

Wilhelm Breitschuh

# Die Feoptija V. K. Trediakovskijs

Ein physikotheologisches Lehrgedicht  
im Russland des 18. Jahrhunderts

---

**Verlag Otto Sagner München · Berlin · Washington D.C.**

Digitalisiert im Rahmen der Kooperation mit dem DFG-Projekt „Digi20“ der Bayerischen Staatsbibliothek, München. OCR-Bearbeitung und Erstellung des eBooks durch den Verlag Otto Sagner:

<http://verlag.kubon-sagner.de>

© bei Verlag Otto Sagner. Eine Verwertung oder Weitergabe der Texte und Abbildungen, insbesondere durch Vervielfältigung, ist ohne vorherige schriftliche Genehmigung des Verlages unzulässig.

«Verlag Otto Sagner» ist ein Imprint der Kubon & Sagner GmbH.

Wilhelm Breitschuh - 9783954792863  
Downloaded from PubFactory at 01/10/2019 05:36:36AM  
via free access

# SLAVISTISCHE BEITRÄGE

BEGRÜNDET VON

ALOIS SCHMAUS

HERAUSGEGEBEN VON

JOHANNES HOLTHUSEN · HEINRICH KUNSTMANN · JOSEF SCHRENK

REDAKTION

PETER REHDER

Band 134



VERLAG OTTO SAGNER  
MÜNCHEN

WILHELM BREITSCHUH

DIE FEOPTIJA V. K. TREDIAKOVSKIJS

EIN PHYSIKOTHEOLOGISCHES LEHRGEDICHT  
IM RUSSLAND DES 18. JAHRHUNDERTS



VERLAG OTTO SAGNER · MÜNCHEN  
1979

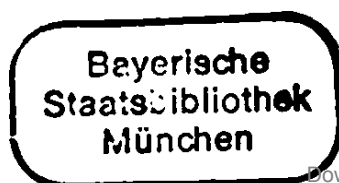
ISBN 3-87690-167-7

Copyright by Verlag Otto Sagner, München 1979

Abteilung der Firma Kubon & Sagner, München

Druck: Alexander Grossmann

Fäustlestr. 1, D-8000 München 2





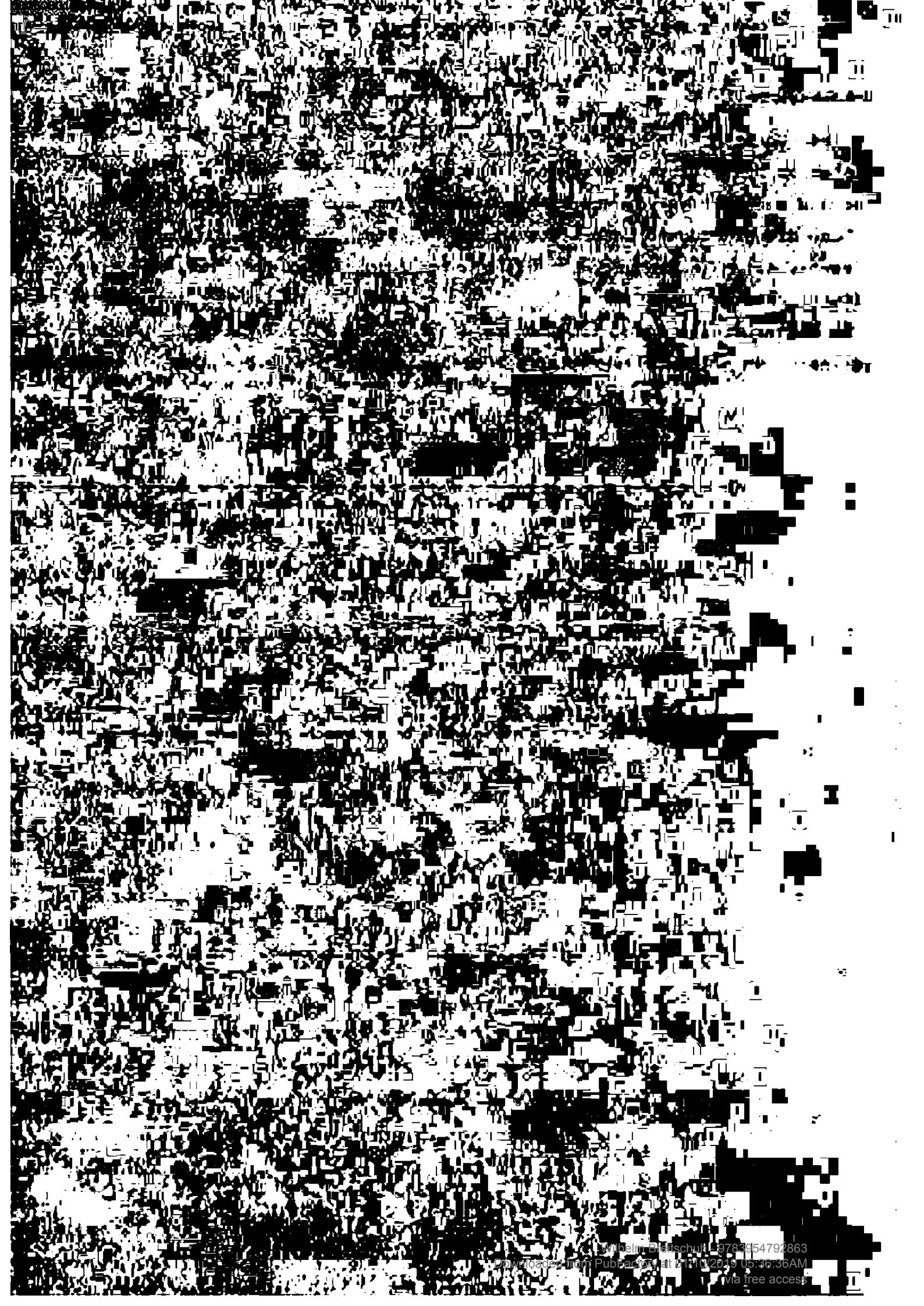
### Vorbemerkung

Diese Untersuchung geht auf eine Anregung meines verehrten Lehrers, Herrn Professor Dr. Dietrich Gerhardt in Hamburg zurück. Ihm danke ich herzlich für die nachhaltige wissenschaftliche Betreuung und Förderung meiner Arbeit.

Ohne die großzügige Unterstützung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften in Hamburg wäre diese umfangreiche Studie nur schwer zu veröffentlichen gewesen.

An dieser Stelle danke ich auch meiner Frau für viel Verständnis und Anteilnahme an meinen wissenschaftlichen Bemühungen der letzten Jahre.

Der Verfasser



## Inhaltsverzeichnis

Vorwort	1
<b>1. Kapitel</b> <b>Voraussetzungen und Überlieferung</b> <b>der Feoptija</b>	
Leben und Werk V.K. Trediakovskijs	3
Geistesgeschichtlicher Hintergrund	22
Überlieferungsgeschichte der Feoptija	34
<b>2. Kapitel</b> <b>Textbegleitende Interpretation</b>	
I.Epistel: Philosophische Beweise für die Existenz Gottes	38
II.Epistel: Die Beschaffenheit der Erde und der Gestirne setzt die Existenz des Schöpfers voraus	80
III.Epistel: Macht und Weisheit Gottes werden an der Tierwelt aufgezeigt	152
IV.Epistel: Das Wunder des menschlichen Organismus weist auf den Schöpfer hin	237
V.Epistel: Das Zusammenwirken von Geist und Körper offenbart Gottes Weisheit und Güte	300
VI.Epistel: Die Eigenschaften Gottes Die Notwendigkeit des 'Fürsprechers' Die Notwendigkeit der Offenbarung durch Christus	364
Zusammenfassender Textvergleich: Feoptija - Demonstration	417
<b>3. Kapitel</b> <b>Die Feoptija als Lehrgedicht</b>	
Einleitung	431
1.Aufbauelemente Epistelform und Apostrophen	433

Dramatische Elemente	435
Digressionen	437
2. Beschreibungsformen .	441
Der kosmische Bereich	443
Der Mensch	447
Naturkundliche Inhalte	453
3. Bildformen	459
Metaphern	460
Beispiele	464
Vergleiche	465
Gleichnisse	466
4. Beweisformen	467
Physikotheologische Argumente	467
Traditionelle Gottesbeweise	469
Syllogismen	470
Definitionen	472
Berufung auf Autoritäten und Lehrmeinungen	474
Bibel und Kirchenlehre	476
Bibelzitate und biblische Anklänge	478

#### 4. Kapitel

#### Zur Metrik und Sprache der Feoptija

Metrik	482
Sprache	
Lexik	488
Syntax	493
Stil	495
Anmerkungen	498
Literaturverzeichnis	519

## VORWORT

V.K.Trediakovskij hat an der FEOPTIJA in den Jahren 1750-54 gearbeitet. Zu der Zeit hatte die Bewunderung für A.Popes 'Essay on Man' (1734) in Europa ihren Höhepunkt erreicht. Der 'Essay' war in viele Sprachen übersetzt und als glänzendes Vorbild des philosophisch-theologischen Lehrgedichts oft nachgeahmt worden. In Rußland ist der 'Essay' zuerst 1753 von N.Popovskij, einem Schüler Lomonosovs, in Versen übersetzt worden. Tred. hat das Poem aber schon früher aus französischen Übersetzungen, deren erste 1737 erschienen war, kennengelernt. Wie er selber sagt, ist er durch den 'Essay on Man' zu seiner Feoptija angeregt worden. Es liegt deshalb nahe, dem Einfluß Popes auf Tred. nachzugehen und zu prüfen, wie sich die Gattungsmerkmale des Lehrgedichts, das zwischen 1730 und 1760 in Westeuropa in Blüte stand, in der Feoptija ausgeprägt haben. Das geschieht im 3.Kapitel der vorliegenden Arbeit.

Bei der Untersuchung des Textes in seinem geistesgeschichtlichen Zusammenhang habe ich eine enge Beziehung zwischen den in der Feoptija dargestellten Inhalten und dem physikotheologischen Schrifttum festgestellt, das darauf zielt, die Existenz und das Wesen des Schöpfers an den Erscheinungen der Schöpfung nachzuweisen. Dabei bin ich auf den Traktat Fénelons, 'Démonstration de l'existence de Dieu, tirée de la nature' (1713) gestoßen, der Tred. offenkundig als Vorlage, z.T. als Quelle gedient hat. Der Hinweis kam durch eine Stelle in dem Buch von Paul Hazard, 'Die Krise des europäischen Geistes'. Er führt u.a. aus dem Traktat Fénelons das Bild vom Obstbaum an, der seine Äste unter der Last der Früchte niederbeugt, als wolle er dem Menschen die Ernte erleichtern.<sup>1</sup> Dies Bild findet sich auch in der Feoptija, Ep.II,293ff. Nun begann ich, den Text der Feoptija mit dem Traktat Fénelons zu vergleichen und fand eine Fülle von Parallelen, die beweisen, daß Tred. den Traktat Fénelons benutzt hat.

Durch diese Entdeckung hat die Arbeit einen anderen Schwerpunkt bekommen. Nun mußte das Verhältnis zwischen den beiden Texten im einzelnen untersucht werden. Hier bot sich die textbegleitende Interpretation als die Methode an, mit der die Abhängigkeit am deutlichsten gezeigt werden kann. Um zu zeigen, wie Tred. mit dem Text seiner Vorlage umgegangen ist, ihn verkürzt, erweitert oder sonst modifiziert hat, ist ausgiebig zitiert worden. Über den Fund habe ich mit ausführlichen Belegen am 17.Okt.1975 berichtet.<sup>2</sup>

Nachdem das Manuskript der Interpretation abgeschlossen war, ist in der 'Russkaja literatura' 1976/2, ein Aufsatz von E.N.Lebedev erschienen, in dem gleichfalls auf den Traktat Fénelons als Vorlage der Feoptija hingewiesen wird.<sup>3</sup>

Die Feoptija ist jedoch nicht durchgehend von der 'Démonstration' Fénelons abhängig. In allen Episteln stammen wesentliche Passagen- etwa die Hälfte der 4720 Verse- von Tred. selber. Die VI.Epistel enthält hauptsächlich scholastisches Gedankengut und kirchlich-orthodoxe Lehren. Die Verbindung von physikotheologischen, scholastischen und dogmatischen Elementen ist charakteristisch für die Feoptija, die damit eine singuläre Erscheinung unter den Lehrgedichten der Zeit darstellt. Schließlich ist die Versifikation das eigene Werk Tred.s, der als bedeutendster russischer Metriker des 18.Jahrhunderts der Versbildungslehre eine neue Grundlage gegeben hat.

## 1. Kapitel

### Voraussetzungen und Überlieferung der Feoptija

#### Leben und Werk Trediakovskijs

Vasilij Kirillovič<sup>Y</sup> Trediakovskij wurde als Sohn eines Popen am 22. Febr. 1703 in Astrachan' geboren. Auch sein Großvater war orthodoxer Geistlicher. Schon im Elternhaus hat Tred. die biblischen und liturgischen Bücher kennengelernt. Nach seinen Worten hat er Kirchenslavisch nicht nur lesen und schreiben gelernt, sondern auch gesprochen: 'Не только я им писывал, но и разговаривал со всеми.'<sup>1</sup> Er bemerkt aber in diesem Zusammenhang, daß viele heutzutage (1730) die kirchenslavische Sprache nicht mehr verstünden, und daß sie sich jetzt auch für ihn 'hart anhöre': 'Язык славенский в нынешнем веке у нас очень темен, и многие его наши, читая, не разумеют... язык славенский ныне жесток моим ушам слышится.'<sup>2</sup> In späteren Jahren hat Tred. das ihm von frühauf geläufige Kirchenslavisch zur Bereicherung seines Wortschatzes herangezogen. Die Feoptija ist dafür ein Beispiel.

Das südrussische, provinzielle Astrachan' bot dem jungen Tred. eine sprachliche Umwelt von anregender Vielfalt. Hier hörte er das 'простое русское слово', die Sprache der Händler und Schiffsleute, der Fischer und Hirten, Handwerker und Soldaten, der 'Glücksritter' aller Art, die von der Stadt, in der es sich frei und bequem leben ließ, angelockt wurden: 'Астрахань привлекала к себе и торговый люд и разных искателей счастья своим привольем, дешевизною и легкостью добывать там средства к существованию.'<sup>3</sup> Bei dem letzten denkt man etwa an Feopt. Ep. III, 150f., wo von Fischschwärmen die Rede ist, die vom Meer aus flußaufwärts ziehen, 'so daß man sie fast mit der Hand fangen kann.'

In Astrachan' lebten damals viele Ausländer: Tataren, Georgier, Griechen, Perser und vor allem Armenier, die von der Regierung, die den Handel mit dem Osten fördern wollte, mancherlei Vergünstigungen erhielten.<sup>4</sup> Zur kirchlichen Betreuung der römisch-katholischen Armenier hatten sich am Anfang des 18. Jahrhunderts Kapuzinermönche angesiedelt. Sie erhielten im Jahre 1720 vom Gouverneur Volynskij die Erlaubnis zum Bau einer Holzkirche in der armenischen Vorstadt. Als die katholischen Mönche dann noch eine Schule gründeten, die auch von Kindern orthodoxer Eltern besucht wurde, beschwerte

sich der russische Bischof Ioakim beim Gouverneur, hatte aber damit keinen Erfolg. Bei den 'römischen Mönchen' hat der junge Tred. auf Wunsch seines Vaters Latein gelernt: 'Я...учившись, по желеланию моего, покойного ныне, родителя, словесным наукам на латинском языке, еще в молодых моих летах, в Астрахани, где моя и родина, у Римских живущих там Монахов...' <sup>5</sup> Mit zwanzig Jahren war Tred. so weit fortgeschritten, daß er in die Rhetorik-Klasse der 'slaveno-greko-latinskaja Akademija' in Moskau aufgenommen wurde. Pekarskij zitiert eine Notiz, in der Tred. seinen Fortgang von Astrachan' als 'Flucht aus Lernbegierde' bezeichnet: '...по охоте моей к учению, оставил природный город, дом, и родителей, и убежал в Москву...' <sup>6</sup> Für unglaublich hält Pekarskij die von dem Akademie-Historiographen Müller dargebotene Version, Tred. sollte von seinem Vater gezwungen werden, Geistlicher zu werden und sich zu verheiraten, darum sei er mit Hilfe der Kapuziner am Tage vor der Hochzeit 'geflohen'. <sup>7</sup>

In der 'Slaveno-greko-latinskaja Akademija', die im 'Zaikonospasskij'-Kloster in Moskau untergebracht war, studierte Tred. von 1723-25 außer Kirchenslavisch die klassischen Sprachen und Literaturen. Er hat an Kursen in Rhetorik und Verskunst, wahrscheinlich auch an theologischen Vorlesungen teilgenommen. Die Akademie wurde von dem Archimandriten Višnevskij geleitet, die Lehrer waren Mönche. Tred. hat in der Klosterbibliothek dieselben Bücher benutzt, in denen wenige Jahre danach (seit 1731) Lomonosov, wie er sagt, 'gewühlt' hat: '...рылся в монастырской библиотеке.' <sup>8</sup> Der Bestand der Klosterbücherei war dürftig, wie man aus den 'Materialien zur Biographie Lomonosovs' weiß: neben einigen Chroniken, Werken von Kirchenvätern und anderen theologischen Büchern gab es eine kleine Anzahl philosophischer, physikalischer und mathematischer Schriften. Sie veranlassen den Herausgeber der 'Materialien', Biljarskij, zu der Anmerkung: 'Законоспаская библиотека не могла насытить жадность его к наукам.' <sup>9</sup> Das gilt auch für Tred.

