, 23.
- 32) a. *De concordantia catholica* I 4, 25, 16; b. Gli adulti possono fingere di appartenere alla Chiesa; c. *Epistola 185 de correctione Donatistarum*, 7, 30.
- 33) a. *De concordantia catholica*, I 5, 27, 10; b. Cipriano e il concilio dei settanta vescovi non si separarono dalla Chiesa; c. *De baptismo contra Donatistas*, II 6, 7.
- 34) a. *De concordantia catholica*, I 5, 27, 24; b. I sacramenti somministrati da parte di un eretico occulto non noccono a chi li riceve in comunione con la Chiesa; c. *Contra Epistolam Parmeiani*, II 4, 8.
- 35) a. *De concordantia catholica*, I 5, 28, 12; b. Cristo opera la salvezza per mezzo dello Spirito; c. *Epistola 186*, 8, 27.
- 36) a. *De concordantia catholica*, I 5, 28, 6; b. I sacramenti somministrati da parte di indegni sono efficaci; c. *Contra litteras Petilianis*, III 9, 9.
- 37) a. *De concordantia catholica*, I 6, 33, 2; b. Sarebbe troppo lungo discutere della varietà dei segni che sono chiamati sacramenti; c. *Epistola 138*, 1, 8.
- 38) a. *De concordantia catholica*, I 6, 36, 15; b. La nazione è una moltitudine di uomini uniti da un vincolo di concordia; c. *Epistola 138*, 2, 10.
- 39) a. *De concordantia catholica*, I 8, 42; b. È lo Spirito che opera nel sacerdote; c. *Contra Epistolam Parmeiani*, II 15, 33.
- 40) a. *De concordantia catholica*, I 9, 45, 5; b. La verità della presidenza e della cattedra è infallibile; c. *Epistola 208*, 5.
- 41) a. *De concordantia catholica*, I 11, 50, 5; b. Le parole di Cristo agli apostoli sono da riferirsi ai successori; *Epistola 199*, 12, 49.
- 42) a. *De concordantia catholica*, I 11, 52, 1; b. Passo molto lungo sullo scisma, che non può mai distruggere la speranza del credente. *Epistola 53*, 1, 1.
- 43) a. *De concordantia catholica*, I 12, 53, 4; Agostino parla a lungo della fine del mondo; c. *Epistola 199*, 1, 1.
- 44) a. *De concordantia catholica*, I 12, 54, 1; b. Il ritorno di Cristo sulle nubi va inteso nel senso della venuta di Cristo nella Chiesa; c. *Epistola 199*, 11, 41.
- 45) a. *De concordantia catholica*, I 13, 55, 10; b. La vera chiesa è quella che è meno limitata nello spazio e più diffusa nel mondo; c. *Epistola 185 de correctione Donatistarum*, 1, 5.

- 46) a. *De concordantia catholica*, II 5, 82, 6; b. Ci si riferisce al concilio di Rimini come dominato dalla violenza; c. *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo*, 1 e ss.
- 47) a. *De concordantia catholica*, II 5, 83, 2; b. I concili particolari possono subire emendamenti da parte del concilio generale; c. *De baptismo contra Donatistas*, II 2, 3.
- 48) a. *De concordantia catholica*, II 5, 83, 6; b. I concili plenari precedenti vengono emendati dai successivi; c. *De baptismo contra Donatistas*, I 7, 9.
- 49) a. *De concordantia catholica*, II 5, 84, 6 e ss. ; b. Il concilio universale plenario può sbagliare quando si tratta di conoscenza empirica dei fatti; le dottrine universalmente accolte devono essere anteposte a quelle particolari; il canone della verità è solido; c. *Epistola 43*, 3, 9-10; *De doctrina christiana*, II 8, 12 e ss.; *Sermo 241*, 6; *Contra Faustum Manichaeum*, XI 2.
- 50) a. *De concordantia catholica*, II 10, 103, 10; b. Agostino citato espressamente. Tutto ciò che ha valore vincolante deve essere fondato sull'autorità delle Scritture, sullo statuto dei vescovi, o sulle consuetudini della Chiesa universale; *Decretum Gratiani*, d. 12, c. 12.
- 51) a. *De concordantia catholica*, II 13, 115, 20; b. Il compito di pascere le pecore è stato dato a tutti gli apostoli; *Nicolai de Lyra postilla in Mt 28*, 19.
- 52) a. *De concordantia catholica*, II 13, 121, 4; b. Il concilio africano, che sottoscrisse anche Agostino, non ammise l'appello del concilio al papa; c. Si tratta solo di un riferimento ad un dato storico.
- 53) a. *De concordantia catholica*, II 14, 129, 5; b. Il giudizio della santa sede è riesaminato dal concilio plenario, come testimonia l'autorità di Agostino; c. *Epistola 43*, 2, 4.
- 54) a. *De concordantia catholica*, II 15, 135, 12; b. I 216 vescovi del concilio africano, fra cui Agostino, si trovarono d'accordo su un'unica sentenza; c. Si tratta solo di un riferimento ad un dato storico.
- 55) a. *De concordantia catholica*, II 15, 135, 18; b. Agostino non considera il concilio di Sardica cattolico, ma ariano; c. *Contra Cresconium grammaticum donatistam*, III 34, 38.
- 56) a. *De concordantia catholica*, II 17, 149, 10; b. Agostino parla della sentenza contro Ceciliano, come ritrattata da papa Milziade; c. *Epistola 43*, 2, 4.
- 57) a. *De concordantia catholica*, II 18, 157, 1; b. Agostino dice che Pietro rappresenta tutta la Chiesa; c. *In Ioannis Evangelium tractatus*, VII 14.
- 58) a. *De concordantia catholica*, II 19, 167, 7; b. Pietro trae origine dalla Chiesa dei fedeli; c. *In Ioannis Evangelium tractatus*, VII 14.

- 59) a. *De concordantia catholica*, II 20, 178, 7; b. I concili provinciali possono essere corretti da quelli generali; c. *De baptismo contra Donatistas*, II 1, 2.
- 60) a. *De concordantia catholica*, II 20, 182, 8; b. Agostino argomenta contro il concilio di Rimini; c. *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo*, 1 e ss.
- 61) a. *De concordantia catholica*, II 21, 192, 6; b. I vescovi non possono ascoltare nessuna causa senza la presenza dei sacerdoti; c. *Decretum Gratiani*, c. 15, q. 7, c. 6.
- 62) a. *De concordantia catholica*, II 24, 202, 8; b. Dalla provincia di Numidia furono eletti Alipio, Agostino e Restituto; c. Si tratta solo di un riferimento ad un dato storico.
- 63) a. *De concordantia catholica*, II 26, 209, 5; b. I vescovi possono amministrare le cose sacre come ritengono più giusto purché non turbino l'unità della Chiesa; c. *Epistola 93*, 10, 42.
- 64) a. *De concordantia catholica*, II 26, 210, 7; b. L'ultimo capitolo del concilio di Cartagine, sottoscritto da Agostino, proibisce di dare la comunione a coloro che, dopo aver emesso voto di castità e preso l'abito, siano ritornati al secolo e si siano sposati; c. Si tratta solo di un riferimento ad un dato storico.
- 65) a. *De concordantia catholica*, II 34, 251, 10 e ss.; b. Pietro rappresenta la Chiesa e il suo primato è da intendersi solo come presidenza; c. *In Ionannis Evangelium tractatus*, VII 1; *De baptismo contra Donatistas*, II 1, 2.
- 66) a. *De concordantia catholica*, II 34, 252, 10; b. Il nome di Pietro deriva da pietra; c. *Sermo 76*, 1, 1 e *Sermo 295*, 1, 1; *In Ionannis Evangelium tractatus*, VII 1.
- 67) a. *De concordantia catholica*, II 34, 256, 7; b. La testimonianza di Agostino smentisce l'affermazione di Marsilio da Padova, secondo la quale Pietro non è mai stato vescovo di Roma; c. *Epistola 53*, 1, 2.
- 68) a. *De concordantia catholica*, II 34, 257, 12; b. Non è dubbio che Pietro sia stato vescovo di Roma, ma non fu mai superiore alla Chiesa; c. *Decretum Gratiani*, c. 2, q. 7, c. 35.
- 69) a. *De concordantia catholica*, II 34, 260, 9; b. Ogni potere spirituale si fonda sulla libertà e non sulla coazione; c. *Glossa ordinaria in I Tim.*, 6, 1.
- 70) a. *De concordantia catholica*, II 34, 265, 8; Marsilio da Padova si appoggia ad Agostino per difendere la sua tesi, ma non è sufficiente; *De Trinitate*, III *proem.*, *Contra Fortunatum Manichaeum*.

- 71) a. *De concordantia catholica*, III *proem.*, 287, 5 e ss.; b. Chi governa deve essere dotato di esperienza, per far fronte al mutamento delle leggi umane e divine; c. *Epistola 138*, 1, 3.
- 72) a. *De concordantia catholica*, III *proem.*, 289, 9; b. Qualsiasi principe cristiano deve conformarsi al modello di Cristo, ogni potere deriva da Dio, anche quello di Pilato; c. *In Ioannis Evangelium tractatus*, CXVI 5.
- 73) a. *De concordantia catholica*, III 2, 295, 8; b. Nelle opere di Gerolamo, Ambrogio e Agostino non si trova conferma della Donazione di Costantino; c. Si tratta solo di un riferimento generico.
- 74) a. *De concordantia catholica*, III 2, 306, 2; b. Costantino era già cristiano all'epoca di papa Milziade, come afferma Agostino; c. *Epistola 43*, 2, 4 e ss.
- 75) a. *De concordantia catholica*, III 2 309, 9; b. Agostino non inserisce Clemente nell'elenco dei papi; c. Si tratta solo di un riferimento generico.
- 76) a. *De concordantia catholica*, III 4, 333, 14; b. Nella nomina del re e dell'imperatore deve intervenire il sacerdozio perché i beni temporali, senza i quali il sacerdozio non sopravviverebbe, sono affidati all'impero; c. *Decretum Gratiani*, d. 8, c. 1; c. 23, q. 7, c. 1.
- 77) a. *De auctoritate presidendi in concilio generale*, 2; b. Il concilio plenario, che rappresenta la Chiesa universale, possiede la più alta autorità, come testimonia Agostino; c. *Decretum Gratiani*, c. 2, q. 7, c. 35.
- 78) a. *De auctoritate presidendi in concilio generale*, 4; b. La verità appartiene alla Chiesa anche quando i suoi membri sono cattivi; c. *Contra litteras Petilianas*, II 61, 138.
- 79) a. *De auctoritate presidendi in concilio generale*, 9; b. Agostino afferma che sul caso di Ceciliano ebbe il sopravvento il giudizio del concilio plenario; c. *Epistola 43*, 2, 4.
- 80) a. *Ad quendam ambaciatores Romanorum regis*, 6; b. Il concilio di Rimini non è un concilio ma un conciliabolo; c. *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo*, 1 e ss.
- 81) a. *Epistola ad Rodericum de Trevino*, 11, 15. Non c'è motivo per dar luogo ad uno scisma; c. *De baptismo contra Donatistas*, II 6, 7.

REFERENCES:

- Cranz, F. Edward, *Saint Augustine and Nicholas of Cusa in the tradition of Western christian thought*, in *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, ed. by G. Christianson and T. M. Izbicki, Aldershot-Singapore-Sidney, Ashgate-Brookfields, 2000, p. 73-94.

Agostino in Cusano: occorrenze, contesti, riferimenti

- Fiamma, Andrea, "Iudicium staterae verius experimur". *Augustinus von Hippo als Quelle der De staticis experimentis bei Nikolaus von Kues*, "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 63 (1), 2016, p. 175-195.
- Kreuzer, Johann, *Der Geist als imago Dei. Augustinus und Cusanus*, in *Nikolaus von Kues in der Geschichte von Platonismus*, hrsg. von K. Reinhardt und H. Schwaetzer, Regensburg, Roderer, 2007, p. 65-86.
- Miller, Peter Isaac, *Singularity in Medieval Minds: Augustine, Scotus, Cusa*, Berkeley, University of California, 1997.
- Nicolai de Cusa Opera omnia, jussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, 20 voll., edd. E. Hoffmann, R. Klibansky, K. Bormann, P. Wilpert, H. Bascour, G. Kallen, Hamburgi-Lipsiae, Meiner, 1932-.
- Opera omnia di Sant'Agostino* ("Nuova Biblioteca Agostiniana"), 45 voll., Roma, Città Nuova Editrice, 1965-.
- Schwaetzer, Harald, "... dann ist uns unser Vater Augustinus als Beispiel gesetzt!" *Christiformitas bei Nikolaus von Kues und Simon Fidati*, in *Simon Fidati von Cascia OESA. Augustinische Theologie und Philosophie im späten Mittelalter*, hrsg. von C. M. Oser-Grote und A. E. J. Grote, Würzburg, Augustinus Verlag, 2006, p. 371-389.

PIETRO SECCHI
Liceo Classico Statale F. Vivona (Roma)
pietro.secchi74@gmail.com



GIOVANNA VARANI

LEIBNIZ 2016

Iniziative e studi a suggello di una vitalità speculativa inesaurita nel trecentesimo della morte

ABSTRACT: This note focuses on some interesting contributes in the Leibnizian studies published in the occasion of 300 years since the death of the German philosopher. It discusses in particular some new interpretative lines and new research paths still inspired by Leibniz's thought and work.

KEYWORDS: G.W. Leibniz; Mathematics; Aristotelism; Leibniz Reception; Biography

1. *Il movente d'avvio con scorcio sul multiverso leibniziano*

Come già accadde nel 1946 per la celebrazione del trecentesimo anniversario della nascita,¹ altrettanto in occasione di quello della morte, nemmeno il cosiddetto *letztes Universalgenie* (per antonomasia) della cultura occidentale, G.W. Leibniz, ha potuto sottrarsi all'ormai diffusa – fortuita o intenzionale – consuetudine di pubblicare saggi in suo onore, organizzare manifestazioni commemorative etc. Non intendo prenderli sistematicamente in rassegna, ma solo soffermarmi su tre studi di particolare rilievo, che possono valere come cartina al tornasole della svolta in atto nella *Leibnizforschung* odierna, sotto l'incalzare dell'ormai febbrile

¹ Cfr. E. Hochstetter (Hrsg.), *Leibniz zu seinem 300. Geburtstag: 1646-1946*, Berlin, de Gruyter, 1946-1952. L'iniziativa si protrasse per diversi anni e promosse numerose pubblicazioni (di N. Hartmann, E. Benz, dello stesso E. Hochstetter, J.E. Hoffmann, K. Dürr, W. Conze, R. Zocher, R.F. Merkel), quasi a celebrare il ritorno della luce della ragione, incarnatasi in Leibniz, dopo l'epoca buia del Nazismo.

pubblicazione degli inediti leibniziani ad opera congiunta di varie *Forschungsstellen* (Münster, Hannover, Potsdam, Berlin). Di certo, non va dimenticato che proprio la ricorrenza suaccennata può tradursi in un'occasione propizia per tornare a pensare e a porre domande su nodi teorici, lasciatici in eredità dal grande filosofo, a volte fraintesi, a volte trascurati, a volte sclerotizzati nell'aura della verità inconcussa, e, in ogni caso – come è ovvio e inevitabile – sempre interpretati in conformità ad angoli prospettici di parte o datati. Più precisamente, contribuisce a proseguire la decostruzione di *topos* tenaci, già intrapresa con brillanti risultati nel passato più recente,² per poter meglio gustare l'avventura 'Jenseits der Unmöglichkeit', che l'intelligenza leibniziana sa offrire in ogni ambito disciplinare.

Da questo punto di vista, l'ultimo International-Leibnizkongreß dal titolo *Für unser Glück oder das Glück anderer* (Hannover, 18-23 luglio 2016),³ cui ha partecipato una moltitudine sorprendente di studiosi, ha mostrato in tutta pienezza la strabiliante gamma delle sfaccettature problematiche, presenti in Leibniz. Sebbene da sempre se ne conoscesse la dovizia, esso ha evidenziato soprattutto l'urgenza di accostare tali sfaccettature secondo modalità ermeneutiche, sinora atipiche, procedendo sulla base dell'apporto documentario, proveniente dalla pubblicazione ulteriore degli inediti leibniziani nell'*Akademie Ausgabe*.

Per ovvi motivi di spazio e di concisione, un'analisi critica soddisfacente di tutti i singoli contributi risulta impossibile. La scelta di alcuni di essi soltanto, a scapito di altri, in vista di una considerazione più approfondita, del resto, nemmeno potrebbe vanificare una certa aura di arbitrio ingiustificato. In linea di massima, poi, sembra ammissibile almeno constatare in essi la divergenza dalle linee interpretative, per molti versi rassicuranti, di chi – come Voltaire o Hegel, ignorandone i luoghi scomodi, riduceva la filosofia leibniziana a un 'romanzo metafisico'. Si tende ormai, cioè, a negarle la fisionomia di un sistema asetticamente razionale, più o meno ineccepibile al proprio interno, grazie ad acrobatismi verbali, e di

² Mi riferisco ad es. all'indebolimento dell'immagine tradizionalmente accreditata di un Leibniz 'pacifista' *ante litteram*, indotto dall'articolo, per certi versi, pionieristico e pungente di M. Kempe, "Dr. Leibniz, oder wie ich lernte, die Bomben zu lieben. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Militärtechnik in Europa um 1700", in Id. (Hrsg.), *Der Philosoph im U-Boot. Praktische Wissenschaft und Technik im Kontext vom Gottfried Wilhelm Leibniz*, Hannover, G.W. Leibniz-Bibliothek (Forschung, 1), 2015, p. 113-145.

³ Cfr. W. Li et al. (Hrsgg.), *Für unser Glück oder das Glück anderer*, Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2016.

certo, impermeabile e sordo all'inquietante e all'irrazionale. I nuovi testi leibniziani, ora a disposizione del lettore, reclamano, in effetti, nuove spiegazioni e, in particolare, una rinvigorita attenzione verso i punti di arresto e di crisi e verso le domande irrisolte. Inoltre, rendono sempre più ineludibile un confronto con le elaborazioni leibniziane in sede di filosofia pratica.