Während seines Studiums in Moskau hat Tred. seine ersten Gedichte in dem damals gängigen 'polnischen Versmaß' verfaßt. Die 'stichotvorcy', seine Lehrer in den Regeln der Verskunst, beurteilt er respektlos: '..они не много мне могут пользы ученичь чрез свое освидетельствование в мере стоп, в количестве слогов, в пресечении, и в роде стихов, для того что они излагая свои рацеи на те правила не смотрят...' <sup>10</sup> Eines der frühesten syllabischen Gedichte Tred.s ist eine Elegie auf den Tod Peters d.Gr. (8.2.1725). Der Anfang lautet:



Что за печаль повсюду слышится ужасно?

Ах! знать Россия плачет в многолюдстве гласно!<sup>11</sup>

Anfang 1726 bot sich Tred. 'die Gelegenheit, nach Holland zu reisen' ('получил я... окказию выехать в Голландию')<sup>12</sup>, und zwar auf dem Seewege, wie Pekarskij anmerkt.<sup>13</sup> Sein Hauptziel war Paris. Tred. hat das Motiv zu seiner Auslandsreise so dargestellt: 'Проходя мои науки в Москве в Спасском Заиконном монастыре, ... превеликое я, нижеименованный, имел желание, чтоб окончить в Европских краях, а особливо в Париже: для того, как всему свету известно, что в оном наиславнейшия находятся...'<sup>14</sup> Die begeisterten Berichte einiger Studenten, die aus Paris kommend, in die Heimat zurückkehrten, werden ihn in seinem Wunsch bestärkt haben.<sup>15</sup> Von der Geistlichen Akademie wurde ihm vorgeworfen, er habe sein Studium eigenmächtig abgebrochen, ein Vorwurf, der lange an ihm hängenblieb und ihm sehr geschadet hat.

In Holland fand Tred. die Unterstützung des russischen Gesandten Graf Ivan Gavrilovič Golovkin.<sup>16</sup> Er nutzte den Aufenthalt zum Lernen der französischen Sprache, zugleich studierte er die neue Umgebung. Vor kurzem noch Zögling einer geistlichen Akademie, muß Tred. sich in Holland wie auf einem anderen Stern vorgekommen sein. 'Dort' diskutierte man noch ernsthaft darüber, in welcher Sprache sich wohl die Engel unterhielten, oder ob im Paradies die Rose ohne Dornen gewesen sei,<sup>17</sup> hier dagegen wurde in 'Journalen' wie in den seit 1686 von Pierre Bayle veröffentlichten 'Nouvelles de la République des lettres', die biblische Offenbarung für unbeweisbar erklärt. Die Anschauungen der Deisten, Epikureer, Pantheisten und Atheisten, mit denen sich Tred. in der Feoptija auseinandersetzt, sind ihm wahrscheinlich schon in Holland begegnet. Man kann vermuten, daß ihm von den Entdeckungen der holländischen Naturforscher, die damals Aufsehen erregten, einiges bekannt geworden ist. Das Staunen Tred.s über die Kleinlebewesen, die wir 'in großer Menge durchs Mikroskop betrachten' (Feopt. III, 301ff.), scheint auf die Entdeckungen Leeuwenhoeks anzuspielen. Die folgenden Worte Paul Hazards beleuchten die geistige Situation, in die Tred. unversehens geraten war: "In Holland sind sich die Menschen, die Bücher, die Ideen der verschiedenen Länder begegnet, und ein geistiger Austausch hat dort stattgefunden, wie man ihn in jener Epoche nirgendwoanders finden kann."<sup>18</sup>

Trotzdem war Holland für Tred. nur eine Station auf der Reise nach Paris. Er ist den Weg zu Fuß gegangen, weil er kein Geld hatte: 'Оттуда, шедши пешь

за крайнюю уже свою бедностию, пришел в Париж...'<sup>19</sup> Der Umstand zeigt, wie dringlich es ihm war, sein Ziel zu erreichen. Die ersten Briefe Tred.s aus Paris sind, so berichtet P.Berkov, schon vom Januar 1727 datiert. Er beruft sich dabei auf Dokumente im Archiv des sv. Sinod, t.X,SPb. 1901, die Pekar-skij noch nicht kannte.<sup>20</sup>

In Paris findet Tred. reiche Gönner: Fürst Boris Kurakin und dessen Sohn Aleksandr Borisovič. Im Dezember 1727 wendet sich Tred. mit der Bitte um ein Stipendium an den Synod in Moskau. Er versichert, daß er nicht aus jugendlicher Neugier ins Ausland gegangen sei, sondern, '...чтоб успевать в науках, к которым я такую имею охоту.' Mit Hilfe eines Jahresstipendiums könne er in Paris seine theologischen und philosophischen Studien zum Abschluß bringen: '...также и науки мои богословския и философския привести к окончанию.'<sup>21</sup> Das Gesuch Tred.s wird abgelehnt, da die vom Synod über ihn bei der Geistlichen Akademie eingeholte Auskunft ungünstig lautete: der Bittsteller sei aus der Akademie im Jahre 1725 'davongelaufen'. Darüber sind seine ehemaligen Vorgesetzten noch immer verärgert. Es heißt, daß er '...в Париж для выших наук ни по какому указу из оной Академии отправлен не был.'<sup>22</sup>

Seine Wohltäter ermöglichten ihm aber den weiteren Aufenthalt in Paris, den er zu fleißigen Studien genutzt hat. Darüber schreibt Tred. 1754: '...при щедром благодетелей моих солержании, обучался математическим и философским Наукам, а богословским тамже в Сорбоне.'<sup>23</sup> Er hebt hervor, daß er dort am Mazarin-Kolleg auch öffentliche Disputationen gehalten habe.<sup>24</sup>

Die drei Jahre in Paris von Anfang 1727 (nach P.Berkov) bis zum Frühjahr 1730 haben Tred.s geistige Entwicklung für sein ganzes Leben geprägt und sind aus seinem schriftstellerischen Werk nicht wegzudenken. In dieser Zeit hat sich Tred. zum hervorragenden Kenner der französischen Sprache entwickelt, was selbst der ihm nicht wohlgesonnene Historiograph Müller zugeben mußte: 'Тредиаковский, будучи в Париже, изучил французский язык, который он знал лучше, нежели прочие',<sup>25</sup> bestätigt Müller. Tred. hat seine Kenntnisse der Scholastik und der Philosophie Descartes', die in der Feoptija an den Tag kommen, wahrscheinlich an der Sorbonne erworben. Besonders stolz war er darauf, die Vorlesungen des seinerzeit berühmten Historikers Rollin gehört zu haben, dessen vielbändige Geschichte der Antike von ihm später ins Russische übersetzt worden ist. In engen Beziehungen stand Tred. in Paris mit dem abbé Gabriel Girard, seinem 'überaus wohlwollenden Freund', (самый бла-

госклонный приятель). Der abbé führte den Titel eines 'Secrétaire-interprète du Roy pour les langues eslavonne et russe.' Als solcher hat er z.B. das 'слово на погребение Петра Великого' des Feofan Prokopovič ins Französische übersetzt. Auf den abbé Girard hat sich Tred. in seinem 'слово о богатом, различном, искусном и несходственном витийстве', das er am 12. August 1745 in einer Sitzung der Akademie in Petersburg vorgetragen hat, berufen. Der abbé hatte ähnliche Studien über die 'Justesse de la langue française' und die 'Synonymes français' veröffentlicht.<sup>26</sup> Der Umgang mit dem gelehrten abbé hat den Studenten Tred. besonders auf philologischem, wohl auch auf theologischem Gebiet gefördert. P.N. Berkov unterstreicht die Bedeutung, die der Aufenthalt in Paris für Tred. selber und für die russische Literatur gehabt hat: '...c'est alors que Tred. a découvert en même temps la vie et la littérature françaises.'<sup>27</sup>

Der gereimten Aufstellung, die Tred. in der 'Эпистола от российския поэзии к Аполлину' seinem 'Способ' vom Jahre 1735 angefügt hat, sind u.a. die Namen der ihm bekannten französischen Schriftsteller zu entnehmen. Mit den meisten von ihnen wird sich Tred. schon in Paris beschäftigt haben. Er nennt Boileau (1636-1711), dessen L'art poétique einer ganzen Dichtungsepoch die Regeln geliefert hat. Ferner werden in der 'Эпистола' die Klassiker des 17. Jahrhunderts, Corneille, Racine und Lafontaine aufgeführt. Von den zeitgenössischen Autoren nennt Tred. Voltaire und Fontenelle. Zum ersten Mal im Russischen -so Pumpjanskij- wird auch Rousseau erwähnt, dessen Epigramme Tred. besonders gut gekannt habe: 'Когда Тред. был студентом в Париже, как раз эти эпиграммы он, вероятно, знал лучше всего...'<sup>28</sup> Die Aufzählung der französischen Autoren, die er bewundere, sei nicht vollständig, bemerkt Tred. ausdrücklich:

Про других упоминать, право, нет им счету,  
Особливу всяк в стихе показал доброту...<sup>29</sup>

Pumpjanskij weist darauf hin, daß Tred. sich in der 'querelle des anciens et des modernes' auf die Seite der Modernen gestellt habe. Gemeinsam mit Fontenelle und anderen, aber im Gegensatz zu Boileau, hat Tred. die Auffassung vertreten, daß die französische Dichtung der griechischen und lateinischen nicht nachstehe. Er lobt die französischen Dichter:

Песен их что может быть лучше и складнее?  
Ей! ни Греция, ни в том мог быть Рим умнее.  
Галлия имеет в том, ей! толику славу,...<sup>30</sup>

Eine Vorliebe hat Tred. für moderne Autoren wie Tallemant und Fénelon. Zwei seiner wichtigsten Übersetzungen, die 'Езда в остров Любви' (1730) und die 'Тилемахида' (1766) haben Bücher dieser Verfasser zum Gegenstand. Fénelons 'Traité de l'existence et des attributs de Dieu, Première Partie: Démonstration de l'existence de Dieu, tirée du spectacle de la nature et de la connaissance de l'homme', ist von Tred. als Vorlage für die Feoptija benutzt worden.

In dem angeführten Zitat gibt P. Berkov zu verstehen, daß Tred. in Paris auch 'das französische Leben entdeckt' habe. Er hat in diesen Jahren die Blütezeit des Rokoko miterlebt. Da Tred. im Hause des Fürsten Kurakin wohnte, kam er mit Kreisen der höheren Gesellschaft zusammen, die der galanten Mode folgten, sich als Schäfer und Schäferinnen mit der Flöte und dem Schäfchen am rosa Band bei ihren Festen aufführten und ein scheinbar naives Landleben nachahmten. Das Pariser Leben hat Tred., der aus der strengen Zucht des Klosters kam, begeistert.<sup>31</sup> In den 'Стихи похвальные Парижу' besingt er das 'liebe Ufer der Seine', das milde Klima, die duftenden Blumen, die singenden und spielenden 'Nymphen', ein Hinweis auf die Rokokoszene. Zuletzt ruft der Dichter aus:

Красное место! драгон берег Сенски!  
кто тя нелюбит? разве был дух зверски!<sup>32</sup>

Timofeev sieht in den 'стихи похвальные Парижу' Proben der 'Landschaftslyrik' (пейзажной лирики) Tred.s.<sup>33</sup>

Damals hat Tred. auch Gedichte in französischer Sprache geschrieben, von denen manche ihm so gut gelungen sind, daß man ihn einen 'poète français' genannt hat. Darunter sind auch mehrere Liebesgedichte. Vielleicht enthält das eine oder andere ein Stück 'Autobiographie seines Herzens', vermutet Pekarskij.<sup>34</sup> So spricht der Dichter im 'Прощении при разлучении со всякой милой' wie ein französischer Kavalier zur 'Dame seines Herzens':

Divin objet d'un feu pur et celeste,  
à qui mon coeur adressoit tous ses vœux,  
ce jour funeste,  
mais prétieux,  
où je fais mes éternels adieux  
est le seul prix, le seul bien qui m'en reste -<sup>35</sup>

Die Liebe des Dichters zur fernen Heimat kommt in den 'Стихи похвальные

России' zum Ausdruck:

Начну на флейте стихи печальны  
зря на Россию чрез страны дальны...

Mit dem Gedenken erhebt sich der Stolz auf den Reichtum und die Kraft der  
'мать Россия':

Чада достойны таковой матери,  
езде готовы за тебя стати.  
Чем ты, Россия, неизбильна?  
где ты, Россия, не была сильна?

Schließlich vertreibt die patriotische Begeisterung den Klage-ton:

Виват Россия! Виват драгая!  
Виват надежда! Виват благая.  
Скончу на флейте стихи печальны,  
Зря на Россию чрез страны дальны -<sup>36</sup>

Nach Timofeev eröffnen diese Verse die Tradition der patriotischen Lyrik in  
Rußland.<sup>37</sup>

Auf der Rückreise von seinem ertragreichen Studium in Paris macht Tred.  
in Hamburg Station. Nach seinen Worten hat er sich dort 'einige Zeit' im  
Sommer 1730 aufgehalten. Über seinen Aufenthalt gibt es nur wenige Daten.  
In Hamburg hat er zur Feier des Krönungstages der Zarin Anna Ioannovna  
(10. August 1730) ein Gedicht verfaßt. Die Überschrift lautet: 'Песнь сочи-  
нена в Гамбурге к торжественному празднованию коронации Ея Величества Го-  
сударыни Императрицы Анны Иоанновны Самодержицы Всероссийския...' <sup>38</sup> Ferner  
hat Tred. in Hamburg den Roman Paul Tallemants 'Voyage à l'île d'amour'  
übersetzt. Im Vorwort des bald nach seiner Heimkehr im selben Jahre in Pe-  
tersburg gedruckten Buches schildert Tred., wie es zu der Übersetzung ge-  
kommen ist: "Когда я был в Гамбурге послушаю чрез несколько время, где не  
имея никакова дела со скуки я пропадаю", да sei er von dem Fürsten A. B. Ku-  
rakin in einem Briefe aufgefordert worden, 'irgendein französisches Buch ins  
Russische zu übersetzen': "...повелел мне чрез одно свое письмо из Москвы  
перевести какую нибудь книжку Французскую на наш язык, и то для того, дабы  
всё мое время не тратилось." <sup>39</sup> Er habe sich beeilt, fährt Tred. fort, den  
Wunsch seines 'Wohltäters' zu erfüllen. Dabei sei ihm das Buch Tallemants  
in den Sinn gekommen. Es sei jedoch in Hamburg 'nicht ohne Mühe aufzutrei-

ben gewesen'. Schließlich habe er es entdeckt und in 'weniger als einem Monat' übersetzt: "Тогда впала мне на разум сия, которую я там не без трудности сыскал у одной девицы очюнь охотницы до книг, и стал оную переводить с так великим прилежанием, что в месяц еще и меньше я совсем ее окончал..."<sup>40</sup>

Es kann dahingestellt bleiben, ob Tred. die Schilderung vielleicht geschmückt und für den Geschmack des Petersburger Publikums hergerichtet hat; es ist die einzige, die wir von ihm selber über seinen Aufenthalt in Hamburg haben. Wichtige Fragen, Tred.s Beziehungen zu Hamburg betreffend, bleiben offen, z.B.: hat Tred. damals Barthold Heinrich Brockes kennengelernt, den Dichter des physikotheologischen Kreises? Brockes war seit 1720 Ratsherr in Hamburg und hat in seiner Vaterstadt bis zu seinem Tode 1747 einflußreiche Ämter ausgeübt. Seine seit 1721 erscheinende Gedichtsammlung 'Irdisches Vergnügen in Gott, bestehend in physikalisch- und moralischen Gedichten' (9 Bände, 1721-48), ist typisch für die Geisteshaltung der Physikotheologen. Zu verschiedenen Gedichten von Brockes gibt es Parallelen in Fénelons 'Démonstration' und in der Feoptija. P.N.Berkov hat darauf hingewiesen, daß in den Примечания к Ведомостям, Т.102-03 vom 25.XII.1735, S.405f. Prosaübersetzungen aus den 'книги немецкого поэта г.Брокс, загл.Ird. Vergnügen III, S.692 und 662(!) enthalten sind, die vielleicht von Tred. selbst übersetzt worden sind.<sup>41</sup> In der oben zitierten 'Эпистола...к Аполлину' von 1735 wird in der Liste der deutschen Autoren auch Brockes aufgeführt:

Брокса, Триллера, кому б выше можно знати,  
Что в вещах природных есть для стиха изрядно,...