2. *Matematica e scienze naturali nel quadro della prima modernità*

È uscito nella primavera del 2016 un libro⁴ di grande significato nell'ambito degli studi leibniziani, ma non solo. Esso riunisce 16 saggi, per lo più pubblicati precedentemente, ma in sedi diverse, oppure già conosciuti in conferenze tenute in luoghi fra loro lontani. Solo un paio è inedito. La raccolta presente non si limita, comunque, alla riproposizione di una *crambis recocta*, dal momento che la forma di un'unica monografia con un titolo solo conferisce ai suoi componenti una valenza complessiva del tutto nuova, su cui si tornerà poco oltre.

Vano sarebbe, tuttavia, ricercarne motivi di assoluta novità *sic et simpliciter*. Semmai, l'innegabile 'Unbekannt' che compare anche in esso è, per così dire, criptico. Consiste propriamente in una restituzione 'rivisitante'. Sulla base dei testi originali leibniziani stessi, contestualizzati in modo adeguato dal punto di vista storico e, sondati, cioè, al proprio interno e sullo sfondo dell'intera produzione leibniziana, edita e inedita, oltretutto in rapporto con le opere altrui coeve, tenta, appunto, di restituire il senso più autenticamente leibniziano del lessico, dei concetti ricorrenti, delle teorie esposte di volta in volta da Leibniz. Tutto ciò a prescindere dal lessico, dai concetti e dal loro impiego comune nelle matematiche posteriori, a noi contemporanee. Ne discendono, per conseguenza, la critica a fraintendimenti, via via arroccatisi nel corso del tempo, e l'emersione di valenze teoriche nuove o nemmeno subodorate. Viene seguito a tal fine un metodo dialettico, sia lasciando emergere le più diverse pieghe del pensiero leibniziano, non sempre conciliabili tra loro, sia confrontandosi criticamente con la letteratura secondaria, in specie matematica.

È autore del saggio Herbert Breger, matematico e sociologo, per circa un ventennio *Leiter* del *Leibniz-Archiv* di Hannover. È superfluo fornire informazioni sulla sua persona per la grande notorietà in ambito

⁴ Cfr. H. Breger, *Kontinuum, Analysis, Informales – Beiträge zur Mathematik und Philosophie von Leibniz*, Heidelberg-Berlin, Springer Spektrum, 2016.

leibniziano. Tra le molteplici possibili chiavi di lettura dello studio suddetto una delle più idonee è, senza dubbio, la prospettiva storiografica, e per tornare al titolo, i tre termini che in esso compaiono (*Kontinuum, Analysis, Informales*) nei 16 capitoli ricevono via via una trattazione dipanantesi all'insegna di coordinate, riconducibili a un impianto d'indagine, appunto, storico-filosofico.

2.1 *Esame storico-filosofico di alcuni concetti nodali fisico-matematici*

2.1.1 *Il Kontinuum e l'infinito*

Entrambi i termini ricorrono spesso nel corso del saggio che, però, dedica ad essi anche due capitoli appositi.⁵ Dopo aver ribadito che la struttura del continuo leibniziano non può essere tradotta nella topologia moderna della teoria degli insiemi (p. 127) Breger accentua al riguardo il debito verso Aristotele (cfr. p. 127 e sgg., 198) di Leibniz, pur attraverso trasformazioni decisive, separando sul tema questi dal pensiero propriamente moderno, legato, dal suo canto, a una concezione corpuscolare del piano, come composto da punti, in stretta osservanza della fisica coeva. L'assorbimento, senza residui, del continuo nell'ambito matematico ne implica la preliminare assunzione intuitiva (cfr. p. 116). Nondimeno, esso non scade ad alcunché di sensibile, rimanendo, piuttosto, intellettuale, formale e universale. Il continuo leibniziano, in effetti, si rivela essere la forma suprema dell'infinito (cfr. *ibid.*), del resto, assunto da Leibniz anch'esso in consonanza con Aristotele e, dunque, a massima elongazione dalle matematiche contemporanee (cfr. p. 116, 122, 153, cap. 16, e *passim*).

L'infinito, in primo luogo, viene avvicinato da Breger alla dialettica hegeliana, perché spiegherebbe la posizione leibniziana in merito alle infinite variazioni nel grado di perfezione delle singole cose, riconducibili, d'altro canto, a un unico fondamento (p. 115). Sarebbe, insomma, descritto come una 'dialektische Hervorbringungskraft' (p. 117), che consente la sintesi dell'uno e dei molti, dell'identico e del diverso, in una prospettiva pluralistica e unitaria insieme. Ma non solo. Alla luce dell'accezione aristotelica, espressa dalla distinzione scolastica in 'sincategorematico' (o potenziale) e 'categorematico' (o attuale) (p. 198), e inteso in matematica

⁵ Cfr. "Das Kontinuum bei Leibniz", *ibid.*, p. 105-113; "Le continu chez Leibniz", *ibid.*, p. 127-135.

come alcunché di solo potenziale e non realmente esistente, soprattutto, offrirebbe a Leibniz la possibilità di pensare dinamicamente (p. 120-124). Si presterebbe, così, alla comprensione di ‘trascendenti’ matematici (p. 72, 133) e grandezze ‘infinitesimali’, che sono semplici ‘Fiktionen’ (p. 124) o modalità espressive riassuntive (*per modum loquendi compendiosum*) (cfr. cap. 12) e, dunque, afferenti propriamente alla pura idealità, tipica del sapere matematico, da parte sua, ritenuto ‘substructure’ della metafisica leibniziana (cap. 7).

2.1.2 *L'Analysis come tratto distintivo della matematica secentesca*

Anche *Analysis* ricorre di frequente in Leibniz. Soprattutto nel cap. 13, in apertura, Breger insiste sulle straordinarie innovazioni teoriche e metodologiche, conosciute dalla matematica tra il 1590 e il 1700, ossia nel periodo dell'attività leibniziana. Il grande scienziato antico, assunto nell'epoca a modello ispiratore (*shinuing example*), non è Euclide, né Apollonio, né Diofante, bensì Archimede di Siracusa (p. 159). Ciò accade, perché questa disciplina, lungi dall'essere impermeabile a influenze esterne, si sviluppa recependo suggestioni, non da ultimo, tecniche (p. 57-58, 149) ed Archimede, appunto, assomma in sé componenti disciplinari molteplici. In via di sintesi estrema, va osservato che l'entusiasmo per la ricerca e il reperimento di nuovi metodi e nuovi espedienti, sia teorici sia operativi, travolge il secolo XVII e ne trasforma non solo lo spirito, bensì gli stessi elementi scientifici strutturali. Breger sottolinea il punto (p. 159-160). Di conseguenza, l'analisi o 'reductio', inversa alla 'sintesi' o 'compositio' o verifica finale della veridicità dell'itinerario seguito, caduta sempre più nell'oblio, durante il secolo, proprio a causa di questa sua portata solo 'giudicativa' e ricognitiva, ma scarsa di risorse euristiche (cfr. p. 140-144), trasformando radicalmente il proprio assetto antico, assumerebbe un volto inedito: da ricerca dei principi primi (o antecedenti), dati per ammessi, a partire dalle conseguenze ricavatene (o conseguenti), acquisirebbe la statura di un vero e proprio *search engine*, che, coniugando le attitudini delle scienze sperimentali con l'impianto teorico assiomatico-deduttivo, matematico, tendono all'inedito, si spalancano al nuovo, e si mostrano disposte ad adottare al fine, senz'alcuna inibizione mentale, 'unconventional solutions' (p. 159). Essendo finalizzate soprattutto alla scoperta di risultati non ancora raggiunti, ricorrono, cioè, a forme

opportune di *Know How* e si avvalgono di un certo 'savoir-faire' procedurale (cfr. p. 109, 121, 130-134, 151).

Breger evidenzia con efficacia e a più riprese la partecipazione simpatetica di Leibniz a quest'atmosfera effervescente che, da parte sua, promuove la rifondazione dell' 'ars inveniendi' , in generale, e ispira, in specie, il progetto di realizzazione della 'characteristica universalis'. A Leibniz spetta, come merito peculiare, l'aver disciplinato le tensioni inventive, più o meno eccentriche, della propria epoca mediante l'introduzione del calcolo integrale, infinitesimale e differenziale rigorosamente collocati a un alto livello di astrazione.

2.1.3 *L'informale in matematica e l'orizzonte illimitato della razionalità*

In quanto matematico, propriamente detto e non solo provvisto di velleità matematiche, dotato, tuttavia, di una *forma mentis* storico-filologica, spiccata, per l'esperienza al *Leibniz-Archiv*, ossia per la dimestichezza con l'intera produzione leibniziana, soprattutto manoscritta, Breger sa evitare due eccessi opposti, e cioè la banalizzazione stereotipata delle procedure matematiche, per un verso, e la trasposizione anacronistica sia del lessico sia dei quadri concettuali, vigenti nelle matematiche odierne, per l'altro. Di conseguenza, il suo saggio è in grado di aprire nella *Leibnizforschung* 'nouvelles ouvertures', considerevoli.

In ordine al primo punto, soprattutto nel capitolo 15 e 5, ma non solo, sfata il pregiudizio diffuso sulla matematica come scienza monolitica, dominio di una 'triumphant, successful reason' (p. 185), che si struttura esclusivamente in modo assiomatico-deduttivo. In realtà, ad es. la disinvoltura dei matematici sarebbe ben superiore rispetto a certe ritrosie e cavilli, abituali in sede logico-filosofica (cfr. p. 144). 'Inventionis causa' (p. 168), soprattutto nel '600, costoro non esitano a contravvenire al rigido assetto deduttivo di un ragionamento (cfr. pure p. 140-144) per rispondere alle sollecitazioni di una 'doubting reason' (p. 185). Breger evidenzia così il pluralismo metodologico della matematica, la sua attitudine dinamico-creativa a intraprendere vie argomentative disparate (cfr. p. 133, 135, 192-194), a evolversi storicamente, almeno dal punto di vista linguistico, a trasformare il proprio 'Denkstil',⁶ che nel Seicento, per l'interesse

⁶ Breger cita il teorico degli insiemi Claude Chevalley che congiunge strettamente il 'mathematischer Stil' con quello 'literarisch' (ibid., p. 59), senza denunciare alcuna eterogeneità fra i due.

dominante verso i problemi fisici e tecnici, è propriamente ‘mechanistisch’ (cap. 5), pur mantenendosi in una dimensione di pura formalità (cfr. p. 204), e, non da ultimo, a maturare ‘pragmatic decisions’ (p. 192), sulla base delle sanzioni di una comunità scientifica e in ragione del potere persuasivo degli argomenti (p. 192-194).

In ordine al secondo punto, ribadisce di continuo la necessità di comprendere adeguatamente il linguaggio leibniziano, appunto secentesco, per evitare fraintendimenti oltremodo devianti.

Con le due considerazioni si entra *in medias res* e si coglie il messaggio finale di Breger, allorché ricorre al termine ‘Informales’ in curiosa assonanza con l’omonimo movimento di arte contemporanea, così denominato dal critico Michel Tapié. Egli apre, infatti, gli occhi sui margini di incompiutezza o sui limiti del sapere matematico che, da parte sua, non può arrogarsi il possesso compiuto del sapere assoluto, né pretendere di coincidere con esso. La matematica leibniziana ad es. non ignora affatto la categoria estetica del ‘bello’ (cfr. cap. 8), l’applica costantemente nella valutazione delle proprie dimostrazioni, ma non riesce a definirla. Analogamente, anche la matematica odierna non può prescindere nel proprio percorso dal fatto non garantito del prendere decisioni, siano esse pragmatiche, siano esse persino ‘ontological’ (p. 204), tuttavia non può renderne ragione, pena la caduta in *petitiones principii*. In definitiva, il suo statuto sembra essere a volte quello di un’ars’, fra l’altro, provvista di un volto ludico (cfr. p. 88, 195), più che di una ‘scientia’ e Leibniz, dal proprio canto, pare consapevole del nodo, sebbene, in genere, il particolare venga ignorato.

3. Risalita alle fonti ispiratrici: risonanze aristoteliche in Leibniz

È opportuno ricordare in questa sede un’altra pubblicazione, a cura di Juan-Antonio Nicolás e Niels Offenberger, uscita nel 2016,⁷ anch’essa preceduta dal II Congresso Ibero-americano, svoltosi a Granada nel 2014.

È per la prima volta nella *Leibnizforschung* ufficiale che con un così grande rilievo e sistematicamente, mediante il concorso di 20 studiosi di varia nazionalità, vi viene indagato il peso dell’eredità, logica e metafisica, di Aristotele nell’opera leibniziana. Di per sé, il fatto è degno d’attenzione, perché colma un vuoto inspiegabile: sinora, infatti, escluse rare eccezioni,

⁷ Cfr. J. A. Nicolás-N. Offenberger (Hrsgg.), *Beiträge zu Leibniz’ Rezeption der Aristotelischen Logik und Metaphysik*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2016.

esistevano pochi studi sul tema e di dimensioni alquanto ridotte (cfr. p. 373-418, a cura di Miguel Escribano), nonostante l'indiscutibile importanza del filosofo greco per l'intero pensiero occidentale. Anche solo alla fine degli anni '80 e ancora a metà del decennio successivo, sembrava abbastanza peregrino, se non del tutto immotivato, occuparsene. Al riguardo, oltre all'Università di Padova, tradizionale roccaforte degli studi aristotelici in Italia, e a quella di Verona, solo il prof. Ezequiel de Olaso[†] (Buenos Aires) si mostrò consenziente ad un simile tema, oggetto anche della dissertazione di dottorato di chi scrive e della sua prima monografia sulla recezione leibniziana della topica aristotelica (1995). In seguito, mutarono gli orientamenti della critica leibniziana, nonostante la netta preferenza riservata, prima a Platone e al platonismo e, a tutt'oggi, l'interesse marcato verso Plotino e il neoplatonismo.

Di certo, è doveroso ribadire che le tracce aristoteliche, rinvenibili in Leibniz, più che dalla conoscenza e dalla frequentazione dirette delle opere dello Stagirita, dipendono molto presumibilmente da nozioni di remota origine aristotelica, filtrate e trasformate, talvolta in modo radicale, dai sostenitori tedeschi del Filosofo nei secoli XVI e XVII. Tali potrebbero essere, in definitiva, le fonti leibniziane più attendibili. Il discorso, però, vale, senza distinzioni, sul conto di tutti i pensatori antichi, menzionati da Leibniz.

4. *Novità biografiche e/o implicazioni teoretiche dell'ultimo anno di vita leibniziano?*

Merita, infine, di essere menzionato un ultimo libro, uscito a cura di Michael Kempe, attuale *Leiter* del *Leibniz-Archiv*, nel 2016, anche se esso di fatto raccoglie una serie di contributi già presentati da 13 studiosi di fama e provenienza internazionale, in occasione di un *Workshop*, svoltosi ad Hannover nel 2014 (3-5 dicembre).⁸ Come il titolo afferma, il tema dibattuto riguarda il *1716 – Leibniz' letztes Lebensjahr*, ossia s'incentra – come il sottotitolo precisa – sull'*Unbekanntes zu einem bekannten Universalgelehrten*. Dunque, rientra per pertinenza tematica nella breve rassegna, presente.

Nella sua lucida *Einleitung*, Michael Kempe, storico, sulle orme di Thomas Sonar, esordisce, sbalzando Leibniz da una nicchia fantastica,

⁸ Cfr. M. Kempe (Hrsg.), *1716 – Leibniz' letztes Lebensjahr. Unbekanntes zu einem bekannten Universalgelehrten*, Hannover, G.W. Leibniz-Bibliothek (Forschung, 2), 2016.

costruita agiograficamente, talvolta per secondi fini (non dichiarati) più che sulla base di, scarni ed attendibili, documenti storici e testi, dagli interpreti posteriori (ad es. Carl Günter Ludovici o anche Johann Georg Eckard) della vita e del pensiero leibniziani. La restituzione di Leibniz alla sua umanità, che così ne consegue, non è dettata affatto da un gusto 'svetoniano', benché, fra l'altro, grazie ad essa non vengano coperti con reticenza equivoca aspetti raccapriccianti – resi noti, del resto, dal testimone oculare, degno di fede, Johann Hermann Vogler, eppure mantenuti, sinora, abbastanza nell'ombra – di una morte consumatasi tra grandi sofferenze e sopraggiunta “nach einem starken Stuhlgang”.⁹ Soprattutto, però, contribuisce a delineare con credibilità il 'Bild' (p. 16) a tutto tondo di Leibniz – un Leibniz non certo immune dai gravi fastidi di salute dell'età, come attestato dalle ultime lettere, e, tuttavia tenacemente, appassionatamente, votato ai compiti duri della ricerca –, un Leibniz indebolito nel fisico, di cui i singoli interventi del saggio presente illustrano dettagliatamente la febbrile, intensissima attività scientifica (epistolare, o anche solo progettata), precedente la morte e sinora ignota.

Essa, anzi, sortisce con efficacia ancor più rilevante l'effetto di porre al centro dell'attenzione il vaglio del documento, indagato criticamente, e secondo il maggior rigore filologico possibile (cfr. p. 16-18). Infatti, questa è la prima condizione necessaria, su cui si regge l'intera indagine, qui condotta, che intende, appunto sulla sua base, demistificare l'ultima fase di vita leibniziana, reale e scientifica, liberandola dalle leggende devianti.