<sup>42</sup>

Pumpjanskij interpretiert die Stelle so: "т.е. (оставляя в стороне ученика Броккеса, неинтересного Триллера): кто лучше Броккеса знал, что в мире природы может быть предметом поэзии? Очевидно, ТрEDIAKОВский знает, что Броккес натурфилософский поэт пейзажа."<sup>43</sup> Das Problem ist: wie konnte Brockes in eine Liste aufgenommen werden, in der sonst die Autoren des 'vernünftigen Stils' den Ton angeben: Juncker, König, Besser, Neumeister, Neukirch und Günther? Pumpjanskij erwähnt, daß z.B. König in seiner Komödie 'Die verkehrte Welt' (1725) 'den verdorbenen Brockesischen und seiner Anhänger üblen Geschmack' verunglimpft hatte. Den Vertretern der 'Schule der Vernunft' erschien Brockes wie 'ein neuer Hofmannswaldau', dessen spätbarocker Schwulst als Gipfel des schlechten Geschmacks galt.<sup>44</sup> Folgt man der Auffassung Pumpjanskijs, so ist Tred. bei der Auswahl der deutschen Auto-

ren besonders von dem Professor an der Petersburger Akademie und Hofdichter Juncker beeinflusst worden. Unter dessen Anleitung habe Tred. nach seiner Rückkehr aus dem Ausland in den Jahren 1732ff. deutsche Literatur studiert: "С Юнкером он знаком, конечно, уже с его приезда, с 1731 г., но теперь, в 1732 и 1733 гг., он с ним сближается и изучает немецкую литературу под его руководством."<sup>45</sup> Juncker hat ihm nicht nur Autoren der 'немецкая школа разума', denen er nahestand, empfohlen, sondern ihn auch auf 'Nebenrichtungen' der deutschen Literatur hingewiesen, meint Pumpjanskiĭ: "Юнкер же указал ему и на другие побочные направления, приемлемые для его позиции (Гюнтер, Шмольк, даже Броккес)..."<sup>46</sup> Bei Tred. ist eine deutliche Vorliebe für Brockes zu erkennen, die in der physikotheologischen Einstellung der beiden Autoren begründet ist. Beide sind offenkundig von der 'Démonstration' Fénelons inspiriert worden. Daß Tred. die Gedichte von Brockes gekannt hat, kann, wie oben dargelegt, als erwiesen angesehen werden. Es läßt sich aber nicht belegen, ob er ihn in Hamburg auch persönlich kennengelernt hat.

Im September 1730 ist Tred. in Petersburg.<sup>47</sup> Dort veröffentlicht er sein erstes Buch, das den in Hamburg übersetzten Roman 'Езда в остров Любви' und eine Sammlung eigener Gedichte enthielt. Timofeev hebt hervor, daß es die erste gedruckte Gedichtsammlung eines Autors in der russischen Literaturgeschichte darstellt. Von den 32 Gedichten sind 16 in französischer, eines ist in lateinischer Sprache geschrieben. Der Autor repräsentiert damit 'einen neuen Typ der russischen Kultur, der souverän und kompetent Beziehungen zur Kultur des Auslands angeknüpft hat.'<sup>48</sup> Das Bemühen Tred.s, europäisches Denken von der Antike bis in seine Gegenwart 'ins Russische zu übersetzen', ist in der Feoptija im höheren Stil verwirklicht.

Der Roman 'Езда...' hat Tred. auf einen Schlag berühmt gemacht. Das Thema der Liebe zwischen Mann und Frau war mit solcher Offenheit, obwohl teilweise allegorisch verschlüsselt, bis dahin in Rußland noch nicht behandelt worden. Auf diesem Gebiet herrschten noch die Auffassungen des aus dem 16. Jahrhundert stammenden 'Домострой'.<sup>49</sup> So wurde der Roman in höfischen Kreisen begeistert aufgenommen, von der Geistlichkeit hingegen, abgesehen von einigen Ausnahmen, scharf verurteilt. Über das Echo, das sein Buch hervorgerufen hat, äußert sich Tred. in einem Brief an den einflußreichen Akademierat Schumacher: "Я могу сказать по правде, что моя книга входит здесь в моду и к несчастью, я также вместе с ней. Честное слово, мсье, я не знаю, что делать: меня ищут со всех сторон, повсюду просят мою книгу..." Придвор-

ные ее вполне довольны. Среди принадлежащих к духовенству есть такие, кто благожелательны ко мне, другие, которые обвиняют меня, как некогда обвиняли Овидия за его прекрасную книгу, ...говорят, что я первый развратитель русской молодежи...Что вы, сударь, думаете о ссоре, которую затевают со мною эти ханжи?...они не принадлежат к числу тех, кто может мне вредить. Ведь это - сволочь, которую в просторечии называют попами...Но посмотрите, сударь, на бесстыдство последних, оно, несомненно поразит вас. Ведь они винят меня в нечестии, в нерелигиозности, в деизме, в атеизме, наконец во всякого рода ереси...Да не прогневаются эти невежи, но мне наплевать на них, тем более что они люди очень незначительные..."<sup>50</sup> Tred. hat die Anschuldigungen seiner Gegner zu leicht genommen und ihren Einfluß unterschätzt. Das Mißtrauen gegen ihn, durch sein erstes Buch geweckt, verfolgte ihn zeitlebens. Es hat auch die Veröffentlichung der Feoptija verhindert. Pekarskij berichtet von einem Zusammentreffen Tred.s mit dem Archimandriten Platon Malinovskij in Moskau im Jahre 1731. Dabei habe Malinovskij ihn nach seinen Studien im Ausland gefragt. "И Тред.-де сказывал, что слушал он философию. И по разговорам о объявленной философии во окончании пришло так, яко бы Бога нет."<sup>51</sup> Daraus habe Malinovskij gefolgert, "что и оный Тред. по слушанию той философии, может быть во оном не без повреждения..."<sup>52</sup> Platon Malinovskij wurde als Gegner der Reformen Peters unter Anna Ioannovna nach Sibirien verbannt, dann aber von der Zarin Elisabeth begnadigt. Später wurde er Erzbischof in Moskau (1748-54). Er war Tred. feindlich gesonnen und soll ihm bei einer anderen Gelegenheit gedroht haben: 'Пролется ваша еретическая кровь.'<sup>53</sup>

Zwischen 1730 und 1740 stand Tred. auf der Höhe des Ruhmes. Der Roman 'Езда...' wurde nicht nur von vielen gelesen, die darin enthaltenen Liebesgedichte wurden auch vertont und gesungen: "Почти все они стали русскими кантами и вошли в рукописные сборники, будучи записанными вместе с музыкой."<sup>54</sup> Tred. wurde zum Hofdichter ernannt und durfte sich am 3. Febr. 1732 mit einem panegyrischen Gedicht der Zarin Anna Ioannovna persönlich vorstellen. Er hatte die Aufgabe, zu den verschiedensten festlichen Anlässen des Hofes wie zum Geburtstag und Krönungstag der Zarin, zum Neujahrsfest, zu Hofbällen oder aus Anlaß von Staatsbesuchen und Siegesfeiern dithyrambische Verse anzufertigen und meist auch selber vorzutragen. Dabei sind ihm jedoch manchmal auch Demütigungen nicht erspart geblieben. Von einem derartigen Vorfall berichtet Pekarskij: "...когда при торжественном



случае Тред. подносил императрице Анне свою оду, он должен был от самых дверей залы до трона ползти на коленях!"<sup>55</sup> Ein andermal wurde er von dem Minister Volynskij aus wichtigem Anlaß so brutal geschlagen, daß er auf dem rechten Ohr taub wurde: "...начал...меня бить пред всеми толь немилостиво... что правое мое ухо оглушил..."<sup>56</sup>

Aus der Dutzendware panegyrischer Gedichte auf Bestellung hebt Timofeev die zur Feier der Eroberung Danzigs durch russische Truppen 1734 verfaßte 'Ода торжественная о сдаче города Гданска' hervor. Mit ihr hat Tred., so meint Timofeev, prinzipiell ein neues Genre in die russische Literatur eingeführt: "Принципиально это было очень важным и безусловно новаторским шагом в развитии тогдашней поэзии, но шагом, естественно, самым первоначальным, робким и неуверенным."<sup>57</sup> Tred. hat später (bei der Veröffentlichung seiner Werke 1752) zugegeben, daß er Boileaus Ode über die Eroberung von Namur als Muster benutzt habe: "...признаюсь необыкновенно, сия самая Ода подала мне весь план к сочинению моя о сдаче города Гданска..."<sup>58</sup> Die Ode wurde von Juncker ins Deutsche übersetzt: "Оду, которую я сочинил, ...Господин Юнкер, в Санктпетербургской Императорской Академии Наук публично профессор, благоволил перевести на немецкой язык..."<sup>59</sup> Tred. hat die zunächst im syllabischen Versmaß verfaßte Ode später syllabo-tonisch umgedichtet. So steht sie in den Gesammelten Werken von 1752. Charakteristisch für den Stil der Ode ist das Oxymoron des ersten Verses, der in der ursprünglichen, syllabischen Fassung lautet:

Кое трезвое мне пианство -

In den Gedichten von Brockes sind solche Figuren, die einander sich ausschließende Begriffe vereinigen, häufig zu finden. Als Beispiel führt K.Richter an: 'heiligs Grauen', 'frohe Angst', 'bange Lust' aus Brockes' Gedicht 'Die himmlische Schrift'.<sup>60</sup> Dieses Stilmittel, von der Theorie im 18. Jahrhundert 'gemischte Gefühle' genannt, kennzeichnet nach K.Richter die auf das 'Erhabene' bezogene neue Lyrik von Brockes bis Klopstock.<sup>61</sup> Festzuhalten ist, daß sich Tred. schon in seiner ersten Ode der Ausdrucksmittel bedient hat, die ihm in der europäischen Dichtung begegnet waren.

Seit 1732 stand Tred. als Übersetzer im Dienst der Petersburger Akademie der Wissenschaften. Am 14.Okt.1733 wurde er mit dem Titel eines Akademiesekretärs zu einem Jahresgehalt von 360 Rubeln fest angestellt. Sein Vertrag verpflichtete ihn, 'переводить с французского языка на русской язык все что ему дастся.'<sup>62</sup> So nehmen die Übersetzungen aus dem Französischen im Werk

Tred.s großen Raum ein. Erwähnt seien: Boileaus L'Art poétique (1735 übersetzt), die 16bändige 'Römische Geschichte' des Historikers Rollin (1761-67 übersetzt) und die 'История о римских императорах' des Rollin-Schülers Crévieu (1767 übersetzt). Von den Schriften Fénelons veröffentlichte Trd. die folgenden Übersetzungen: 'Истинная политика знатных и благородных особ' (La véritable politique des personnes de qualité) und das Gedicht 'Правила благоразумия и добронравия человеческого' (La sagesse humaine, ou le portrait d'un honnête homme). Den 'Télémaque' Fénelons hat Tred. in seiner 'Тилемахида' 1766 in russische Hexameter übertragen. Timofeev schreibt, damit habe Tred. den Weg zur Übersetzung der 'Ilias' und 'Odyssee' gewiesen: "Тред. таким образом, стоит у истоков не только традиции русского гекзаметра, но и гомеровской традиции в России." <sup>63</sup>

Anders als sein poetisches Talent, sind Tred.s Leistungen als Übersetzer niemals angezweifelt worden. Sie beruhen auf der Beherrschung mehrerer Sprachen und auf seinen umfassenden Kenntnissen in einer Reihe von Wissenschaften. Tred. ist wahrscheinlich einer der belesensten und kenntnisreichsten Autoren des 18. Jahrhunderts in Rußland gewesen. Welches Ansehen er wegen seiner Übersetzungskunst hatte, geht aus einem Schreiben der Akademie an den Senat im Jahre 1745 hervor: "...вообще можно сказать, что по отбытии профессора Тр.ого, если какая книга о науках с иностранных европейских языков переводить надобно будет, то трудно сыскать, чтобы кто имел довольную способность оная без погрешности, перевести и так, чтобы их без дального свидетельства в печать выдать..." <sup>64</sup>

Tred. hat das Verhältnis zwischen Autor und Übersetzer so beschrieben: "...переводчик от творца только что именем рознится. Еще донесу вам больше, ежели творец замысловат был, то переводчику замысловатее надлежит быть (я неговорю о себе, но о добрых переводчиках)". <sup>65</sup>

Durch seine Übersetzungen aus den verschiedensten Gebieten der Literatur, Philosophie, Geschichte, Naturwissenschaft und Technik, die Tred. teils im dienstlichen Auftrag, teils aus eigenem Antrieb herstellte, ist er im 18. Jahrhundert zu einem der bedeutendsten Vermittler europäischen Geistesgutes in Rußland geworden.

Als Dichter hat sich Tred. in beinahe jeder Gattung seiner Zeit versucht: in der Anakreontik, in der Landschaftslyrik und der patriotischen Lyrik, in der Panegyrik und in der Ode. Selbst das Drama fehlt nicht. Tred. hat die 'Деидамия' 1750 geschrieben. Das Stück wurde erst nach seinem Tode gedruckt.

Sein anspruchvollstes Poem ist aber wohl die Feoptija (1750–54), die im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung steht. Tred. wollte mit der Feoptija, angeregt durch A. Popes 'Essay on Man', eine Literaturgattung in Rußland vorstellen, die im 18. Jahrhundert trotz antiker Vorbilder auch in Westeuropa als neu empfunden wurde und starke Resonanz fand, das Lehrgedicht. Seine deutsche Ausprägung wird von Chr. Siegrist so charakterisiert: "... der strenge methodische Anspruch, die erzieherische Aufgabe, die 'hohe' Thematik waren -mehr oder weniger- neu. Die Spezies, welche diesen Forderungen sehr genau zu entsprechen vermochte und damit eine neue Epoche der deutschen Dichtung eröffnete, war das Lehrgedicht, dessen plötzliche Vitalität und Beliebtheit in den Jahrzehnten zwischen 1730 und 1760 nur in diesem Kontext erklärlich werden."<sup>66</sup> Die Intention Tred.s war also völlig zeitgemäß.

Neben den Übersetzungen und den poetischen Werken bilden die sprachwissenschaftlichen Arbeiten die dritte Gruppe im Schaffen Tred.s, der als 'трудолюбный филолог'<sup>67</sup> bekannt war. In dem Vortrag, den er in der ersten Sitzung des von Baron Korff am 14. März 1735 gegründeten 'Российское Собрание' hielt, umriß Tred. die wichtigsten Aufgaben der neuen Einrichtung: "...оратор высказал здесь взгляд свой на цель вновь учрежденных собрания именно, что там должно заниматься составлением Грамматики, Реторики и словаря."<sup>68</sup> Für Tred.s Interesse an der Sprache gab es keine Grenze: er hat sich mit den Fragen der Grammatik ebenso beschäftigt wie mit der Rechtschreibung, Phonetik, Lexik und Etymologie. Nach Meinung von Fachgelehrten – Timofeev nennt G. O. Vinokur, 'Орфографическая теория Тредиаковского' – gehört Tred. zu den Wegbereitern der russischen Phonetik.<sup>69</sup> Timofeev erwähnt ferner, daß Tred. als erster das Phänomen der sogenannten Volksetymologie erkannt und untersucht hat.<sup>70</sup> In seinem Eifer, slavische Wurzeln in anderen Sprachen, z. B. im Deutschen zu entdecken, ist Tred. nicht selten zu kuriosen Behauptungen gekommen.<sup>71</sup> Anzu merken ist, daß Puškin den Philologen Tred. gelobt hat: 'Его филологическая и грамматическая изыскания очень замечательны.'<sup>72</sup>

Um das Jahr 1735 hat Tred. den Höhepunkt seiner Laufbahn erreicht. Er gehörte zu den angesehensten Mitgliedern der Akademie und war offizieller Hofdichter. Zu seinen mächtigsten Gönnern zählte er den Minister Biron und den Präsidenten der Akademie, Baron Korff; nicht zuletzt besaß er das Wohlwollen des damals in der orthodoxen Kirche tonangebenden Geistlichen, Feofan Prokopovič. Von reichen Mäzenen erhielt Tred. in diesen Jahren des öfteren Ge-

schenke, so daß auch seine materiellen Verhältnisse, über die er später oft zu klagen hatte, befriedigend waren. Einen Hinweis auf solche Zuwendungen enthält ein Brief des Grafen S.A.Saltykov an seinen Sohn aus dem Jahre 1732/33: "Когда он, Тред., такие книжки подавал тамошним кавалерам, то дарили ль его чем или нет, и буде дарили то, что надлежит, - и ты подари что надобно."<sup>73</sup> Die Stelle hat folgenden Anlaß: Tred. hatte dem Grafen sein Buch 'Панегирик, или Слово похвальное императрице Анне Иоанновне' geschenkt. Das Geschenk oder die Widmung eines Buches an einen Mäzen war als diskrete Bitte um eine Spende zu verstehen. Dies war für einen Autor im 18. Jahrhundert oft die einzige Möglichkeit, aus seiner Arbeit finanziellen Gewinn zu ziehen, da es noch keine Buchverlage gab. D.D.Blagoj weist außerdem darauf hin, daß der Kreis der Leser sehr begrenzt war. Er beschränkte sich "в основном к представителям вышей дворянской знати... да к очень еще тонкому слою разночинной интеллигенции, складывавшейся вокуг Академии наук и Московского университета."<sup>74</sup>