L'intento inequivocabile di Kempe spicca ad es. sulla riconsiderazione dell'ormai, per molti versi, trita qualifica – o meglio 'luogo comune', sempre ripetuto, ma solo 'per riflesso condizionato' – di 'Universalgenie', applicata a Leibniz. Chiaramente nessuno – e men che meno Kempe – si permette di dissacrare o sminuire la strabiliante statura intellettuale di questi. Piuttosto emerge l'urgenza, in primo luogo, di contestualizzare storicamente, appunto la suddetta 'etichetta', riconducendola, fra l'altro, all'idea datata, romantica, di 'genio'; in secondo, di utilizzarla con estrema cautela e, comunque in casi ben determinati (cfr. p. 18). Se non fraintendo troppo l'*Einleitung*, vi leggerei, anzi, la velata proposta di sostituirla con quella di 'Universalgelehrter', che non troppo oberata da ipoteche teoriche estranee, fra l'altro, consentirebbe di relazionare in modo proficuo Leibniz

⁹ Ibid., *Einleitung*, p. 16. Viene qui citato P. Ritter, “Bericht eines Augenzeugen über Leibnizens Tod und Begräbnis”, in *Leibniz. Zum Gedächtnis seines zweihundertjährigen Todestages*, hrsg. vom Historischen Verein Niedersachsen, Hannover, Gersbach, 1916, p. 83-88.

al genere polistorico (cfr. p. 27) secentesco. Tale categoria storiografica risulterebbe, almeno previa precisazioni, più conveniente e funzionale. Il dilemma posto in esordio da Kempe: “Letzter Universalgelehrter oder erster Globalforschung?”, benché risolto brillantemente da Antognazza (cfr. p. 410) a favore di entrambi i corni, allora, suonerebbe, invero, finemente ironico.¹⁰ Si invererebbe, piuttosto, nella consapevolezza di come le denominazioni storiografiche complessive, di per sé, siano fragili e dipendano, piuttosto, dalla volubilità degli interpreti postumi e, persino, da mode terminologiche, in auge in determinate temperie culturali. È quanto si conferma per es. nel caso dell’aggettivo ‘global’, applicato – com’era prevedibile – pure a Leibniz dal regista Johannes Kiefer in ossequio al nostro presente storico, ma forse a null’altro.

REFERENCES:

- Breger, Herbert, *Kontinuum, Analysis, Informales – Beiträge zur Mathematik und Philosophie von Leibniz*, Heidelberg-Berlin, Springer Spektrum, 2016.
- Hochstetter, Erich (Hrsg.), *Leibniz zu seinem 300. Geburtstag: 1646-1946*, Berlin, de Gruyter, 1946-1952.
- Kempe, Michael, “Dr. Leibniz, oder wie ich lernte, die Bomben zu lieben. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Militärtechnik in Europa um 1700”, in Michael Kempe (Hrsg.), *Der Philosoph im U-Boot. Praktische Wissenschaft und Technik im Kontext vom Gottfried Wilhelm Leibniz*, Hannover, G.W. Leibniz-Bibliothek (Forschung, 1), 2015, p. 113-145.
- Kempe, Michael (Hrsg.), *1716 – Leibniz’ letztes Lebensjahr. Unbekanntes zu einem bekannten Universalgelehrten*, Hannover, G.W. Leibniz-Bibliothek (Forschung, 2), 2016.
- Nicolás, Juan, Antonio-Öffenberger, Niels (Hrsgg.), *Beiträge zu Leibniz’ Rezeption der Aristotelischen Logik und Metaphysik*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2016.
- Ritter, Paul, “Bericht eines Augenzeugen über Leibnizens Tod und Begräbnis”, in *Leibniz. Zum Gedächtnis seines zweihundertjährigen Todestages*, hrsg. vom Historischen Verein Niedersachsen, Hannover, Gersbach, 1916, p. 83-88.
- Wenchao, Li (Hrsg.), in Verbindung mit Ute Beckmann, Sven Erdner, Esther-Maria Errulat, Jürgen Herbst, Helena Iwasinski und Simona Noreik, *Für unser Glück oder das Glück anderer*, Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2016.

GIOVANNA VARANI
[gio.varani@gmail.com](mailto:giovanna.varani@gmail.com)

¹⁰ L'impressione è corroborata, soprattutto, dalla critica riservata, appunto ai ‘nebulosi’ (Kempe ritiene ‘schwammig’ l’espressione ‘letzter Universalgelehrter’, *ibid.*, p. 27) e inverificabili attributi di ‘der erste’ / ‘der letzte’, che accompagnano le ‘Etikettierungen’ epocali di ‘Universalgenie’ e consimili. Cfr. *ibid.*, p. 17-20. Fra l’altro, Kempe vi cita la gustosa qualifica, sottilmente ironica, di ‘allerletzter Universalgelehrter’, impiegata da Andreas Bär in riferimento ad Athenasius Kircher.

KILIAN FLEISCHER

REPORT ABOUT THE 28TH INTERNATIONAL CONGRESS OF PAPHYROLOGY (BARCELONA, 2016)

Herculanean Papyri And Non-Invasive Unrolling Techniques

ABSTRACT: The article provides a report on the 28th International Congress of Papyrology which has been hold in Barcelona in 2016. The focus lies on the contributions about Herculanean papyri. Particularly intriguing were two papers about recent developments in virtually unrolling of unopened papyrus rolls, a technique which, if fully developed, would mark a revolution in the field of Herculanean papyrology.

KEYWORDS: Papyrology; Herculanean Papyri; Virtual Unrolling; X-Ray Phase-Contrast Tomography

In early August 2016 papyrologists from all over the world gathered in Barcelona for the 28th International Congress of Papyrology (1st-6th August 2016). This congress, taking place every three years in another city and lasting usually about one week, can be regarded as the most important and renowned conferences in the field of papyrology. It was for the first time hosted in Spain. Organised under the patronage and in cooperation with the International Association of Papyrologists (AIP) the congress could gratefully make use of the modern facilities of the Universitat Pompeu Fabra (Ciutadella Campus) in the centre of Barcelona. New developments and progress in papyrology were presented and discussed. The contributions ranged from Documentary Papyri to Literary Papyri, from Para-Literary Papyri to archaeological and conservatory aspects of papyrology, from the history of collections to ethical issues related to the acquisition and trade of papyri. Among the scholars giving papers in Barcelona were also researchers

of the Italian Consiglio Nazionale delle Ricerche (CNR) whose contribution about a new technique for the deciphering and digital unrolling of papyrus scrolls based on X-ray phase-contrast tomography attracted even the attention of a TV team.

Some introductory remarks about the organisation and structure of the Congress are in order. The conference was organised in parallel sessions (usually five at the same time) devoted to different subfields of papyrology what allowed scholars to focus on their interests without missing a thematically similar paper. The (traditional) division in parallel sessions is by no means optional, since without an overlap of sessions the conference with its more than 250 single contributions, general papers and podium discussions would have lasted about a month. Each paper was restricted to 20 minutes followed by 10 minutes of discussion. The Organizing Committee led by Alberto Nodar and Sofia Torallas deserves acknowledgment for a sound preparation and organisation of the Congress. The opening plenary lecture was given by Andrea Jördens whose argument that non-English native speakers should continue writing articles and papers in their own language (German, French, Italian) might be worth pointing out. On the last day of the conference there was a round table debating the question 'Setting limits to our discipline?'

The subject of the majority of papers, overwhelmingly in English, were documentary papyri, whereas a substantial amount of contributions was dealing with para-literary papyri (e.g. ancient school exercises) and related questions. Considering the conservation situation, it is almost superfluous to state that most papers discussed Greek texts. However, the number of papers thematising Arabic, Coptic and Latin papyri was rather remarkable. The comparatively numerous papers on Latin papyri were not least due to the so called Platinum project, headed by Maria Chiara Scappaticcio. It aims at a comprehensive edition and cataloguing of all papyri written in Latin. Besides papyrological papers in a rather strict sense, i.e. the edition, revision and interpretation of (new) papyri, there were many interdisciplinary papers, refreshingly widening the borders of papyrology and especially taking into account the archaeological contexts in which papyri were found. Although papyrology has ever since pursued an interdisciplinary approach, the Congress demonstrated impressively, how close and fruitful the cooperation between different fields of Ancient studies and, increasingly relevant, between modern science and papyrology has become within the last years.

The branch of papyrology, which has the closest relationship towards Classical philology and Ancient philosophy, is the so called Literary papyrology. It embraces all literary texts (Latin and Greek) written on papyri or on (in Egypt found) parchment. An average of one out of five parallel sessions covered literary texts (app. 50 papers). Apart from the already mentioned Latin papyri (app. 10 papers) and many papers discussing papyri from Oxyrhynchus, a respectable number of papers on Herculanean papyri was read (app. 20 papers).

The sessions on Herculanean papyri started on Wednesday, 3rd August with an update concerning the Greek books found in the Villa dei papiri, provided by Giovanni Indelli and Francesca Longo Auricchio. Vincenzo Damiani presented an *editio princeps* of a column of *PHerc.* 1024, an unknown Epicurean text which had practically not been legible without the multispectral images. Next, Kilian Fleischer (myself, CNR-ILIESI) has talked about his forthcoming new edition of Philodemus' *History of the Academy* (*PHerc.* 1021) and discussed a new reading from which we learn under which circumstances the Academic scholar [Philo of Larissa died](#). Mariacristina Fimiani's paper was dealing with some inedited fragments of Philodemus' *De Rhetorica* (4th book) whereas Christian Vassallo, who is currently preparing a comprehensive edition of the *Presocratics in Herculanean Papyri*, discussed *PHerc.* 1788. Daniel Delattre and Annick Monet presented their progress on Philodemus' *De calumnia* (*PHerc.* Paris. 2); Gaia Barbieri talked about her preliminary results on *PHerc.* 1289. Furthermore, Gianluca Del Mastro illuminated some inedited and rediscovered smaller fragments of the Herculanean collection.

On Thursday, 4th August the papers of Angelica De Gianni and Stefano Napolitano dealt with ancient drawings, a subject also chosen by Holger Essler who tried to figure out how far these drawings allow for palaeographical conclusions about the original form of letters. Federica Nicolardi talked about Philodemus' *De Rhetorica* (1st book). She was followed by Guliana Leone and Sergio Carrelli, giving a paper about a new edition of an unknown book of Epicurus' famous *De natura*. Xavier Riu proposed some new readings for Philodemus' *De libertate dicendi* (*PHerc.* 1471), and Antonio Parisi discussed the quoting technique in Demetrius Laco.

Undoubtedly, the highlight of the Herculanean section, maybe of the whole congress, were two contributions about X-ray phase-contrast tomography applied to unopened papyrus rolls from Herculaneum, which attracted not only many auditors, but also provoked coverage from Media.

Two teams are competing with each other in developing a new technique by which it shall be possible to digitally unroll and read unopened scrolls. If this non-invasive technique was successfully developed and applied, it would mark a milestone in Herculaneum papyrology and deserved to be called a revolution. A plenty of hitherto unknown text, preserving valuable texts of Epicurean philosophers and other authors, might emerge and give us new insights into the history of philosophy and the overall content of the library of the Villa dei papiri. This non-invasive techniques may provide us with much less damaged texts in comparison with the rolls unwinded by means of conventional techniques ('Macchina di Piaggio' or 'Oslo-method').

Interestingly, the researchers of both teams are basically affiliated with the Italian CNR. One team was represented by Vito Mocella, physicist of the CNR-Institute for Microelectronics and Microsystems, who collaborates, among others, with the papyrologist Daniel Delattre (CNRS-IRHT/Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi); the other team was jointly represented by the physicists Inna Bukreeva, Alessia Cedola (CNR-Institute of Nanotechnology) and the papyrologist Graziano Ranocchia (CNR-Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee).

The history of the competition in reading and virtually unrolling the Herculanean papyri shall be touched upon shortly. The American engineer Brent Seales (University of Kentucky) worked for a certain time on digital unrolling techniques, not exclusively targeting Herculanean papyri. He also cooperated with scientists of the Mocella-team, but this cooperation was at some point interrupted and the Mocella-team continued on its own. At an event organized by the Herculeanum Society (Oxford, January 2016), Seales presented intriguing results concerning the digital unrolling of a carbonized Hebrew parchment scroll from Ein Gedi, which have been published in *Science Advances*. He announced to perpetuate with his efforts to virtually unroll Herculanean papyri and informed the audience about his future plans. One year earlier (January 2015), the team led by Mocella had caused a stir with an article published in *Nature Communications*, claiming that it had read letters of an unopened papyrus roll from the Institute de France (*PHerc.* Paris. 4) by applying X-ray phase-contrast tomography. The results raised hope within the papyrology and classics community that, in a not too far future, it might be possible to virtually unroll complete papyrus rolls from Herculaneum and rediscover new works, although it should be stated that the quality of the images left some

colleagues sceptical. Parallel to the Mocella team, the other team led by Cedola and Ranocchia applied to two unopened papyrus rolls kept by the Neapolitan National Library (*PHerc. 375* and *PHerc. 495*) an advanced version of the same technique and performed for the first time a kind of virtual unrolling. The results were published in *Scientific Reports* (June 2016). This team claimed to have read larger portions of Greek text including a sign (*coronis*). The experiments performed by both teams were conducted at the European Synchrotron Radiation Facility (ESRF) in Grenoble.

Mocella basically referred to the results published in *Nature Communications*, but also made mention of subsequent efforts and adumbrated future steps. The team led by Ranocchia and Cedola, on its turn, explained the strategy and methods it was applying in reaching the aim it shares with the other team.

The discussion following both sessions was fair and balanced, although the TV (CBS, *Sixty Minutes*) as well as the audience could easily spot the piquancy of some questions raised. Both teams avoided answering too clearly the question when they would make the meta-data public.

To sum up, it is only fair to state that both teams have made some substantial progress and might have even read some text. What unites all the papyrologists attending the congress in Barcelona is the sincere hope that one team, whichever it will be, announces a breakthrough and, ideally, presents clearly readable lines or columns of Greek text. In this very moment, it is difficult to assess, how far the teams are away from this breakthrough, which would not only (Herculanean) papyrologists, but classicist and educated men from all over the world make enthusiastically cheering. Are we talking about months, years, decades? What is the decisive momentum for the virtually unrolling? Are the applied physical technique, the algorithms or some other elements crucial? How can papyrologists support the physicists? What is the best way to come to satisfying results as soon as possible? Should both teams join forces or are the challenge and the competition more fruitful? Will other scientists or teams enter this competition?

These and other questions to debate, was a plenty of time at the 28th International Congress of Papyrology in Barcelona, during official discussion and during coffee breaks, lunches or dinners. The discipline of papyrology might profit from the public awareness going along with this competitive and exciting strive for being the first to develop a technique

Kilian Fleischer

which would literally allow for a new 'insight' into Ancient Literature which has been lost for 2000 years. It is many papyrologists' hope, that a breakthrough at reading and virtually unrolling papyri might even inspire new excavations of the Villa dei papiri in Herculaneum.

KILIAN FLEISCHER
CNR-ILIESI (Rome/Naples)
kilian.fleischer@iliesi.cnr.it



LINDA SPINAZZÈ

**EDIZIONI DIGITALI: RAPPRESENTAZIONE,
INTEROPERABILITÀ, ANALISI DEL TESTO E
INFRASTRUTTURE**

Quinto Convegno Annuale AIUCD: Venezia 2016

ABSTRACT: The report of the fifth AIUCD Annual Conference presents a summary of the papers held in Venice on September 2016. The conference was devoted to the representation and study of the text under different points of view (resources, analysis, and infrastructures). Philologists, historians, digital humanists, computational linguists, logicians, computer scientists and software engineers discuss together tools and methods related to the digital edition of texts.

KEYWORDS: Digital Editions; Text analysis; Infrastructures; Interoperability

A Venezia, a Ca' Dolfin, nella maestosa e artistica cornice dell'Aula Magna Silvio Trentin tra il 7 e il 9 settembre 2016 si è svolto il quinto convegno annuale dell'Associazione per l'Informatica Umanistica e la Cultura Digitale (AIUCD). Le tre giornate di fine estate sono state dense di contenuti, ricche di idee e credo abbiano davvero stimolato alla condivisione filologi, storici, umanisti digitali, linguisti computazionali, logici, informatici e ingegneri dell'informazione. Il convegno, dedicato alla rappresentazione e allo studio del testo ha declinato il tema sotto vari punti di vista cercando di coinvolgere diverse voci accademiche per discutere e sollevare non solo questioni teoriche e metodologiche ma spostare il focus anche su problematiche pratiche e organizzative. Le cinque sessioni hanno cercato di raccogliere spunti e avviare discussioni ora con la presentazione e

l'esposizione di veri e propri prototipi ora proponendo modelli teorici e progetti in nuce. Ventuno progetti conclusi, in corso d'opera o appena iniziati, di respiro più o meno ampio, hanno inoltre trovato spazio nelle tre sessioni poster che hanno accompagnato le principali pause caffè. Tutti gli abstract, buona parte delle diapositive e dei video estratti dallo streaming dell'evento erano e restano a disposizione in rete: è possibile accedere alle differenti risorse visitando il sito del convegno: <https://sites.google.com/a/unive.it/aiucd2016/>

Come si evince dalla sintesi qui proposta le giornate hanno dato voce e spazio a pluralità di punti di vista: informatici dalle basi teoriche diverse – sostenitori pacifici del mark-up e insofferenti ricercatori di nuove vie teoriche – si sono confrontati con filologi, letterati e linguisti di vecchia e nuova generazione.

Dopo i saluti di rito, il convegno si è aperto, all'insegna della condivisione dei dati e della collaborazione tra i diversi attori accademici, con la key-lecture di Monica Monachini che ha presentato CLARIN-IT, 'L'Infrastruttura di Ricerca per le Scienze Umane e Sociali'. La coordinatrice, responsabile di standardizzazione, sviluppo, infrastrutture, strategie per le risorse e tecnologie linguistiche presso l'Istituto di Linguistica Computazionale A. Zampolli di Pisa (CNR), ha illustrato il network europeo CLARIN, e in particolare la realtà italiana dell'affiliazione alla cordata europea, CLARIN-IT (<http://www.clarin-it.it/it>).

La seconda key-lecture d'apertura, 'Display and annotation in a medieval vernacular corpus', ha invece affrontato da un punto di vista più analitico il soggetto specifico del convegno, presentando un esempio virtuoso di organizzazione del lavoro filologico su un corpus testuale. Odd Einar Haugen, professore di filologia norrena all'Università di Bergen, ha esemplificato con una puntuale relazione come si struttura un lavoro di filologia pensato per un corpus digitale usabile a fini non solo letterari ma anche linguistici.

A seguito di queste due prime introduzioni la prima giornata si è conclusa con quattro interventi raccolti in una prima sessione intitolata 'Modelli e metodologie' dove la riflessione sull'approccio alla 'virtualità del testo' è stata centrale.