Seit dem Ende der 30er Jahre wurde das Leben für Tred. schwieriger. Damals begann der jahrelange Streit zwischen ihm und Lomonosov um die Priorität bei der Versreform. Jeder von beiden bestand darauf, als erster den entscheidenden Schritt zur Neubildung der russischen Verslehre getan zu haben. Es ist jedoch erwiesen, daß Lomonosov den 'Новый и краткий способ к сложению российских стихов...' Tred.s bald nach der Veröffentlichung im Jahre 1735 gelesen hat. Er hat den 'Способ' 1736 mit ins Ausland genommen, um sich weiter damit zu beschäftigen. Daß Lomonosov den 'Способ' aufmerksam studiert hat, verraten die kritischen Anmerkungen, die er in dem noch vorhandenen Exemplar notiert hat. Sie betreffen einzelne Formulierungen, Pleonasmen u.ä. "В 1736 году, уезжая за границу, Ломоносов взял с собой 'Способ' Тред.ого и внимательно изучал его, что показывает ряд заметок, покрывающих его страницы. Пометки эти имеют явно недоброжелательный характер и касаются частности."<sup>75</sup> Im Jahre 1739 schickte Lomonosov aus Freiberg in Sachsen der Petersburger Akademie seine Studie 'О правилах российского стихотворства', in der er mit einigen Erweiterungen den Grundgedanken des 'Способ' vertritt, ohne diesen mit einem Wort zu erwähnen: "...письмо 'О правилах...', в котором обосновывалась та же по сути дела система стихосложения и ни звука не говорилось о 'Способе' Тред.ого."<sup>76</sup> Die dem Schreiben an die Akademie beigegeführte 'Ода на взятие Хотина' fand großen Beifall und stellte den 'Способ' in den Schatten. Die Ode ist das erste Beispiel für den vierfüßigen Jambus in der russischen Dichtung. Tred. sah seine Urheberschaft gefährdet und re-

agierte darauf gereizt in einem Brief an Lomonosov, den er ihm durch die Akademie zuschickte in der Absicht, seinem Einspruch mehr Gewicht zu geben. Der Brief wurde jedoch von der Akademie zurückgehalten mit der Begründung, "сего учеными ссорами наполненного письма для пресечения дальних, бесполезных и напрасных споров к Ломоносову не отправлять и на платеж за почту денег напрасно не терять..."<sup>77</sup>

Äußere Bedrängnisse kamen für Tred. hinzu. Bei einer Feuersbrunst verbrannte 1736 seine gesamte Einrichtung, und er mußte notgedrungen ein Darlehen zu hohen Zinsen aufnehmen. In einer an die Akademie gerichteten Bittschrift schildert er seine Lage: "Прошлаго 1736 года учинившимся на мытном дворе... пожаром разорился я до основания, того ради для исправления моих крайних тогда нужд принужден я был занять себе денег с великими процентами."<sup>78</sup> Aus diesem Grunde bittet er um die Vorauszahlung eines Jahresgehalts von 360 Rubeln. Dies Gesuch steht am Anfang einer Reihe von ähnlichen Eingaben. Immer wieder hat Tred. einen Anlaß, seine bedrückten Verhältnisse darzulegen und finanzielle Hilfe, sei es als Vorschuß oder als Gehaltserhöhung zu erbitten. Dabei läßt er manchmal durchblicken, daß er für seine Leistungen eine bessere Besoldung verdient habe. Er ging so weit, in einem Gesuch vom 18. August 1743 den Senat um seine Ernennung zum Professor der Rhetorik zu bitten. Seine Eingabe begründete er teils mit wirtschaftlichen Schwierigkeiten, teils mit dem Hinweis auf seine wissenschaftliche Befähigung, die er seit zehn Jahren im Dienste der Akademie bewiesen habe. Daß Tred. mit seinem Gehalt nicht auskam und wiederholt über seine Geldknappheit klagte ("не могу я содержаться окладом моим не имея ни двора ни кола как говорится"<sup>79</sup>), lag sicher nicht an einer zu aufwendigen Lebensführung. Wahrscheinlich haben ihn die Druckkosten für seine Bücher finanziell ruiniert. Die meisten seiner Bücher mußte er auf eigene Rechnung veröffentlichen. Bei einer Auflage von 500 Exemplaren waren die Kosten meist höher als das Jahresgehalt des Autors. Der Verkauf zog sich über Jahre hin und brachte kaum Gewinn.

Das erwähnte Gesuch läßt auch darauf schließen, daß sich Tred.s Stellung in der Akademie im Laufe der Jahre verschlechtert hatte. Auf Grund seiner Leistungen und Fähigkeiten hätte man ihn längst befördern müssen. Daß dies ausblieb, deutet auf die inzwischen eingetretene Minderung seines Ansehens hin. Bereits im Jahre 1740 schreibt der oben genannte Graf Saltykov an Tred., nachdem er von dessen Demütigung durch den Minister Volynskij erfahren hat-

te: "Я ведаю, что друзей вам почти нет и никто с добродетелью об имени вашем и упомянуть не захочет."<sup>80</sup> Spätestens seit der Thronbesteigung der Zarin Elizaveta im Jahre 1742 begann 'der Stern Tred.s zu sinken'. Nun war er dadurch belastet, daß er Hofdichter der Zarin Anna und ein Schützling ihres Ministers Biron gewesen war. Hinzu kam, daß der unter der Regierung der Zarin Anna nach Sibirien verbannte Archimandrit Platon Malinovskij, von Elizaveta begnadigt, nach Moskau zurückgekehrt war, wo er 1748 Erzbischof wurde. Durch ihn bekam die reformfeindliche Richtung in der orthodoxen Geistlichkeit wieder die Oberhand, in deren Augen Tred. ein Freigeist und Atheist war. - Es vergingen fast zwei Jahre, bis die Zarin Elizaveta Tred. auf Vorschlag des 'Правительствующий Сенат' am 25. Juli 1745 zum Professor 'как латинския, так и российския элоквенции' ernannte.<sup>81</sup> Sein jährliches Gehalt wurde von bisher 360 auf 660 Rubel erhöht.<sup>82</sup> Zum gleichen Zeitpunkt wie Tred. wurde auch Lomonosov zum Professor berufen. Er war im Unterschied zu Tred. von der Akademieversammlung vorgeschlagen worden. In der Akademie hat man es Tred. nachgetragen, daß er sich direkt an den Senat gewandt und seine Berufung selber betrieben hatte. Dies hatte zur Folge, meint Pekarskij, daß er von Anfang an von seinen Kollegen nicht sehr freundlich aufgenommen wurde: "Это обстоятельство...было причиною, что с начала вступления Тред.ого в среду академиков, его там приняли не совсем дружелюбно."<sup>83</sup> Nachdem Lomonosov vom Studium in Deutschland heimgekehrt war, gab es zwischen ihm und Tred. eine Kette von Meinungsverschiedenheiten über Fragen der Metrik, der Grammatik, der Rechtschreibung und der Entwicklung der Literatursprache. Die gelehrten Streitfragen wurden oft im gereizten Ton diskutiert. An die Stelle von Argumenten traten dann auch Spottverse, mit denen einer den anderen verunglimpfen wollte. Im Verhalten Tred.s gegenüber Lomonosov wurde die Eifersucht auf den erfolgreicheren Rivalen zur treibenden Kraft. Der folgende Vorfall macht deutlich, wie Tred. reagierte, wenn seinem Widersacher eine Auszeichnung zuteil wurde. So erhielt Lomonosov am 1. März 1751 den Titel eines Kollegienrates und die damit verbundene Gehaltszulage. Schon am 8. März schreibt Tred. flehentlich an den Präsidenten der Akademie: "слезно прошу вашу ясневельможность, припадая к ногам вашим, ... повелеть прибавить мне годовое жалованье...дабы я хотя несколько еще ободрился служить мог без дальняя печали и сокрушения, и пребедную мою фамильишку питать не растворяя хлеб плачем."<sup>84</sup> Das Gesuch war erfolglos.

In Konkurrenz mit Lomonosov veröffentlichte Tred. im Jahre 1752 seine ge-

sammelten Werke in zwei Bänden, nachdem auch die Werke Lomonosovs kurz vorher erschienen waren. Tred. mußte für die Auflage von 604 Exemplaren 376 Rubel aus eigener Tasche bezahlen und geriet aufs neue in Schulden. So mußte er im Februar 1753 wieder um einen Gehaltsvorschuß bitten, "понеже данные мне ...деньги триста рублей от Ея Императорского Величества, мною издержаны, а из продажи книжек ничего еще не выбрано, так что я теперь отнюдь не имею денег."<sup>85</sup> In den Gesammelten Werken von 1752 ist u.a. die Neufassung des 'Способ' enthalten. Tred. hat darin seine Verslehre erweitert und der tatsächlichen Entwicklung, die vor allem von Lomonosov gefördert worden ist, angepaßt. Nach den Regeln des 'Способ' von 1752 sind auch die Verse in der Feoptija gebildet worden.

In den Jahren 1750-54 hat Tred. an seinem 'доказательство о Божием бытии' gearbeitet und gleichzeitig den Psalter in russische Verse übertragen.<sup>86</sup> Er bezeichnete das Poem mit dem aus griechischen Elementen bestehenden Kunstwort 'Feoptija', dessen Bedeutung dem russischen 'богозрение' entspricht, wie der vollständige Titel zeigt. Es hat den Autor schwer getroffen, daß die Veröffentlichung seines Poems verhindert wurde. Näheres über das Schicksal der Feoptija wird später ausgeführt. Im Jahre 1754 wurde die weitere Herausgabe der von Tred. übersetzten 'Geschichte der Antike' Rollins durch die Akademie eingestellt, ohne daß dafür ein stichhaltiger Grund genannt wurde.<sup>87</sup> Dies war für Tred., dem viel daran lag, das Werk seines ehemaligen Lehrers in Rußland bekanntzumachen, eine herbe Enttäuschung. Als mehrere fertiggestellte Bände des umfangreichen Werkes bei einem zweiten Brand in seiner Wohnung im Jahre 1747 vernichtet worden waren, hat Tred. sie noch einmal übersetzt. Manches weist darauf hin, daß Tred. literarisch mundtot gemacht werden sollte. So hatte er nur in den ersten Heften der neu gegründeten Zeitschrift 'Ежемесячныя Сочинения' noch einige kleine Aufsätze unterbringen können, dann wurden seine Manuskripte nicht mehr angenommen: "...тщился маленькими пиесами, вносимыми в Ежемесячныя Сочинения, казать мой труд. Но Г.Конференц Секретарь Миллер разгласил, что от меня ничего не велено принимать, а тогожде ради и Ролленовы Истории печатание остановлено."<sup>88</sup>

In dem Gefühl, ausgeschlossen und von einer Atmosphäre der Feindseligkeit umgeben zu sein, kämpfte Tred. gegen verschiedene Widersacher: Lomonosov, Müller und andere Mitglieder der Akademie. Auch Sumarokov hatte ihn mit satirischen Versen angegriffen. Zornig über die Verspottung, schreckte Tred.

nicht davor zurück, Sumarokov beim Synod zu denunzieren: "Тред., раздраженный и осмеянный, придумал иной способ к отщепеню: 13. октября 1755 года он решился подать донос на Сумарокова в синод."<sup>89</sup> In der Anzeige hat Tred. eine nach seiner Ansicht häretische Auslegung des 106. Psalms in den 'оды духовные' Sumarokovs aufgedeckt. Dieser hat von der Anschuldigung bald darauf Kenntnis bekommen und war empört: "...он прислал 1 ноября 1755 года бумагу в академическое собрание, в которой было много яростных выходов против Тредиаковского..."<sup>90</sup> Lomonosov stellte sich auf die Seite Sumarokovs, indem er Tred. als 'безбожник и ханжа'<sup>91</sup> in einer Satire bloßstellte. Es dauerte nicht lange, bis dieser eine Gelegenheit fand, zurückzuschlagen. Anfang 1757 hatte Lomonosov ein satirisches Gedicht gegen die rückständige Geistlichkeit, den 'Гимн бороде' verfaßt. Die kühne Sprache gegen die 'Bärte', die an dem Verbot der russischen Übersetzung des 'Essay on Man' schuld waren, löste einen Skandal aus.<sup>92</sup> Tred. nahm für die kritisierten 'Bärte' Partei, indem er den 'Гимн бороде' parodierte und es sich nicht versagen konnte, eine persönliche Schwäche Lomonosovs aufzuzeigen: "В 'Переодетой бороде, или имне пьяной голове' Тред. осмеивает известную слабость Ломоносова к вину..."<sup>93</sup> Der Streit zwischen den beiden unversöhnlichen Gegnern wurde mit spitzen und verletzenden Epigrammen fortgesetzt.

Seit August 1757 ließ sich Tred. nicht mehr in der Akademie sehen. Man forderte von ihm eine Erklärung für sein Verhalten und ließ sein Gehalt vorläufig sperren. In einem ausführlichen Bericht begründet Tred. dem Präsidenten der Akademie das Fernbleiben vom Dienst mit seinen Krankheiten 'ремонтизис и ипохондрия'. Der Brief gibt einen erschütternden Einblick in seine Verbitterung und Vereinsamung. Er spricht von 'Schlägen, die ihm unerträgliche Wunden zugefügt' hätten und meint damit, daß man die Veröffentlichung seiner Arbeiten verhindere. Die Erregung bricht in folgende Worte aus: "ненавидимый в лице, презираемый в словах, уничтожаемый в делах, охудаемый в искусстве, прободаемый сатирическими рогами, изображаемый чудовищем, еще и во нравах (что сего безсовеснее?) оглашаемый..."<sup>94</sup> Im selben Schreiben berichtet Tred., daß er seine Übersetzungen zu Hause fortführe, z.B. Rollins 'Geschichte der Antike', "...ибо хотя Роллень и не продолжается печатию, но мне не повелено покинуть сей перевод..."<sup>95</sup> Darüber hinaus studiere er lateinische, französische polnische und altrussische Autoren nicht zum Privatvergnügen, sondern 'для пользы всей России'<sup>96</sup>. Als Ergebnis seiner Studien nennt er drei Aufsätze, die er inzwischen fertiggestellt habe: 'О первенстве Славянского



языка пред Тевтоническим', 'О родоначальии Россов' und 'О Варягах Руссах, Славенскаго звания, рода и языка.'<sup>97</sup> Am Ende seines Schreibens beklagt sich Tred. darüber, daß ihm kein Gehalt gezahlt werde, obwohl er seine Arbeit zu Hause weitergeführt habe. Er müsse vor Hunger und Kälte zugrunde gehen, wenn er kein Geld erhalte: "Я несправедливо осужден буду, ежели осужден чрез удержание жалованья умирать голодом и холодом... у меня нет ни подушки в доме, ни сухаря хлеба, ни дров полена."<sup>98</sup> Anscheinend hat Tred. auf diesen Bericht keine Antwort bekommen, denn am 3. und 15. November wiederholt er mit dringenden Worten seine Bitte um Zahlung des Gehalts. Darauf ergeht an ihn die Verfügung, unverzüglich seinen Dienst wiederaufzunehmen und nachzuweisen, was er zwei Jahre lang 'zum Nutzen der Akademie' getan habe. Andernfalls werde ihm kein Gehalt gezahlt werden. Nun bat Tred. um seine Pensionierung. Er sei infolge langjähriger Überarbeitung schwer erkrankt und durch verschiedene Schicksalsschläge in Armut, Kummer und dauernde Depressionen geraten, "...так что сделался крайне неспособным к продолжению службы..."<sup>99</sup> Dies Gesuch ist am 23. März 1759 bei der Kanzlei der Akademie eingetragen worden. Schon am 30. März verfügte die Behörde die Entlassung Tred.s mit sofortiger Wirkung aus dem Dienst der Akademie. Pension wurde ihm nicht gewährt. Pekarskij bezeichnet das Verhalten der Behörde als große Härte gegen 'den verdienten Schriftsteller', der zweifellos für die Aufklärung in Rußland von Bedeutung gewesen ist. Die persönliche Feindschaft Lomonosovs und Tauberts, die damals in der Leitung der Akademie den Ausschlag gaben, sei die Ursache, so hebt Pekarskij hervor, daß Tred. und seine Familie ohne Versorgung zurückblieben.<sup>100</sup>

Nach diesem Abgang ist es um so erstaunlicher, daß der von Krankheiten geplagte Tred. im letzten Jahrzehnt seines Lebens u.a. noch die 16bändige 'Geschichte der Antike' abgeschlossen, die 'История о римских императорах' von Créviu übersetzt und die 'Тилемахида' in Hexameter übertragen hat.

In seiner letzten biographischen Notiz vom April 1768 schreibt Tred.: "Я, упавая еще с самого начала года сего из болезни в болезнь, как от Харибд в Сциллы, во все ж тяжкие и опасные, лишился между тем употребления ног: так что ни по хижине моей не могу пробресть без заемныя помощи, имея, однако, еще несколько действительны голову, глаза и руки."<sup>101</sup>

Tred. starb am 6. August 1769 in Petersburg.

## Der geistesgeschichtliche Hintergrund

Auf ihn wird bereits im Titel der Feoptija hingewiesen: 'Феоптия или доказательство о Богозрении по вещам созданного естества...' Damit ist das Programm einer theologisch-religiösen Bewegung bezeichnet, "die den 'Erweis' Gottes von den Wundern der Schöpfung unternimmt."<sup>1</sup> Die Träger dieser Bewegung, die Physikotheologen, erhielten ihren Namen nach der Methode, mit der sie die Existenz Gottes beweisen wollten. So wandte sich einer ihrer frühesten Vertreter, Samuel Parker, in den 'Tentamina physico-theologica de Deo' (1669) gegen die scholastischen Gottesbeweise a priori und setzte sich für die aposteriorische Beweisführung ein: die ganze Welt sei ein Spiegel der Herrlichkeit Gottes. Aus der Vielfalt, Zweckmäßigkeit und Schönheit der Kreaturen müsse man notwendig auf einen weisen, gütigen und allmächtigen Urheber schließen. Dies Argument ist der Grundgedanke der physikotheologischen Bewegung, der in vielen Variationen verarbeitet worden ist. Er wurde von den Physikotheologen in der Auseinandersetzung mit den Vertretern des naturwissenschaftlichen Weltbildes energisch verfochten. Diese sahen im Kosmos einen riesigen Mechanismus, der sich nach mathematisch bestimmbar physikalischen Gesetzen bewegt. In dieser mechanistischen Auffassung blieb kein Raum für die Vorstellung einer 'geschaffenen Welt' oder für das Einwirken geistiger Kräfte auf den Weltlauf. Die Welt war 'entstanden' aus der Zusammenballung von Atomen, die sich im leeren Raum nach den Gesetzen der Mechanik bewegten. So hatten bereits Demokrit und Epikur die Entstehung der Welt erklärt.<sup>2</sup> Die moderne Naturwissenschaft schien ihre Theorie bestätigt zu haben.