Elena Pierazzo (Univ. Grenoble-King's College London) in videoconferenza da Grenoble, ha offerto una vivace panoramica dello stato dell'arte delle edizioni digitali interrogandosi sul loro valore, sulla loro usabilità e sulla loro realizzabilità.

Raul Mordenti, partendo dal suo lavoro sullo Zibaldone Laurenziano di Giovanni Boccaccio, ha posto sul tavolo l'intricata questione sul trattamento e la rappresentazione del testo in un'edizione digitale: per il filologo il passaggio da un medium ad un altro aumenta il carico dei problemi ecdotici e pone l'opportunità di ampliare l'acquisizione di conoscenze grazie all'applicazione di metodi computazionali.

Le riflessioni di Luciano Longo presentate in 'Modelli di dialogo: testi virtuali e dubbi sull'epistemologia digitale' hanno preso le mosse dalle provocazioni continiane per discutere sulla rappresentatività del 'movimento del testo' grazie all'uso di alcuni modelli di edizioni digitali applicati a diverse tipologie testuali.

Infine Paolo Monella ha riportato nuovamente l'attenzione sull'efficacia di un'edizione digitale creata a partire da specifici presupposti teorici ed esigenze pragmatiche; descrivendo il lavoro fatto sul testo *De nomine* di Orso Beneventano ha insistito sull'opportunità di ragionare per obiettivi linguistici e filologici applicando diversi livelli rappresentativi all'edizione digitale.

La seconda sessione, intitolata semplicemente 'Edizioni digitali' ha dato spazio a cinque interventi dedicati ora alla presentazione di strumenti per la realizzazione di edizioni digitali ora all'illustrazione di vere e proprie edizioni digitali. 'The Virtual Manuscript Room (VMR) Collaborative Research Environment' è stato presentato da Troy Griffiths, il software architect della multiplatforma, o 'ecosystem of components' – per usare le parole del suo creatore. Frutto del lavoro svolto per coadiuvare l'Editio Critica Major del Nuovo Testamento (progetto avviato nel 2008 all'Università di Münster, cfr. <https://www.uni-muenster.de/INTF/ECM.html>), l'obiettivo di VMR è riunire in unico ambiente condiviso i molteplici tools utili per la creazione di un'edizione sia digitale che cartacea e rendere i vari componenti accessibili a tutta la comunità interessata a costruire edizioni digitali.

Tutta finalizzata alla creazione di edizioni digitali TEI compliant è invece la collezione di applicazioni web-service presentata da Alejandro Bia, il responsabile del TRACE Project Research Group alla Miguel Hernández University. L'intervento 'TraceSoft Tools: building and integrating text encoding and visualization tools' ha evidenziato come una siffatta 'Digital Humanities Workbench' possa risultare utile in prima battuta come strumento didattico per la pratica con la marcatura XML-TEI.

L'intervento di Elena Spadini (DiXit Huygens ING/Sapienza Università di Roma) è stato invece un'aggiornata e utile panoramica,

proposta con rigore critico e chiarezza, dei vari strumenti digitali messi a disposizione del filologo che voglia utilizzare metodi computazionali per la ‘Collazione semi-automatica dei testi medievali tra linguistica e algoritmi’.

Infine, gli interventi di Cecilia Russo (Università di Torino) e Roberto Vetrugno (Nicolaus Copernicus University, Poland) hanno offerto invece due diverse prospettive rispetto alla fruizione dell’edizione digitale. In ‘Mapping Castiglione’s Letters’ lo sforzo dello studioso è stato quello di creare una lettura alternativa e accessibile di un corpus (1800 lettere) epistolare edito criticamente a stampa e ancora sotto diritti: il modello per questo trattamento digitale dei dati testuali da edizioni a stampa è quello del progetto ‘Mapping the republic of Letters della Stanford University’. L’intervento ‘Corrispondenze diplomatiche francesi del Seicento: le possibilità offerte dall’edizione digitale interattiva’ illustra invece le ragioni e le scelte di trattare una piccola porzione del corpus epistolare del diplomatico savoiardo Benoît Cise de Grésy come un’edizione digitale TEI in grado di conservare tutti gli aspetti linguistici senza rinunciare ad un testo leggibile e governabile per una fruizione meno specialistica.

Alla fine della seconda sessione si sono tenute altre due relazioni su invito. Francesco Stella (Università di Siena), con ‘Restituire le Digital Humanities alla ricerca umanistica? Riflessioni filologiche e stilometriche di ambito mediolatino e non’, ha sottolineato come il trend attuale dell’informatica umanistica sia spesso sbilanciato per temi e approcci sui versanti puramente tecnici e di standard tecnologici che niente hanno a che vedere con i dati e le discipline da cui provengono i dati stessi. La sua provocazione finale è un monito affinché, anche in ambito DH, le humanities continuino a interrogarsi soprattutto sui contenuti e sull’utilità di una ricerca e non solo sui risvolti innovativi e utili di un metodo.

L’intervento di Neven Jovanović (Università di Zagabria), ‘CroAla: approaching an unknown collection’, è stato invece una dimostrazione di come un progetto di collezioni di edizioni digitali ormai ben assodato (e open nel più ampio senso del termine: tutto è in Github!) possa evolvere in una prospettiva utile alla didattica di base (non solo per la lingua latina ma anche per la storia letteraria e culturale), ma anche produttiva per i campi disciplinari della linguistica, e globalmente utile per l’ambiente digitale delle discipline storico-letterarie attraverso l’incremento del modello CITE/CTS.

La terza sessione del convegno è stata tutta dedicata alla ‘Didattica e disseminazione’: sono state presentate vere e proprie sperimentazioni di

casi pratici di integrazione ricerca-scuola e ricerca-didattica. In particolare l'intervento 'Nuove frontiere delle digital humanities in classe: esperienze dal campo' è stato presentato da due docenti e due alunni del Liceo Classico Marco Polo di Venezia che hanno brevemente riassunto le attività svolte all'interno del progetto Marie Curie 'Greek Studies in XVth century' (<http://greek15century.mml.ox.ac.uk/>) a cura di Paola Tomè (Oxford University).

Serena Agodi (Liceo Artistico M.M. Lazzaro, Catania) e Daria Spampinato (CNR-ISTC Catania) hanno invece illustrato 'Un'esperienza di alternanza scuola-lavoro per un'edizione digitale del corpus epigrafico del Museo civico Castello Ursino'. In entrambi i casi, le sinergie tra scuola e università hanno fatto sì che i ragazzi dei licei potessero essere trasportati nel primo caso in biblioteca, nel secondo in un museo, con l'occasione di considerare i luoghi della memoria e della conservazione vissuti solitamente in maniera passiva da una prospettiva produttiva e del tutto nuova.

'Homeric Greek WordNet: costruire una risorsa lessico-semantica fra ricerca e didattica' è stato invece l'intervento presentato da un gruppo di lavoro dell'Istituto di Linguistica Computazionale A. Zampolli con alcuni studenti dell'Università di Pisa. Il progetto ha visto i ricercatori del CNR lavorare in collaborazione con studenti universitari che in qualità di tirocinanti acquisiscono non solo maggior confidenza con il lessico greco ma anche nuove competenze trasversali in ambito linguistico-informatico.

Barbara Balbi dell'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli ha invece descritto un'interessante sperimentazione di physicalization (ovvero la traduzione in digitale di dati che altrimenti sarebbero immateriali): 'Touch What You See: 3D design of eye tracking data'. Il gruppo di lavoro napoletano ha infatti raccolto – grazie ad un campione di osservatori e ad un tracker oculare – i dati 'immateriali' relativi sia alla 'lettura' del dipinto del Caravaggio *Sette opere di Misericordia* che alla lettura della descrizione scritta della stessa opera d'arte: le conclusioni e le potenzialità di questo genere di studi sono ancora *in fieri* ma – come è stato notato tra il pubblico durante il question time – aprono forse le porte ad una futura neurofilologia o psicofilologia.

Prima dell'assemblea plenaria dell'Associazione promotrice del convegno, la seconda giornata si è conclusa con un panel: 'Illuminated Dante Project (IDP): Una startup per la digitalizzazione e l'analisi della più antica iconografia dantesca (secc. XIV-XV)'. Gli attori dell'ambizioso progetto appartenenti all'Università di Napoli in partnership con l'Istituto

Centrale per il Catalogo Unico mirano a creare il più esaustivo archivio digitale di antiche illustrazioni della *Commedia* su libro manoscritto. Nelle premesse di IDP ci si augura che lo studio esegetico del testo dantesco potrà giovare di analisi dell'apparato illustrativo grazie alla collezione di immagini che saranno interrogabili e confrontabili su base codicologica, stilistica e iconologica. Attraverso 5 brevi interventi, il gruppo di lavoro ha fornito una panoramica completa, quasi un'autopsia, del progetto evidenziando le modalità di accensione dell'idea, i modi di condivisione e sviluppo del lavoro, l'architettura informatica, le collaborazioni esterne indispensabili per essere da subito presenti in infrastrutture e canali esistenti e attivi (Manus On Line e Internet culturale).