Durch die Entdeckung des Kopernikus war das ptolemäische Weltgebäude ins Wanken geraten. Die Erde war nicht länger Mittelpunkt der Welt, sondern ein Stern unter vielen Sternen. Auch der Mensch mußte auf seine zentrale Stellung im Kosmos verzichten. Diese Erkenntnis, von Kopernikus schon 1543 in 'De revolutionibus orbium coelestium' dargelegt, hat sich erst im 17. und 18. Jahrhundert voll ausgewirkt. H. Blumenberg hat darauf hingewiesen, daß die 'geschichtliche Potenz' des kopernikanischen Ereignisses erst durch die von Giordano Bruno daraus gezogenen Konsequenzen wirksam geworden ist. Das kopernikanische Prinzip ist von G. Bruno auf den Fixsternhimmel übertragen worden und hat die Vorstellung von der Unendlichkeit des Kosmos begründet, der "als Produkt einer unendlichen schöpferischen Kraft...die adäquate Dar-

stellung des Göttlichen selbst" sei. H.Blumenberg fügt hinzu: "Für dieses metaphysische Pathos, nicht für eine astronomische Theorie ist G.Bruno den Feuertod gestorben."<sup>3</sup> Der Tod G.Brunos im Jahre 1600 markiert den Wendepunkt einer neuen Epoche. Das dreistöckige ptolemäische Welthaus, in dem die scholastische Theologie ihre wesentlichen Vorstellungen unterbringen konnte, war von der Dimension der Unendlichkeit gesprengt worden. W.Philipp formuliert: "(die) Relation der Unendlichkeit läßt keinen Raum mehr für das göttliche goldene Empyreum über dem blauen Welthimmel der scholastischen Kosmik."<sup>4</sup> Dies mußte zu einer tiefgreifenden Veränderung des Gottesgedankens führen. Entweder wurde dem unendlichen Universum selbst religiöse Qualität beigelegt (pantheistische Konsequenz), oder Gott rückte in kosmische Ferne, 'vor die Tore des Alls'<sup>5</sup> (deistische Konsequenz). Wo aber der unendliche leere Raum und die in ihm sich bewegenden Atomschwärme zur letzten Wirklichkeit erklärt wurden, in der das Prinzip der Mechanik regiert, trennte man sich ganz vom Gottesgedanken (atheistische Konsequenz). Selbst die orthodoxen Verteidiger des christlichen Theismus konnten sich dem Eindruck der neu entdeckten Dimension des Unendlichen nicht entziehen. "Die neue Dimension transponiert sich dem Christen [in der Zeit des Hochbarock] zum schrecklichen Zorn und zum zermalmenden Grimm, zur eisigen Diastase, zur tötenden Ferndimension seines Gottes."<sup>6</sup>

Nicht weniger tief wirkten die metaphorisch als 'kopernikanische Wende' bezeichneten Vorgänge auf das Bewußtsein des Menschen. H.Blumenberg betont, daß die erste Wirkung der kopernikanischen Reform nicht in einem 'Bewußtsein der Erniedrigung des Menschen bestand, sondern im Bewußtsein seiner Zugehörigkeit zur Welt der Gestirne'.<sup>7</sup> "Kopernikus hatte auf die kosmische Mittelpunktstellung des Menschen verzichten können, weil er gerade durch diesen Verzicht die zentrale Stellung der menschlichen Vernunft behaupten bzw. bestätigen konnte."<sup>8</sup> Aber der Hochstimmung folgte eine lang andauernde Depression. Der Mensch sah sich einem unendlichen Kosmos mit unzähligen Welten gegenüber. Jeder Fixstern bildet, so hat G.Bruno gelehrt, den Kern eines Sonnensystems. Die Erde ist nur ein Punkt im Weltall. Das Prinzip der Mechanik, dem, wie Galilei und Newton entdeckt und nachgewiesen hatten, alle Bewegungen im Universum unterworfen sind, der 'fallende Apfel hier und der kreisende Komet dort',<sup>9</sup> diente nicht nur zur Erklärung der astronomischen und physikalischen Erscheinungen. Wie durch die galileische Mechanik der Unterschied zwischen der irdischen Welt und den 'himmlichen Sphären'

aufgehoben wurde, so auch der zwischen der unbelebten Materie und den Organismen. Descartes hat die Tiere grundsätzlich als komplizierte Automaten angesehen und ihnen, wenn auch nicht eindeutig, seelisches Leben abgesprochen.<sup>10</sup> Den Menschen hat er als unbegreifliche Vereinigung zweier verschiedenartiger Substanzen verstanden, der räumlichen und der bewußten. Die Frage, wie Geist und Körper bei dem vorausgesetzten Substanzdualismus aufeinander wirken können, hat Descartes nicht eindeutig beantwortet. Die Funktionen des Körpers hat er aber als mechanische Prozesse gedeutet.<sup>11</sup> Bestätigt wurde diese Auffassung z.B. durch die Entdeckung des Mechanismus des Blutkreislaufs, die Harvey 1626 gelungen war. Schließlich fiel dem mechanischen Prinzip Galileis auch der Unterschied von Körper und Seele zum Opfer, den Descartes beharrlich behauptet hatte. Diese Konsequenz ist von Bacon und Hobbes gezogen worden. Für sie gehört die Sphäre des Bewußtseins wesentlich zur Körperwelt hinzu. Nach ihrer Auffassung sollen "Vorstellungen und Willenstätigkeiten, wie sie durch die Erfahrung bekannt sind, ...im Grunde auch Tätigkeiten des Leibes sein."<sup>12</sup> Geistige Funktionen wie Gedächtnis und Denken kommen nach Hobbes dadurch zustande, daß sich die Sinnesempfindungen, die als einzige Elemente des Bewußtseins gelten, von Lust bzw. Unlust motiviert, verknüpfen und umbilden."<sup>13</sup> So hat die mechanistische Naturerklärung alle Bereiche der Wirklichkeit erfaßt und am Ende sowohl zum kosmischen wie zum anthropologischen Materialismus geführt. Von Bacon und Hobbes geht eine direkte Linie zu de Lamettrie, der seinen schroffen anthropologischen Materialismus in dem viel genannten Buch *L'homme machine* (1748) dargelegt hat. Nach ihm besteht zwischen Mensch und Tier nur ein gradueller Unterschied. Die geistigen und seelischen Tätigkeiten des Menschen werden als Funktionen der erregten Gehirnfasern erklärt.

Die Krise des menschlichen Selbstverständnisses, durch den 'kopernikanischen Schock' hervorgerufen, äußert sich in einem pessimistischen und melancholischen Lebensgefühl, wie es z.B. aus der Titelzeichnung A.Popes zum 'Essay on Man' spricht.<sup>14</sup> Sie zeigt vor der Ruinenkulisse der 'Roma aeterna' neben einer zerbrochenen Säule einen Mann, der Seifenblasen in die Luft bläst. Im Vordergrund ist das zerstörte Standbild eines 'unsterblichen' Feldherrn zu sehen. Die Inschrift am Sockel lautet: *Sic transit gloria mundi*. So zeichnet Pope das Lebensgefühl der hinter ihm liegenden Epoche, zu dessen Überwindung der 'Essay' beitragen soll. W.Philipp schreibt: "Ausweglosigkeit ist das Kennzeichen barocker Weltanschauung..., Verzweiflung da-

rüber, daß alles Schöne Beute des Todes ist...selbst der Zugang zur Ewigkeit ist nicht zu finden, die Ewigkeitsvorstellung ist 'nihilistisch'.<sup>15</sup> Häufig wiederkehrende Metaphern in der Zeitdichtung lauten: "Ein Nichts ist die Welt, Rauch, Staub, Grab, ein Blitz in der Nacht grenzenloser 'Ewigkeit'.<sup>16</sup> W.Philipp widerspricht der landläufigen Auffassung von der 'herrlichen barocken Hochkultur' des 17.Jahrhunderts und weist auf den "kompensatorischen Charakter des barocken kulturellen Pathos" hin, das "ein Oberflächenerbe der Renaissance darstellt über der Tiefe der Weltangst."<sup>17</sup> Die "qualvolle kosmologisch-anthropologische Situation des Barock"<sup>18</sup> spricht aus den philosophischen Schlagwörtern der Zeit: Nihilismus, Materialismus, Atheismus, Deismus, Skeptizismus, Epikureismus, Atomismus u.a., in denen zumeist 'hellenistische Philosopheme' wieder auftauchen. Im apologetischen und polemischen Reflex werden diese Lehren bzw. die Namen ihrer Vertreter auch in der Feoptija sichtbar, z.B. 'атеист' (I,471), 'пантеист' (I,460), 'сцептики неверные' (I,116), 'безбожные люди' (I,134), 'Эпикур' (I,446), 'Спиноза' (I,455). Heftig wird auch das Zufallsprinzip bestritten, das bei Epikur eine betonte Rolle spielt (z.B.I,212ff.).

Der Kampf gegen die Deisten und die genannten 'destruktiven Ideen'<sup>19</sup> hat im Zeichen eines neu begründeten Glaubens an den Schöpfergott in England begonnen. Worum es geht, zeigt einprägsam das Titelblatt der 'Religio medici' von Thomas Browne (1643). "Mit verzerrem Gesicht stürzt der Mensch von einsamer Felsnadel rücklings ins unendliche Meer (der kosmisch-anthropologische Schock). Eine Hand aus den Wolken ergreift den Stürzenden zwischen Himmel und Erde",<sup>20</sup> Sinnbild für eine neue Sicherung des Menschen durch den theistischen Gottesglauben. Von England aus hat sich die physikotheologische Bewegung schnell nach Holland und Frankreich ausgebreitet. In Deutschland war Hamburg im ersten Drittel des 18.Jahrhunderts ein physikotheologisches Zentrum. Hier unterhielt der Kreis um Joh.Albert Fabricius enge Kontakte mit den englischen Physikotheologen.<sup>21</sup>

Der Schöpfungsglaube der Physikotheologen ist nicht an ein bestimmtes Weltbild gebunden. In den Schriften der führenden britischen, holländischen und deutschen Physikotheologen wird das kopernikanische vorausgesetzt. Wie Fénelon und Tred. darüber denken, wird an den Texten zu zeigen sein. Der britische Physikotheologe William Derham gibt in seiner häufig aufgelegten 'Astrotheologie' -die 5.deutsche Auflage erschien 1765 in Hamburg- "eine do-

xologische astronomische Demonstration der Existenz und Eigenschaften Gottes."<sup>22</sup> Selbst die erschreckende Dimension des Unendlichen wird von den Physikotheologen positiv gedeutet. So schreibt Chrstian Huygens im 'Kosmotheoros' (1698): "Zu Gott aber, dem Urheber aller dieser großen Welten, wie anders als im Geiste tiefster Ehrfurcht wird er zu ihm aufzuschauen haben?"<sup>23</sup> Die Vielzahl der Welten ist also kein Argument mehr für den kosmischen Nihilismus. Die Majestät des Schöpfers wird durch sie um so größer.

Der scholastische Wunderbegriff, der besagt, daß Gott von Fall zu Fall die Trennwand zwischen Himmel und Erde wunderbar aufhebt, erscheint klein gegenüber der physikotheologischen Auffassung vom Wunder, wie sie z.B. von Mathias Hale in seinem Buch 'Vom Ursprung des Menschengeschlechtes' (deutsche Übersetzung 1683) ausgesprochen wird: "Ich aber unterstehe mich dagegen zu sagen, daß in der Tat selbstn soviel Wunderwerke sind, ...als Werke in der Natur oder soviel als Creaturen selbst gefunden werden."<sup>24</sup> W.Philipp urteilt: "Damit wird die Bewegung der Physikotheologie weithin zur Theologie des Wunders in einem spezifischen Sinne und begegnet der bisher schwersten anthropologischen Katastrophe."<sup>25</sup>

Wie ihre materialistischen Gegner bejahen auch die Physikotheologen die induktive Methode. Sie studieren die Natur im Großen wie im Kleinen. Allerdings kommen sie zu den entgegengesetzten Folgerungen. In ihren Händen werden Teleskop, Mikroskop und Seziermesser Hilfsmittel, mit denen sie die Wunder der Schöpfung entdecken und betrachten. Es ist bezeichnend, daß sich unter den Physkotheologen auffallend viele Physiker, Optiker, Naturforscher und Ärzte befinden. Der Optiker und Physiker Nicolaus Hartsoeker in Paris polemisiert in seinen 'Principes de Physique' (1696), gestützt auf eigene Beobachtungen der Gestirne, gegen das Zufallsprinzip: "... nie kann ein gesunder Mensch davon überzeugt werden, daß sich der Kosmos durch zufälliges Zusammentreffen einer unendlichen Zahl von Atomen gebildet habe..."<sup>26</sup> Von der Gesetzmäßigkeit und Harmonie des Universums leitet W.Derham in der 'Astrotheologie' den Glauben an den Schöpfer her und fährt fort: "Denn es ist ein Kennzeichen, daß einer ein recht mutwilliger, boshafter und gottloser Atheist sei, der ein so herrlich Werk, wie die Schöpfung ist, viel lieber einem andern, wer weiß was, ja einem bloßen Nichts (dergleichen der blinde Zufall ist) zuschieben will als dem großen Gott."<sup>27</sup>

Neben dem Fernrohr wurden Mikroskop und Seziermesser zu 'Devotionalien' der neuen Bewegung. Th.Browne lehrte in seiner 'Religio medici' (1643) die

Andacht zum Kleinen: die Bienen, Ameisen und Spinnen seien größere Wunder als die Giganten der Tierwelt.<sup>28</sup> M.Hale "berichtet ergriffen über den Feinbau der winzigen Wesen unter dem Mikroskop."<sup>29</sup> Die Physikotheologen beobachteten die Fische und Frösche, die Heuschrecken und Grashüpfer, die Insekten, den Seidenwurm und die Bienen. Aus dem Beobachten kommen sie ins 'Betrachten' und 'Erwägen' und zum Lobpreis des Schöpfers. Die Titel ihrer Schriften -W.Philipp führt einen Katalog an- muten vielfach kurios an: es gibt eine Ichthyo-, Rana-, Akrido-, Locusta-, Insecto-, Bombyco- und Melittotheologie.<sup>30</sup> Nichts ist zu gering oder zu ausgefallen, als daß es nicht die Herrlichkeit des Schöpfers reflektierte. Gott ist gerade 'in minimis maximus', bekennen die Verfasser dieser Schriften.

Mit den Wundern der Tierwelt befaßte sich Hermann Samuel Reimarus in dem Buch 'Programma de instinctu brutorum, existentis dei eiusdem sapientissimi indice' (Wismar, 1725). Die Wunder der Pflanzenwelt zeigte Bernhard de Rohrs in seiner 'Phytotheologie'. Joh.Albert Fabricius (1688-1736), der Führer des Hamburger Kreises der deutschen Physikotheologen, hat, durch die Arbeiten W.Derhams angeregt, die 'Ocular-Theologie', eine 'Hydro- und Pyro-Theologie' verfaßt und andere physikotheologische Werke übersetzt und eingeleitet.

Im Mittelpunkt des Interesses der Physikotheologen steht jedoch der Mensch. Seine von den Materialisten geleugnete Würde als Geschöpf Gottes wollen sie herausstellen. Darum suchen sie bei der Betrachtung der Kreaturen den 'Nutzen' aufzuzeigen, den diese für den Menschen haben. Die Teleologie der Schöpfung, so meinen die Physikotheologen, ist auf den Menschen bezogen. Diese anthropozentrische Sinndeutung der Welt kann, wie das physikotheologische Schrifttum nicht selten erkennen läßt, zum Utilitarismus ausarten. Neben dem materiellen wird aber vielfach auch der moralische und pädagogische 'Nutzen' hervorgehoben, den Tiere, Pflanzen und Naturerscheinungen für den Menschen haben.

Die Materialisten hatten den Menschen als eine zufällige Gruppierung von Atomen angesehen und seine Seele als mechanische Funktion der Gehirnfasern erklärt. Was ist der Mensch wirklich? Der führende Anthropologe des 17. Jahrhunderts, M.Hale, kommt in seinem 'Ursprung des Menschengeschlechtes' (1683) zu dem Ergebnis, das von W.Philipp so zusammengefaßt wird: "...der Mensch ist nach Seele und Leib ein Beweis von Gottes Sein und Leben. Er ist nicht Zufallsstäubchen auf dem Staubkorn eines geringen Sterns, sondern der Ab-

glanz göttlicher Wundermacht..."<sup>31</sup> Das ist der Grundgedanke der verschiedenen anthropologischen Arbeiten. Über den Körperbau des Menschen und seine Physiologie veröffentlichten Joh. Christoph Hebenstreit und Anton Wilhelm Platz ihre 'Dissertatio de corporis humani machina, Divinae sapientiae teste' (Leipzig, 1725). Ein Jahr darauf erscheint in Marburg die 'Dissertatio de existentia Dei ex stupenda mentis cum corpore unione demonstrata' von Franz Ulrich Ries,<sup>32</sup> die das seit Descartes viel diskutierte Problem der Vereinigung und Wechselwirkung von Leib und Seele zum Gegenstand hat. -Wie verhält es sich mit der Anatomie des Magens oder des Herzens? Solchen Untersuchungen widmet sich der holländische Arzt Bernhard Nieuwentyt in seinem 1715 in Amsterdam veröffentlichten Buch 'Die Erkenntnis der Weisheit, Macht und Güte des göttlichen Wesens aus dem rechten Gebrauch der Betrachtungen aller irdischen Dinge dieser Welt zur Überzeugung der Atheisten und Ungläubigen'.<sup>33</sup> In den dreißig Betrachtungen nehmen die anthropologischen Themen breiten Raum ein. Es geht u.a. um die Anatomie und Physiologie der Speiseröhre, des Magens, der Eingeweide und des Herzens. Ferner werden die Vereinigung von Leib und Seele, das Gedächtnis und die Phantasie 'betrachtet'. In demselben Werk werden Wasser, Erde und Feuer, auch die Tiere, Vögel und Fische unter physikotheologischem Blickwinkel geschildert. Es ist dieselbe Thematik, die uns in der Feoptija begegnet.