'Analisi testuale' è il titolo della quarta sessione che ha occupato la prima parte della mattinata nella terza giornata di convegno. La densissima sessione ha trattato in modo assai pratico gli aspetti problematici nel produrre corpora con piattaforme di analisi testuale integrate.

'Formal ontologies for narrative text analysis' di Fabio Ciotti (Roma Tor Vergata) ha esaurientemente trattato il problema delle formalizzazioni e dei metodi quantitativi per gli studi letterari sottolineando quanto sia necessario applicarsi a creare, usare e condividere ontologie formali. Ha poi illustrato il suo modello OWL DL 2 per il 'personaggio' nel testo narrativo; come conclusione Ciotti ha evidenziato che resta molto lavoro da fare soprattutto in relazione agli spazi del narrativo.

Con i successivi 3 interventi, il piano dell'analisi testuale viene descritto nella pratica, nella valutazione di successi e insuccessi, nelle nuove prospettive all'interno del progetto 'Memorata Poetis', un'iniziativa che mira a realizzare una biblioteca digitale per l'indagine delle ricorrenze lessicali e tematiche nella versificazione epigrafica e letteraria in più lingue (greco, latino, arabo, italiano antico, inglese, lituano). Silvia Arrigoni (Università di Venezia) per prima con 'Misurare Memorata Poetis: Prime Statistiche' ha fornito con grande onestà intellettuale una panoramica e una valutazione del lavoro sull'inserimento dei testi per i corpora di latino e greco. L'intervento sottolinea come seppure in un contesto di lavoro guidato e delimitato (Memorata Poetis non era e non è un progetto crowdsourcing), l'interpretazione di categorie tematiche è comunque sfuggita al rigore e ha creato forti criticità. Oufae Nahli (CNR-ILC) ha invece descritto le scelte metodologiche che sono state adottate per piegare una lingua, e insieme una cultura, non occidentale come l'arabo al sistema tematico allestito in Memorata Poetis. Infine Daniele Silvi (Università

Roma Tor Vergata), dal punto di vista dei corpora di testi epigrafici italiani, ha descritto e illustrato la metodologia che in prospettiva potrebbe apportare benefici e più armonia all'impianto tematico di Memorata Poetis, nell'intervento 'Annotazione tematica di testi poetici delle origini: verso l'uso di ontologie formali e geo-referenziazione'.

Andrea Bolioli (CELL, Torino) con 'ASED – Annotazione Semantica per Edizioni Digitali' ha descritto brevemente i risultati di un recente progetto che ha studiato, da un punto di vista aziendale, la fattibilità di uno strumento software che consenta l'interoperabilità di modelli e strumenti per l'annotazione semantica e di contenuti integrata in edizione scientifica digitale.

In coda alla mattinata si sono svolte le due ultime key-lectures. Interdisciplinarietà, collaboratività e visione diacronica della cultura sono state le colonne portanti dell'intervento di Susanna de Beer 'Mapping Visions of Rome. Connectivity between Art and Literature in a Digital Age'. Il portale pensato dalla studiosa è un vero esempio virtuoso di strumento che mette a disposizione della comunità scientifica, ma non solo, una massa criticamente attendibile di dati ricavati da edizioni digitali di testi rinascimentali in diretta connessione con altre fonti informative come per esempio immagini di materiali artistici e luoghi fisici e reali.

Il tema dello studio e dell'analisi delle forme poetiche nella linguistica teorica è stato invece il nucleo argomentativo di 'Syntax and semantics in Italian Poetry of the first half of 1900'. Il denso intervento di Rodolfo Delmonte ha mostrato l'esigenza e l'utilità di studiare la poesia italiana dal punto di vista della non-canonicità sintattica.

'Strumenti e architetture' era infine il titolo della quinta e ultima sessione del convegno con gli interessanti interventi di informatici e linguistici computazionali.

Dall'Istituto di Linguistica Computazionale del CNR di Pisa, Angelo Mario del Grosso e Federico Boschetti hanno denunciato due gravi mancanze dell'approccio dell'informatica umanistica: non esistono specifiche formali valide per il dominio di interesse e non c'è astrazione su modelli condivisi dalla comunità. Secondo i relatori di 'Vantaggi e svantaggi dell'astrazione attraverso l'approccio orientato agli oggetti per il Digital Scholarly editing' è urgente costituire uno 'Special Interest group' che produca documentazione utile alla creazione di modelli il più aderenti possibile ai bisogni della comunità.

Renzo Orsini ha colto l'occasione per presentare 'Un modello ed un linguaggio ad oggetti per la rappresentazione e l'elaborazione automatica di

documenti testuali' come pretesto per affrontare il problema della sovrapposizione gerarchica nei linguaggi mark-up e spronare gli umanisti ad abbandonare la marcatura come solo e unico mezzo di memorizzazione di testi. In accordo con i relatori che l'hanno preceduto, ha insistito nell'invitare la comunità ad usare meccanismi di astrazione che possono essere realizzati solo con lo sforzo iniziale congiunto di informatici e umanisti.

Nicola Barbuti in collegamento Skype dall'Università Aldo Moro di Bari, ha invece mostrato la metodologia di 'Un innovativo graphic matching system per la ricerca in database di manoscritti antichi'. Il relatore ha dimostrato l'applicazione dell'approccio metodologico definito dal quarto paradigma del 'data science'* a dei dati utili alla ricerca umanistica, in particolare per l'assegnazione di paternità nel confronto di scritture in famiglie di manoscritti.

L'ultimo intervento, 'Morphology beyond inflection', di Eleonora Litta, linguista dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, ha trattato un tema più pertinente alla linguistica, illustrando la creazione *in fieri* di un nuovo lessico latino ispirato all'approccio della morfologia derivazionale. Lo strumento *in fieri* si interfacerà con l'Index Thomisticum Tree Bank' e l'interrogazione integrata dei due strumenti sarà ospitata dall'infrastruttura CLARIN, l'iniziativa protagonista della prima key-lecture di questo convegno.

La tavola rotonda che si è svolta alla fine delle tre densissime giornate di studio ha visto Mariastella Agosti, Federico Boschetti, Marina Buzzoni, Fabio Ciotti, Federico Meschini, Monica Monachini, Renzo Orsini tirare le somme sul tema: Intersezioni/Cross-fertilization. A partire dalla ovvia constatazione della frammentarietà delle specificità disciplinari, vi è stato un unanime richiamo ad invocare un vero e proprio cambiamento culturale nell'approccio dei singoli studiosi alla propria disciplina: il confronto continuo con pratiche e metodi trasversali. Il concetto di transdisciplinarietà implica la disponibilità al confronto e alla conoscenza reciproca, fermo restando il prestigio scientifico e peculiare a cui ogni studioso deve aspirare. Pensare in modo scientifico (computational thinking) dovrebbe diventare comune e trasversale base metodologica per permettere fertili e feconde intersezioni in grado di far avanzare la ricerca

* Secondo il quale gli algoritmi possono essere sviluppati per elaborare nuove ipotesi di ricerca tramite la scoperta di pattern dedotti direttamente da database anche di grandi dimensioni (vd. T. Hey, S. Tansley, K. Tolle, *The Fourth Paradigm: Data-Intensive Scientific Discovery*, Microsoft Research 2009).

tout-court, e in grado di formare digital humanists che siano interlocutori ma anche portatori di temi di ricerca da condividere e discutere con informatici e con umanisti.

Considerando nell'insieme le giornate del convegno, si evince in tutti i partecipanti – professori, ricercatori, tecnici – diffusa e urgente l'esigenza di dialogo e condivisione di esperienze, competenze e risorse, e questo a causa di fattori socio-economici contingenti (esiguità di fondi, nuove linee guida operative, nuovi criteri di valutazione), ma anche per la matrice interdisciplinare e trasversale dell'ambiente digitale. L'aspetto più interessante scaturito da AIUCD2016 è infatti proprio la convergenza delle diverse voci nell'appello a fare rete. La capacità di dialogare oltre le specificità tecniche e disciplinari insieme alla disponibilità nel condividere esperienze e competenze peculiari crea, a mio parere, il giusto clima per il rinnovarsi della comunità dell'informatica umanistica e il presentarsi in accademia e società come un ambito chiave del sapere del nuovo millennio. Sembra ora il momento di stabilire le opportune strategie per valorizzare la presenza e il ruolo dell'informatica umanistica sia nei percorsi curricolari accademici che nei programmi scolastici. Nel versante della scuola, l'inserirsi delle metodologie e degli approcci dell'informatica umanistica è senz'altro favorito dall'inserimento della figura dell'animatore digitale e dall'attività di docenti impegnati ora in alternanza scuola-lavoro ora nella disseminazione di progetti europei (esemplari i casi presentati al convegno). Nell'ambito istituzionale della disciplina, a meno di un anno di distanza dal convegno, due iniziative concrete fanno ben sperare: nella primavera del 2017 all'Università di Bologna si inaugura la laurea magistrale 'Digital Humanities and Digital Knowledge' e all'Università di Macerata il 'Laboratorio di Umanesimo Digitale'. Ci auguriamo che siano progetti di successo, lungo corso e ampia diffusione e che contribuiscano ancora di più al riconoscimento disciplinare ufficiale.

LINDA SPINAZZÈ
Università Ca' Foscari di Venezia
linda.spinazze@unive.it