Das Buch B.Nieuwentyt's ist dem 1712 veröffentlichten 'Traité de l'existence et des attributs de Dieu' Fénelons in seiner Thematik und Tendenz unmittelbar benachbart. Im ersten Teil des 'Traité' bietet der Autor, Francois de Salignac de la Mothe-Fénelon, eine 'Démonstration de l'existence de Dieu, tirée du spectacle de la nature et de la connaissance de l'homme', die Tred. als Quelle für die Feoptija benutzt hat. Die 'Démonstration' Fénelons erschien bereits 1714 in Hamburg in deutscher Übersetzung. Sie wird in der Bibliographie von H.Fromm, Bd.3, S.25 unter der Nr.8995 aufgeführt: 'Démonstration de l'existence de Dieu -Augenscheinlicher Beweis, daß ein Gott sey', Hamburg 1714. Der Name des Übersetzers ist nicht angegeben.

Deutliche Anklänge an verschiedene Passagen der 'Démonstration' lassen sich in den Gedichten von B.H.Brockes nachweisen. So bewundert z.B. Brockes in einem seiner Gedichte die Schönheit und den Nutzen der Gebirge, die damals im allgemeinen noch als unheimlich und wild angesehen wurden. Fénelon schreibt: "L'inégalité même des terroirs, qui paraît d'abord un défaut, se



tourne en ornement et en utilité."<sup>34</sup> Darauf schildert er die Bergwelt von den Rebhügeln im Vorland bis hinauf zu den Gletschern. Ein ähnliches Bild zeichnen die folgenden Verse aus dem 'Irdischen Vergnügen...':

Ob nun gleich der Berge Spitzen  
Oed' und grausam anzusehn;  
Sind sie doch, indem sie nützen,  
Und in ihrer Größe schön...<sup>35</sup>

Der Vergleich Fénelons, "Les rochers...soutiennent la terre des montagnes, comme les os du corps humain en soutiennent les chairs"<sup>36</sup> findet sich auch bei Brockes. Er sagt von der Erde:

Ihres Körpers Fleisch aus Leimen,  
Ihre Knochen, Fels und Stein.-<sup>37</sup>

Die Erwägung, was wäre, wenn die Erde härter oder weniger hart wäre, als sie ist, findet sich sowohl in der 'Démonstration' wie im 'Irdischen Vergnügen'. Fénelon schreibt: "Si elle était plus dure, l'homme ne pourrait en ouvrir le sein pour la cultiver; si elle était moins dure, elle ne pourrait le porter; il enfoncerait partout..."<sup>38</sup> Brockes stellt die Erwägung so an:

Denn das ganze Rund der Erden  
Könnt ohn' ihre Festigkeit  
Nicht von uns bewohnt werden.  
Ohne die Beschaffenheit  
Müßten wir zu Grunde sinken...  
Wäre sie zu fest hingegen  
Und nicht körnigt, feucht und naß;  
Wüchsen solcher Härte wegen  
Weder Bäume, Laub noch Gras.-<sup>39</sup>

Auch Brockes' Gedicht 'Der Regen' erinnert an eine Stelle der 'Démonstration'. Die Betrachtung geht von der Frage aus, wie es zugehe, daß sich die schweren Wolken in der Luft halten. Fénelon schreibt: "S'ils tombaient tout à coup par de grosses colonnes d'eau...ils submergeraient et détruiraient tout dans l'endroit de leur chute." Darauf folgt die bewundernde Frage: "Quelle main les tient dans ces reservoirs suspendus, et ne leur permet de tomber que goutte à goutte..."<sup>40</sup> Ähnlich heißt es in dem Gedicht von Brockes:

Alles aber würd ersaufen,  
 Brechen und zu trümmern gehn,  
 Wenn der Wolcken Fluht mit Haufen  
 Von den ungeheuren Höhn,  
 Als ein' allzuschwere Bürde,  
 Unzertheilet fallen würde; -  
 Drum schafft Gott, daß sich der Regen  
 Durch die Luft nur tröpfelnd drängt.-  
 Nimm, o Mensch, in uns in Acht  
 Gottes Lieb' und weise Macht.<sup>41</sup>

Die Beispiele ließen sich vermehren durch Gedichte im 'Irdischen Vergnügen', die 'das Wasser', 'das Feuer', 'die Luft', 'die fünf Sinne', die wächsere Anatomie' u.a.m. zum Gegenstand haben. Hierzu finden sich Parallelen sowohl in der 'Démonstration' wie in der Feoptija. Die Themen gehören, wie es scheint, zum Repertoire der Physikotheologen, da sie auch von anderen Autoren behandelt worden sind. In den angeführten Beispielen ist aber die Ähnlichkeit mit bestimmten Passagen der 'Démonstration' nicht nur thematisch bedingt. Interessant ist, daß auch Verse der Feoptija, die von der 'Démonstration' unabhängig sind, in Gedichten von Brockes anklingen. So z.B. Feoptija, Ep.II,285f.:

О! промысл, стужа где несноснейше ярится,  
 В тех более странах густых лесов и зрится.

In dem Gedicht 'der Winter' von Brockes heißt es:

Gott hat, o weise Wunder-Macht!  
 Die man ohn Ehrfurcht nicht ermißt,  
 Da, wo das meiste Holtz vonnöthen ist,  
 Das meiste Holtz hervorgebracht. -<sup>42</sup>

D.F.Strauß hat "die ganze Brockes'sche Naturpoesie...einen gereimten physico-theologischen Beweis" genannt.<sup>43</sup> Die Auffassung von Strauß, Brockes sei ein Wegbereiter des Deismus, wird jedoch durch den Lobpreis der creatio continua in der Brockes'schen Lyrik widerlegt. Das zeigen folgende Verse:

Ein heller Andacht-Strahl begeistert mein Geblüte,...  
 Es flammt in meiner Seelen  
 Ein Trieb, was herrliches vom Schöpfer zu erzählen,

Der alle Dinge wirckt, belebt, regiert, erhält,  
 Deß Wesen ich mit Lust in seinen Werken sehe.<sup>44</sup>

Der preisende Ton dieser Verse ist für Brockes bezeichnend. W.Philipp hebt hervor, daß bei Brockes "das Lichteerlebnis über der Schöpfung...eine kennzeichnende Brillanz" zeige.<sup>45</sup> Das zentrale Anliegen der Physikotheologen ist, den Schöpfer zu verherrlichen. W.Philipp erklärt: "Da Sinn und Sein der Geschöpfe allein darin besteht, Reflex der Doxa zu sein, ist das (bewundernde, beschreibende, statistische, naturforschende) Bemühen der Bewegung Doxologie im engsten Sinne."<sup>46</sup>

Zum Glauben an den allmächtigen, weisen und gütigen Schöpfer gehört für die Physikotheologen die Gewißheit, daß alles Geschaffene dem Wohl des Menschen dient. Diese teleologische Sicht schließt aber das mechanische Prinzip der Naturwissenschaft nicht aus. Der Kausalzusammenhang des Naturgeschehens ist vielmehr so angeordnet, daß er den von Gott gesetzten Weltzweck erfüllt. Leibniz hat mit seiner Lehre der 'harmonie préétablie des substances' die metaphysische Begründung für die optimistische Weltanschauung der Physikotheologen gegeben. Der Leitgedanke seiner Philosophie besteht darin, mechanische und teleologische Weltanschauung, wissenschaftliches und religiöses Interesse in Einklang zu bringen.<sup>47</sup>

Wie läßt sich jedoch der Optimismus, wie ihn die Formeln von der 'besten unter den möglichen Welten' (Leibniz), oder 'whatever is, is right' (Pope) zum Ausdruck bringen, mit der Tatsache des Übels vereinbaren? Ist die Welt denn so vollkommen, daß sie den physikotheologischen Beweis für die Existenz eines allmächtigen, weisen und gütigen Schöpfers trägt? Pope hat sich im 'Essay on Man' auf die Antwort berufen, die Shaftesbury auf die Frage der Theodizee gegeben hat. Nach seiner Auffassung verschwindet alle Unvollkommenheit des einzelnen in der Vollkommenheit des Universums, jeder Mißklang löst sich in der Harmonie der Welt.<sup>48</sup> Diese Anschauung spricht aus den Versen Popes:

All Discord, Harmony, not understood;  
 All partial Evil, universal Good.<sup>49</sup>

Die Physikotheologen haben sich häufig auf die Gedanken der Theodizee Leibnizens berufen. Er hat so argumentiert: Aus den dunklen und verworrenen Vorstellungen der niedersten Monaden, die die Materie bilden, folgen notwendig die verworrenen Sinnentriebe, welche die Motive der Sünde sind. In einer

sittlichen Weltordnung haben die moralischen Übel die physischen zur Folge. Aus der Sünde folgt das Leid, das als Strafe für die Sünde zu verstehen ist. Das moralische Übel ist aber in der Endlichkeit und Begrenztheit der Geschöpfe begründet. Es bleibt nur die Frage, weshalb Gott das moralische Übel zugelassen hat. Darauf antwortet Leibniz: Die Endlichkeit gehört zum Begriff des Geschöpfes, das damit zugleich unvollkommen ist. "Eine Welt, die aus lauter vollkommenen Wesen bestünde, ist eine *contradictio in adiecto*."<sup>50</sup> Eine Welt ohne Übel ist deshalb undenkbar. Gott hat aber in seiner Güte dafür gesorgt, daß es so wenig Übel wie möglich gibt. Wenn Gott aus einer unendlich großen Zahl von möglichen Welten diese wirkliche Welt geschaffen hat, so kann ihn wegen seiner Güte nur die Wahl des Besten geleitet haben. Daraus folgt: diese Welt ist die Welt der kleinsten Übel. In diesem Sinne ist sie die 'beste unter den möglichen Welten'.<sup>51</sup>

Einen Bundesgenossen, der ebenfalls für die theonome Weltdeutung eintrat, hatten die Physikotheologen in Isaac Newton (1642–1727). Auf der einen Seite hat Newton durch die Entdeckung des Gravitationsgesetzes das mechanische Prinzip des Weltzusammenhanges hervorgehoben. Andererseits hat er den Weltmechanismus als Ganzen auf den Schöpfer zurückgeführt, indem er ihn analog zu den von einem menschlichen Techniker gebauten Maschinen oder Uhren verstanden hat, die sich durch ihre kunstvolle und zweckmäßige Konstruktion als Werk einer überlegenen Intelligenz ausweisen. So nimmt Newton am Schluß seiner 'Mathematischen Prinzipien der Naturphilosophie' (1686) das Argument auf, das G. Bruno als schärfste Waffe gegen den Glauben benutzt hatte. Newton schreibt: "Und wenn jeder Fixstern Mittelpunkt eines dem unsrigen ähnlichen Systems ist, so muß das Ganze, da es nach einheitlicher Absicht konstruiert erscheint, das Reich ein und desselben Herrschers bilden. Es folgt daraus, daß Gott ein lebendiger, einsichtiger und allmächtiger Gott ist, daß er über das Weltganze erhaben und durchaus vollkommen ist. Es ist klar, daß der höchste Gott notwendig existiert, und kraft derselben Notwendigkeit existiert er überall und zu jeder Zeit."<sup>52</sup> Damit hatte die Vorstellung von einer 'Vielzahl der Welten' ihren Schrecken verloren.

Der anthropologische Nihilismus der Materialisten führt zur Vereinzelung des Menschen und wird vom Gefühl der Einsamkeit des einzelnen begleitet. Wenn sich der Mensch als zufällige Anhäufung von Atomen verstehen muß, geht die persönliche Beziehung zum anderen verloren. Mit dem neuen Selbstverständnis des Menschen als Geschöpf Gottes entsteht ein neues menschliches Mitein-

ander. W.Philipp weist auf die Bedeutung hin, die der Begriff der Menschheit in den physikotheologischen Schriften hat: "Nun erst tritt die Menschheit als echtes Gegenüber in den Gesichtskreis mit ihren eigentümlichen Werten, ihrem religiösen und ethischen Besitz."<sup>53</sup> Der Gedanke der 'Brudergeschöpfe auch in den Naturvölkern',<sup>54</sup> z.B. bei den Indianern (Essay on Man, I.99ff.) wird aktuell. In der Feoptija zeigt etwa der Abschnitt über den völkerverbindenden Ozean in diese Richtung. Der Ozean ist dazu bestimmt, "чтоб меж собой весь род был человек общенный"(II,411). Gott will, daß die Menschen im gegenseitigen Geben und Nehmen freundschaftlich zusammenleben: "не явно ль хочет бог нам меж собой жить дружно?"(II,198). Die Wertschätzung des 'общество', veranschaulicht durch den Vergleich mit dem Bienenstaat (Feopt.III, 210ff.), bringt die 'sozialethische Valenz'(Philipp) des anthropologischen Selbstverständnisses der Physikotheologen zum Ausdruck. Dem korrespondiert auf der anderen Seite die Geringschätzung des kriegerischen Heldentums:

II,133f. Един сей плод всегда от славных всех героев,  
От действий громких тех и от несчетных воев.

Bauer und Hirt sind für die Menschen von größerem Nutzen als der nur auf eigenen Ruhm bedachte 'Held' (II,135ff.)

In der theozentrischen Naturauffassung haben auch die Tiere einen Platz als Mitgeschöpfe, in denen sich ebenfalls die Herrlichkeit des Schöpfers widerspiegelt. Ihre Kunst und Geschicklichkeit wird dem Menschen häufig als Vorbild vorgestellt. P.Hazard zitiert aus einem Brief Lafontaines an Mme de la Sablière: "Ich erblicke bei den Tieren nicht eine Vernunft nach unserer Art,...aber doch viel mehr als einen blinden Antrieb."<sup>55</sup> In der Feoptija ist die III.Epistel ausschließlich den Tieren gewidmet, denen im Widerspruch zu der These Descartes' eine Seele zuerkannt wird, wenn diese auch nicht von menschlicher Art ist. Die Mechanismustheorie wird verworfen:

III,921f. Против Декарта весь наш опыт вопиет,  
Что мысли он и чувств животным не дает.

Das Gottesbild der Physikotheologen trägt väterliche Züge, ohne daß die Majestät des Schöpfers zurückstände. Dem kosmischen Nihilismus entsprach das numen tremendum. Im physikotheologischen Schrifttum begegnet uns dagegen die biblische Aussage von Gott, dem Vater und allmächtigen Schöpfer, der den Menschen zu seinem Bilde geschaffen hat. Das angemessene Verhalten Gott ge-

genüber besteht nicht in Furcht und Zittern, sondern in Liebe und Lobpreis:

IV,5ff. Возвеличим силу всемогущего творца  
И возлюбим сердцем чадолюбного отца;  
Он, Евсевий, сотворил нас себе подобно,  
По подобию создав своему, не разню.

Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Feoptija gehören schließlich scholastische Denkformen, die in den apriorischen Gottesbeweisen der I.Epistel, in den Syllogismen und Definitionen, sowie in der Ableitung der Attribute Gottes aus metaphysischen Prämissen (vorwiegend in der VI.Epistel) vertreten sind. Elemente der orthodoxen Kirchenlehre finden sich ebenfalls zum größten Teil in der VI.Epistel. Hier geht Tred. über die Thematik des Schöpferglaubens hinaus, die in der physikotheologischen Literatur sonst vor allem behandelt wird. In der Passage über den 'ходатай' (Ep.VI,600-615) erscheint das zentrale Thema der Christologie in der Feoptija.

#### Die Überlieferungsgeschichte der Feoptija

Tred. hat das Poem wegen seines im wesentlichen philosophischen und theologischen Inhalts der geistlichen Zensurbehörde des Synod in Moskau vorgelegt und um die Druckerlaubnis gebeten. Auf Grund eines von Bischof Gabriel von Kolomna verfaßten Gutachtens stellte das Synodalbüro am 24.Februar 1755 ein 'imprimatur' aus, in dem bescheinigt wird, daß in der Feoptija "...никакой противности Церкви святой не присмотрено..."<sup>1</sup> Seiner Sache nunmehr sicher, wandte sich Tred. am 17.März 1755 an den Präsidenten der Akademie, Graf Razumovskij, und bat um die Erlaubnis, die Feoptija und den ebenfalls von der geistlichen Zensur geprüften Psalter auf eigene Kosten in der Typographie der Akademie drucken zu lassen.<sup>2</sup>

Darauf antwortete ihm die Akademiekanzlei, die Bücher könnten erst dann gedruckt werden, "...когда начатая в типографии книги будут окончены печатанием."<sup>3</sup> Gleichzeitig wurde dem Autor nahegelegt, die Bücher in der Synodaltypographie in Moskau drucken zu lassen. Tred. reagierte verärgert: wenn seine Bücher erst an die Reihe kommen sollten, nachdem alle anderen, die in der Druckerei lägen, fertig seien, "...чего ни мне, ни внукам моим не дожидаться..."<sup>4</sup>, so möge man ihm seine Bücher gleich zurückgeben. Das sollte nichts anderes heißen, als daß der Autor es mit der Veröffentlichung eilig

habe. Er wiederholte deshalb sein Anliegen, die Feoptija in 600 Exemplaren auf eigene Rechnung in Petersburg drucken zu lassen und gab die gewünschte Papiersorte, das Format und die Drucktypen an.<sup>5</sup> Die Akademiekanzlei griff jedoch nur das Stichwort 'Rückgabe' auf. Scheinbar korrekt, kam man dem Wunsch des Autors nach und schickte ihm das Manuskript am 22. August 1755 zurück. Tred. erhob vergebens Einspruch gegen die falsche Auslegung seines Briefes. Dabei beanstandete er, daß das Siegel, mit dem er seine Bücher dem Präsidenten zugeschickt hatte, bei der Rückgabe nicht mehr vorhanden war und äußerte den Verdacht, das Manuskript könnte ohne seine Erlaubnis abgeschrieben worden sein: "...я имею по сему подозрение, что не списали их кто, и буде они списаны сверх моего позволения, то Канцелярия видит, что сие мне весьма предосудительно."<sup>6</sup> Die beseitigten Siegel lassen vermuten, daß das Manuskript der Feoptija, während es sich in der Akademie befand (vom 17. März bis zum 22. August), geprüft worden ist. Die kaum verhüllte Ablehnung der Publikation paßt in eine Reihe ähnlicher Manipulationen, mit denen es Tred. schwer gemacht wurde, seine Arbeiten herauszubringen: schon 1754 war die Veröffentlichung der 'Geschichte der Antike' eingestellt worden. Seit dem Sommer 1755 nahmen die von der Akademie herausgegebenen 'Ежемесячные Сочинения' keine Beiträge Tred.s mehr auf. Seine Gegner in der Akademie wollten ihn literarisch zum Schweigen bringen.<sup>7</sup> Ein abermaliges Gesuch vom 29. Sept. 1755 an den Präsidenten der Akademie wegen der Veröffentlichung der Feoptija hatte gleichfalls keinen Erfolg.

Im April 1757 schlug Tred. einen anderen Weg ein: er wandte sich an den Synod mit der Bitte, die Feoptija und den Psalter in Moskau zu drucken. Geschickt brachte er vor, daß viele fromme Leute diese Bücher zu lesen und abzuschreiben wünschten. Er habe aber die Sorge, die Abschreiber könnten Irrtümer in das von der kirchlichen Zensur geprüfte Original eintragen und Anstößiges hinzufügen: "...опасаясь, чтоб преписатели не внесли в списки важных каких погрешности и тем не нанесли в предосуждения."<sup>8</sup> Er appelliert also an das Interesse der Geistlichen Behörde, keine Verwirrung in Glaubensfragen aufkommen zu lassen. Außerdem weist Tred. auf den geistlichen Inhalt der beiden Werke hin, so daß kirchliche Drucktypen angemessen seien: "Сии причины возбудили во мне желание ныне, чтоб помянутые книги напечатать церковным тыпом, как по всему духовные..."<sup>9</sup> Am Schluß seines Bittschreibens verpflichtet sich Tred., die Kosten für den Druck von 600 Exemplaren zu übernehmen, bittet jedoch um die Stundung der Summe, "...ибо я человек весьма не-

богатый, так что не продав книг, не могу иметь подлежащая тоя суммы..."<sup>10</sup>

Der Synod erklärte sein Einverständnis und wies die Synodaltypographie an, das Manuskript Tred.s zu drucken. Dem Erscheinen der Feoptija und des Psalters schien nichts mehr im Wege zu stehen. Schon hatte sich Tred. mit den Korrektoren der 'московская древняя типография' wegen der Verwendung der kirchlichen Lettern in Verbindung gesetzt. Da kamen unerwartet neue Schwierigkeiten: "Несмотря, однако, на разрешение синода, судьбе не уродно было, чтобы Псалтырь и Феоптия Третьяковскаго были напечатаны."<sup>11</sup> Die Texte blieben mehr als ein Jahr ungedruckt liegen. Dann reichte die Druckerei dem Synod einen von dem stellvertretenden Direktor Afanasij Pel'skij und dem Korrektor Grigorij Kondakov verfaßten Bericht ein, dem eine Liste der von ihnen beanstandeten Stellen der Feoptija beigelegt war. Offensichtlich erregte die 'Выписка о сумнительствах, в Феоптии находящихся', in der eine Anzahl von Versen von den Zensoren als 'противоречащие священному писанию'<sup>12</sup> bezeichnet worden waren, die Bedenken des Synod, so daß die Feoptija nicht gedruckt wurde.

Man fragt sich, was die Druckerei veranlaßt haben mag, ein Manuskript, dem das kirchliche Imprimatur bereits erteilt worden war, nochmals zu prüfen. Waren die beiden Zensoren übereifrig, oder sind sie von bestimmter Seite beauftragt worden, 'zweifelhafte' Anschauungen Tred.s in der Feoptija aufzuspüren? Es ist bekannt, daß die Furcht vor atheistischen und materialistischen Irrlehren damals im orthodoxen Klerus akut war. Das Verbot der Veröffentlichung des ins Russische übersetzten 'Essay on Man' im Jahre 1756 ist ein Anzeichen dafür. In dieser Lage wurde jede literarische Neuerscheinung beargwöhnt. Dies galt in besonderem Maße für ein Manuskript aus der Feder Tred.s.

Im Laufe von 200 Jahren konnten nur einzelne Fragmente der Feoptija veröffentlicht werden. So hat Tred. in seinem Aufsatz 'О древнем, среднем и новом стихотворении российском' (1755) 10 Verse aus seinem Poem als Beispiel für den 6füßigen Choräus und Jambus verwendet.<sup>13</sup> Weitere 12 Verse aus der Feoptija hat Tred. in seiner Tragödie 'Деидамия' (1750) zitiert, die erst nach seinem Tode gedruckt wurde (1775).<sup>14</sup> Durch eine Abhandlung von M.P. Pogodin 'О Феоптии В.К.Третьяковскаго', die im 'Москвитянин' 1851, №19-20, стр.536-552 erschien, wurden insgesamt 104 Verse aus der Feoptija bekannt.<sup>15</sup> Das Poem wurde von N.I.Novikov in seinem 'Опыт исторического словаря' (1772)



unter den unveröffentlichten Werken Tred.s aufgeführt, die anscheinend von 'seiner Witwe und seinem Sohn L.V.Trediakovskij aufbewahrt wurden'.<sup>16</sup> Zur Feoptija heißt es bei Novikov: "Феоптiя и богозрeние. Сия книга сочинена стихами, состоит из шести эпистол, из которых пред каждою описана сила ее прозою; но сила всей книги объяснена рассуждением, служащим вместо предисловия."<sup>17</sup>

Die Feoptija galt seitdem als verschollen. Im Jahre 1959 entdeckte I.Serman unter den Akten der Synodaltypographie im 'Государственном архиве древних актов' (f.381) die Manuskripte der Feoptija und der Psalmenübersetzung Tred.s. Eine weitere Abschrift der Feoptija wurde von I.Serman im 'архиве Ленинградского отделения Института истории АН СССР (в коллекции автографов Н.П.Лихачева)'<sup>18</sup> gefunden.

Von seinem Fund berichtet I.Serman: "...нам удалось обнаружить три идентичных рукописи Феоптии . Все они имеют следующий титульный лист:

"ФЕОПТИЯ  
ИЛИ  
ДОКАЗАТЕЛЬСТВО  
О  
БОГОЗРЕНИИ  
ПО ВЕЩЕСТВАМ СОЗДАННОГО ЕСТЕСТВА, СОСТАВЛЕННОЕ СТИХАМИ  
В ШЕСТИ ЭПИСТОЛАХ К ЕВСЕВИЮ  
ОТ  
ВАСИЛИЯ ТРЕДИАКОВСКОГО  
В САНКТПЕТЕРБУРГЕ  
1754"<sup>19</sup>

## 2.Kapitel

## Textbegleitende Interpretation

## I.Epistel: Philosophische Beweise für die Existenz Gottes

Tred. hat der Feoptija das Wort aus dem Römerbrief des Apostels Paulus, Kap.1,20 in kirchenslavischer Fassung vorangestellt:

Невидимая бо его от создания мира твореньми помышляема, видима суть, и присносущная сила его и божество, во еже им безответным.

К римлянам. Глава 1, ст. 20

Es ist die Kernstelle für die theologische Lehre der *revelatio generalis*, der zufolge der Mensch ein ursprüngliches Wissen um Gott hat. Gott ist zwar unsichtbar, aber er hat die Welt geschaffen, "und in dieser seiner Schöpfung zeigt er sich seither dem Auge des Geistes als der allmächtige und überweltliche Herr. Das Werk bezeugt den Wirker. So läßt sich des Menschen Gottlosigkeit durchaus nicht entschuldigen."<sup>1</sup> Die Schuld des Menschen besteht darin, daß er Gott, dessen ewige Macht und Majestät er aus den Werken der Schöpfung erkennen kann, in seinem selbtherrlichen Willen nicht als seinen Herrn anerkennen will.

Die Physikotheologen haben sich auf dieses Wort des Apostels häufig berufen. In dem Gedicht 'Zu viel und zu wenig' beklagt z.B. B.H.Brockes, daß 'fast alle Menschen' ihre Sinne für die Offenbarung Gottes in den Kreaturen verschlossen haben und fährt mit der gereimten Stelle des Römerbriefes fort:

Giebt uns Sanct Paulus dieß nicht deutlich gnug zu lesen?

Er saget: Daß man weiß, daß Gott sey, ist ja klar,

Und allen Menschen offenbar.

Gott offenbahrt' es selbst, und gab es zu verstehn,

Daß Gottes unsichtbares Wesen,

Das ist, Sein ew'ge Kraft und Gottheit wird ersehn,

So man dieß wahrnimmt an den Wercken,

Wie von der Welt Erschaffung an zu mercken,

So daß sie keinen Grund, sich zu entschuld'gen haben.<sup>2</sup>

In der Feoptija wird gleich am Anfang der I.Ep. das physikotheologische

Glaubensbekenntnis verkündigt, das in vielen Variationen ihren Hauptinhalt bildet. Jedes Glaubensbekenntnis schließt die Abgrenzung gegen den Unglauben ein, die hier in heftiger Polemik gegen die 'Gottlosen' zum Ausdruck kommt. In einer Apostrophe, die gerade im Eingang zur Briefform gehört, wird der Adressat nachdrücklich aufgefordert:

I,1 Прокляни, Евсеви, нечестивых слепоту...

Verdammenswert ist die Blindheit der Gottlosen, weil sie nicht sehen wollen, daß die Welt ihre Schönheit und Größe dem allmächtigen Gott verdankt. Der Weg zum Glauben führt über das Sehen, sagen die Physikotheologen. Sie meinen damit ein Sehen, bei dem die äußeren Augen die Erscheinungen aufnehmen, die von den 'inneren Augen' betrachtet werden. Die Gründe zum Glauben sind nach ihrer Meinung so augenfällig, daß man sich schon bewußt gegen sie verschließen muß. Diesen Vorwurf macht der Autor den Gottlosen:

I,69f. Разве вы нарочно восхотите затворить

Очи внутрь душевны, света б правды вам не зреть.

Einen ähnlichen Gedanken äußert Fénelon: "Ainsi vivent les hommes. Tout leur présente Dieu, et ils ne voient nulle part... Souvent même ils ne veulent pas les ouvrir [les yeux], et ils affectent de les tenir fermés..." (Démonstr., S.2). Dabei ist der Glaube so leicht jedermann zugänglich. Fénelon sagt: "Je ne puis ouvrir les yeux sans admirer l'art qui éclate dans toute la nature: le moindre coup d'oeil suffit pour apercevoir la main qui fait tout." (Démonstr., S.1)

Die Geisteshaltung der Gottlosen wird mit der Metapher 'Finsternis' bezeichnet, die zu demselben Bildbereich gehört wie 'слепота' und 'затворить очи внутрь душевны.' Das 'lumen naturale' (природный свет, I,42), mit dessen Hilfe die Vernunft Gott erkennt, ist erloschen; denn die Vernunft der Gottlosen ist durch Irrtümer verblendet (ослепленный грубых заблуждений тьмой, I,41), hingerissen von Leidenschaften (гнусными...страстями сердца восхищенный, I,43), durch Laster verdorben (пороками...развращенный, I,44). Fénelon führt es ebenfalls auf 'Vorurteile und Leidenschaften' zurück, daß die Menschen die Augen vor dem 'großen Schauspiel' verschließen: "...les faux préjugés qui naissent des passions ont fermé leurs yeux à ce grand spectacle" (Démonstr., S.2). Im Gegensatz dazu wird Evsevij aufgefordert, seine Augen aufzumachen und die Schöpfungstat Gottes zu preisen (виждь и проповедуй, I,7).

An einen Gedanken der Theodizee Leibnizens erinnert die Aussage:

I,9f. Неисчетны мѣры по всеудрию бог знал,  
Но состав сей точно благостию предызбрал.

Der deistischen Irrlehre, Gott habe sich von der Welt zurückgezogen, wird die fortdauernde Herrschaft Gottes über seine Schöpfung gegenübergestellt:

I,11f. Все хранит, всем правит сам: будем же покорны  
Изволениям святым, а не богоборны.

Die Apostrophe –als Eröffnungsform eines epistolarisch aufgebauten Lehrgedichts 'unumgänglich'<sup>3</sup>– ist hier an 'Evsevij' gerichtet. E.N.Lebedev vermutet, es handle sich um eine konkrete Person, während I.Serman an einen fiktiven Adressaten denkt.<sup>4</sup> Für Sermans Meinung spricht, daß der Name Evsevij vom griechischen εὐσεβής herkommt, welches 'fromm, gottesfürchtig' bedeutet. 'Evsevij' könnte also ein 'redender Name' sein und den Idealtyp des Frommen und Gottesfürchtigen meinen, dem der Autor seine Briefe schreibt.

Die ganze Schöpfung, so weit und mannigfaltig sie ist, verkündigt den Schöpfer. Im Kleinsten wie im Größten, in der Materie wie im Reich der Pflanzen und Tiere, vor allem aber im Menschen, in seiner wunderbaren Verbindung von Körper und Geist, offenbart sich Gottes Weisheit, seine alleinige Vollkommenheit. Das ist der Inhalt des Abschnitts I,13–38, der eine Art Vorschau auf das Programm der Feoptija enthält.

Mit der Aufzählung von göttlichen Eigenschaften, die in der VI.Epistel ausführlich dargestellt werden, wird das Bild des ewigen, unveränderlichen, reichen und autonomen Herrschers gezeichnet, der das Sein aus sich selber hat und allen Geschöpfen ihr Sein und Wesen schenkt. Hier häufen sich kirchenslavische Wörter. Der Schöpfer ist 'самобытный' (s.Miklosich, a.a.O.819). Dem entspricht im scholastischen Vokabular die 'aseitas Dei'. Gott ist 'преудобранный' (I,15). Das Adjektiv ist von ksl. 'удобрити' abgeleitet, das Miklosich(1040) mit 'decorare' wiedergibt. Auch in I,16:

Всем владыку, ни чией длани покоренна -

werden göttliche Attribute mit ksl. Termini bezeichnet: 'владыка' (Mikl.66 = 'dominus') und 'длань' (Mikl.162='palma manus').

Da Gott alles geschaffen hat, weist auch alles auf ihn hin. Dieser Zusammenhang erscheint den Physikotheologen 'sonnenklar':

I,20 Ясность истины сея солнца есть светлейша.

Fénelon stellt fest: "...toute la nature montre l'art infini de son auteur " (Démonstr., S.3).

Unter dem Stichwort 'всё являет бога' (I,21) zeigen zwei Reihen von Beispielen, daß die Welt einen Schöpfer hat. Die erste Reihe beginnt beim 'Allerkleinsten' (сама вещь малейша, I,19), und nennt die Welt der Materie -Gott allein kennt die Zahl der sichtbaren und unsichtbaren Dinge- fügt der Autor hinzu. Am Schluß der Reihe steht das 'riesige Universum', das wir nicht einmal mit den Gedanken erfassen können:

I,23f. Верно кажет общий круг мыслей сверх обширный,  
Что зиждитель есть ему и что сей премирный -

Mit der Betonung der Überweltlichkeit Gottes wird der Pantheismus abgewiesen, die Lehre Spinozas, das Universum sei identisch mit Gott.

Zur zweiten Reihe von Beispielen setzt der Autor von neuem an mit der Formel 'все его ж являет' (I,25). Vom Allgemeinen geht es zum Besonderen, vom Universum zu den Pflanzen und Tieren in aufsteigender Linie zum Menschen.

Gottes Weisheit wird sichtbar in allem, was grünt und blüht. Das 'angenehme' verschiedene Grün wird besonders erwähnt:

I,25f. Всё его ж являет развиваясь, что цветет  
И, приятно зелень различая толь, растет.

Die physikotheologische Betrachtung nimmt in der Schöpfung nicht nur das Erhabene und Zweckmäßige, sondern auch das Angenehme und Schöne wahr.

Auch in den Lebewesen bezeugt sich der Schöpfer. Nach der Art der Fortbewegung wird aufgezählt:

I,27f. Всё, что, с чувством дыша, ходит иль летает,  
Ползает, или себя, плавая, питает.

Der höchste Rang unter den Lebewesen kommt dem Menschen zu. Er ist sozusagen der 'Zar' der Welt (миру как бы царь, I,30). Diese Stellung entspricht der biblischen Schöpfungsgeschichte (Gen.1,26), der zufolge der Mensch im Zusammenhang mit den Tieren und zugleich mit dem Auftrag, über sie zu herrschen, geschaffen worden ist. In dem Doppelwesen des Menschen, das aus der wunderbaren Vereinigung von Körper und Geist besteht, offenbart sich Gottes höchste Weisheit:

I,35f. Человек, я говорю, весь являя бога,  
Проявляет, что Его и Премудрость много.

Mit den Formeln 'двусоставный человек' (I,29) und 'союз дивнейший' (тела с умом), I,33, werden die Stichworte der Anthropologie Descartes' ins Russische übersetzt.<sup>5</sup> Dieses Thema wird in der V.Epistel ausführlich behandelt. Dort erörtert Tred. auch das in der Philosophie der Cartesianer viel diskutierte Problem der psychophysischen Kausalität. Hier beschränkt er sich darauf, die These von der alleinigen Kausalität Gottes, wie sie von den Schülern Descartes' vertreten wurde, hervorzuheben:

I,37f. Так что бесконечно совершен есть бог един,  
И причина перва к действию вторых всех вин.

In den folgenden Abschnitten geht Tred. auf die apriorischen Gottesbeweise ein, die von den Physikotheologen sonst abgelehnt wurden. Er schöpft, wie er sagt, 'из самых глубокостей...метафизики'.<sup>6</sup> Die apriorischen Beweise, die von der 'theologia naturalis' ins Feld geführt wurden, beruhen auf einer Methode des Denkens, von der sich die Physikotheologen bewußt distanziert haben. Der Unterschied zwischen Physikotheologie und Theologia naturalis wird von W.Philipp so beschrieben: "Schließt jene a posteriori aus der Fülle der Welt auf Gott, so will diese auf dem Wege apriorischer Vernunftschlüsse Existenz und Eigenschaften Gottes erweisen...Mit ihren begrenzten apriorischen Mitteln versuchen die Vertreter der Theologia naturalis festzustellen, ob der Mensch aus einem angeborenen natürlichen Licht erkennen könne, daß ein Gott sei, ob man mittels vernünftiger Gründe das Dasein Gottes gegen die Atheisten erweisen könne."<sup>7</sup> Tred. hatte keine Bedenken, beide Beweisformen, die induktive wie die deduktive, in der Feoptija anzuwenden.

Die Vernunft, so führt er aus, hat mittels des natürlichen Lichtes unmittelbare Gotteserkenntnis, sofern sie nicht durch Leidenschaften des Herzens und Laster verdunkelt ist. Es heißt von der Vernunft:

I,42 Весь в природном свете пребывающий собой-.

Darum: I,45 Не возможен тотчас бога жива не познать -.

Die Vernunft enthält den Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens, das darum auch notwendig existiert. Dahinter steht der ontologische Beweis, der, von Anselm ausgebildet, von Descartes und Leibniz übernommen, von der Idee auf die Existenz schließt. Das allervollkommenste Wesen muß zugleich 'ens realissimum' sein, das höchste Sein kann unmöglich als nichtseiend gedacht

werden.<sup>8</sup> Auf diesem Gedankengang beruhen die folgenden Verse:

I,47ff. Он понятие в себе божества имеет,  
 Кое и довольным толь называть он смеет,  
 Что им познавает совершенств всех существо  
 И что в нем вседолжно бытность купно естество -

Hier wird der apriorische Gedankengang unterbrochen und erst in I,75 fortgesetzt. In dem dazwischen liegenden Abschnitt setzt sich der Autor in heftiger Polemik mit den Atheisten auseinander. Solche Abschweifungen verschiedenen Inhalts, in der zeitgenössischen Poetik Digressionen genannt, haben den Zweck, die Aufmerksamkeit des Lesers, etwa nach einer abstrakten Passage, neu zu beleben.<sup>9</sup> Im vorliegenden Fall geschieht dies durch eine affektgeladene Rede. Die Atheisten werden angeklagt, sie seien vermessen, scheuten sich nicht vor dem Gewissen und träten die Wahrheit mit Füßen:

I,55f. O! вы, кои, буйно мчась в дерзости проклятой,  
 Страхом совести, ниже правдою за пятой -

Sie hätten sich nicht nur selber von dem heiligen Gott abgewendet, sondern trieben auch noch Propaganda für den Unglauben, indem sie das 'Gift verspeien', die Welt bestehe von Ewigkeit her aus sich selber:

I,59f. Говорите, что сей мир, с чином, с красотою,  
 Вечен состоит и есть искони собою.

Was hat die Atheisten dazu getrieben, diese 'lügnerische und unmögliche Behauptung' aufzustellen? Die Antwort kann nur sein: die 'Leidenschaften und Laster' (vgl. I,43f.):

I,61ff. Тьма ли вас прегустая, беззаконий ли всех сласть,  
 Гордость ли безумна, затвердела ль коя страсть  
 К утверждению сему побуждает ложну -

Mit dem vorwurfsvoll wiederholten 'можно ли' soll den Gegnern noch einmal vorgehalten werden, wohin sie sich verrannt haben:

I,65ff. Рассмотрите, можно ли от доводов устоять  
 И еще упорно лжею адскою зиять;  
 Можно ль, коль бы вам во мрак слепо ни стремиться,  
 Чтоб от истинных зарей в том не просветиться

Es bleibt nur die Erklärung: die Atheisten haben böswillig ihre Augen ver-

geschlossen, um das Licht der Wahrheit nicht zu sehen. Sonst wäre es unmöglich, die Aufforderung zum Glauben zu mißachten, die der Anblick der Welt darstellt:

I,71f. Инако преодолеть нельзя всем предлога,  
Кой доказывает вам присносушна бога -

Der Abschnitt I,55-74 ist rhetorisch geprägt durch affektbetonte Anredeformen: "O! вы, кои буйно мчась... (I,55), рассмотрите, можно ли... (I,65), разве вы нарочно восхотите затворить очи внутрь душевны... (I,69f.)" und durch rhetorische Fragen: "Тьма ли...гордость ли... (I,61f.), можно ли... (I,65 u.67)." Im Unterschied zu der abstrakten Darlegung in I,39-54 ist die polemische Einblendung I,55-74 mit bildhaften Wendungen geschmückt, z.B. "Страхом совести, ниже правдою за пятой (I,56)", das in den Примечания mit "не страшась совести не следуя правде" umschrieben wird. Auch die bekannte Licht-Finsternis Metapher wird verwendet. Das Verhalten der Atheisten wird durch die metaphorisch zu verstehenden Verbformen 'буйно мчась' (55) und 'во мрак слепо...стремиться' (67) gekennzeichnet. Den Gegensatz dazu bildet die Metapher von der 'Erleuchtung durch die wahre Morgenröte': "Чтоб от истинных зарей в том...просветиться" (68).

In I,75ff. setzt der Autor die apriorische Beweisführung fort. Er geht von der Prämisse aus, daß die Dinge das Ergebnis einer Tat sind:

I,75 Действом ныне вещи суть есть и пребывают -.

Dies wiederum setzt voraus, daß etwas da war, das von Ewigkeit her seine Wirksamkeit hatte:

I,76ff. Но что действом суть теперь, то предполагают  
Нечто бывше прежде от превечности всея,  
Для действительных бытности своея.

Andernfalls wären die Dinge entweder aus dem Nichts oder aus sich selber hervorgegangen. Was könnte absurder sein, gibt der Autor den Atheisten zu bedenken:

I,80ff. Может что ж безместней быть, если б вы сказали,  
Что Ничто пустое вещи все произвело,  
В коем сил и средствий никаких быть не могло?

Ebenso unsinnig wäre es zu behaupten, die Dinge wären aus sich selbst entstanden, da sie sowohl sein als auch nicht sein könnten:



I,83f. Как им быть и от себя, всем вельми пресложным  
И к небытию притом всячески возможным?

Sie existieren nicht notwendig, darum sind sie von einem in sich notwendigen Wesen geschaffen, das wir Gott nennen:

I,87f. И сие ж то обще мы называем богом,  
В почитании творца всяческих премногом.

Der Name des Schöpfers aller Dinge wird in 'großer Ehrfurcht' genannt.

Die Verse I,75-88 enthalten den kosmologischen Beweis für die Existenz Gottes in gereimter Form. Angemerkt sei, daß Tred. den philosophischen Beweis dadurch erweitert hat, daß er die Meinung der Gegner in die logische Argumentation einbezogen und Punkt für Punkt widerlegt hat. Die I,81 verurteilte Behauptung, das 'Nichts' habe alle Dinge hervorgebracht, bzw. sie seien 'von selbst' entstanden (I,83), ist im Altertum von Epikur (341-270 v.Chr.) vertreten und von seinen Epigonen im 17./18. Jahrhundert wiederholt worden.<sup>10</sup>

Der Abschnitt enthält die ksl. Wörter 'действие' und 'безместьн', die bei Miklosich belegt sind: 'действие' = gr. *energeia*, lat. *efficacia* (186); 'безместьн' = gr. *atopos*, lat. *absurdus* (15).

Die Ausführungen in I,89-114 beruhen auf dem zuerst von Descartes entwickelten anthropologischen Beweis für die Existenz Gottes.<sup>11</sup> Am Anfang steht das unmittelbare Selbstbewußtsein des menschlichen Geistes. Descartes benutzt die Formel 'cogito, sum':

I,89 Человек ум сведом, что он есть и состоит -

Der menschliche Geist hat einen Begriff der Vollkommenheit, die er in sich nicht verwirklicht sieht:

I,90ff. Совершенств от смысла многих добрых не таит,  
Коиx сам в себе тогда ж внутрь не обретает,  
Об изрядстве их хотя достоверно знает.

Woher hat der Mensch das Wissen von der Vollkommenheit? Die Antwort lautet: nicht aus sich selber, sondern von einem 'andern':

I,93f. От сего ль не ясно, что не от себя ум есть,  
И другой, что должен в бытность оногo извeсть?

Der menschliche Geist hätte sich, wäre er dazu fähig gewesen, alle Vollkommenheiten selbstherrlich beigelegt, um sich zu erhöhen:

I,101f. Произвел бы оны совершенства в красоту  
И чрез те б умножил собственную высоту.

Ein weiteres Argument spricht gegen die Annahme, der menschliche Geist habe seinen Ursprung aus sich selber:

I,103f. И когда б ум стал собой, то б не союзил<sup>я</sup>  
С телом человечесим он: в тело б не вдрузился -

Der menschliche Geist weiß ein Lied zu singen von der Unruhe und den Nachteilen, die ihm der Körper zufügt. Aus freien Stücken hätte er sich nicht mit ihm 'angefreundet', würde er es nicht eine Stunde, ein Jahr, ein Leben lang in ihm aushalten:

I,105f. В коем терпит много беспокойств и невыг<sup>о</sup>д;  
С час терпеть бы сии не всхотел, не с век, не с год.

Aber angenommen -der Autor läßt sich einen Augenblick lang auf die These der Gegner ein- der Geist hätte die Vereinigung mit dem Körper selbst gewollt, so könnte er sie auch wieder rückgängig machen:

I,107f. Положите ж: волей сам тот союз имеет,  
Как же волею раздрать он уж не умеет?

Da der menschliche Geist dies nicht kann, folgt:

I,109 Человечь ум сделан, следовательно другим.

So schließt sich die Argumentation, belebt durch eingestreute Fragen, direkte Anrede der Widersacher und Schilderung der Last, die der Körper dem Menschen auflädt. Der 'andere', dessen Existenz a priori bewiesen werden sollte, ist der Schöpfer. Im Unterschied zum geschaffenen menschlichen Geist heißt es vom Schöpfer:

I,110f. Но другой сей здатель, сотворен наш ум каким,  
Мог себе дать бытие всячески собою-

Er ist, wie es I,13 heißt, 'самобытный творец'..

Am Schluß des Beweises wird der Name Gottes feierlich genannt:

I,113f. Кто сам быть вседолжно с вечности всея возмог,  
Нами тот преславно нарицаемый есть бог.

Nicht zu den herkömmlichen Gottesbeweisen gehört der folgende, I,115-34, der aus einer Prämisse der Philosophie Descartes' entwickelt wird. Nach Descartes ist die Materie von sich aus völlig unbewegt und "empfängt ihre Bewegung von einer ihr nicht immanenten Ursache."<sup>12</sup>

An der Existenz der Materie, aus der alle Körper bestehen, zweifeln selbst die 'ungläubigen Skeptiker' nicht (сцептики неверны, I,116), so leitet Tred. den neuen Gedanken ein und fährt fort:

I,117f. В веществе том самом, из которого весь свет,  
Праздность токмо грунтом, действительности сроду нет.

Aus der 'Trägheit' der Materie folgt nach Meinung des Autors unbestreitbar, daß sie nicht aus sich selbst entstanden sein könne:

I,119f. От сего я навожу следствие бесспорно,  
Что собой стать вещество было неспорно.

Weil zwischen dem 'Nichtsein' und dem 'Sein' ein unendlicher Abstand besteht, muß die Kraft, die die Materie ins Sein gerufen hat, ebenfalls unendlich sein:

I,122ff. Ей притом всемерно бесконечной должно быть:  
Тем что от Небытия к бытию, не пречно,  
Расстояние лежит также бесконечно.

Daß aber viele Dinge aus dem bloß Möglichen, 'aus der leeren Nacht' (из пустых ночей, I,130), ins wirkliche Dasein gekommen sind, hat seinen Grund nicht in der Materie und auch nicht im menschlichen Geist. Folglich liegt die Ursache dafür in einem schaffenden (беспраздном существе, I,131), allmächtigen, von der Welt verschiedenen Wesen. Das Bild des persönlichen, überweltlichen Schöpfers (от света разном, I,132) richtet sich gegen die Pantheisten, die Hervorhebung des 'schaffenden Wesens' gegen die Deisten. Der Beweis schließt wie I,87 und 114 mit der Verkündigung des göttlichen Namens. Warnend fügt der Autor hinzu, daß Gott seine Rache an den Atheisten vorbereitet:

I,133f. Вся есть содержима, кое самый бог и есть,  
Всем безбожным людям приготовляй месть.

Im Gegensatz zur trägen Materie ist der Mensch wesentlich durch Tätigkeit gekennzeichnet (действие есть сущее со мною, I,136). Also könnte der Mensch sich selbst geschaffen haben. Diesen Schluß lehnt der Autor sofort als falsch ab:

I,135     Буде б я был от себя...-

I,137f.   То мой ум, как сведом обо всем, что есть во мне,  
Ведал бы, что сделал и себя сам не извне -

Aus dem Prinzip des menschlichen Selbstbewußtseins, dem Ausgangspunkt der Philosophie Descartes' (человечь ум сведом, что он есть, I,89), folgt unmittelbar:

I,142     Что во мне не мною сделано есть бытие.

Außerdem weiß ich (mit rationaler Evidenz), daß das 'leere Nichts' (Ничто пустое, I,143) kein Wesen hervorbringen kann. Daraus folgt:

I,145f.   Заключаю твердо, что был некто предо мной,  
Кой есть мне зиждитель и предсудствует собой.

Denn es gilt die Regel:

I,147f.   Кто других производить в бытие умеет,  
Тот конечно от себя оное имеет.

Auch diese Argumentation mündet wie die vorangehenden in der Proklamation des Namens Gottes. Wir heißen ihn unseren Schöpfer und gelten mit Fug und Recht als seine Geschöpfe:

I,149f.   Но сего мы точно богом и творцом зовем,  
И по правде сáмой тварию его сльвем.

Die Gegner werden einwenden, daß wir von unseren Eltern abstammen und diese von ihren Eltern und so endlos weiter zurück. Aber die unendliche Kausalität der Zeugung, wie sehr Ihr sie auch bewundert, ist vernunftwidrig, entgegnet der Autor:

I,155f.   Бесконечный сей возврат, коль он вам ни дивен,  
Есть всемерно по себе разуму противен.

Gäbe es keinen Anfang a se, dann müßte alles aus dem 'leeren Nichts' hervorgegangen sein. Was wäre sinnloser?

I,157ff.   Буде нет Начала самобытного того,  
То всему быть должно от пустого Ничего.

Hier appelliert der Autor an die Einsicht der Gegner:

I,159f. Что ж безумней утверждать? Видите вы сами:

Я свидетельствуюсь в том всенадежно вами.

Die Auseinandersetzung mit den Gegnern ist verschiedenartig. Sie wechselt zwischen zorniger Verurteilung (прокляни...I,1), Drohung mit der göttlichen Rache (всем безбожным людям приуготовляяй месть,I,134), logischer Argumentation (тщетно возразили б вы, что...I,151ff.) und behutsamem Zureden wie im obigen Zitat.

Die träge Materie bildet den Ausgangspunkt für einen weiteren Beweis in I,161-190 (vgl.I,115ff.)

Die Materie kann nicht die Ursache für die Bewegung sein, aber die Bewegung kann auch nicht von selbst entstehen. Bewegung gibt es nur als Eigenschaft von Materie. Eine Eigenschaft kann aber nicht vor der Sache, zu der sie gehört, da sein:

I,163f. Но движению собой также быть не можно:

Свойство б было тем честняй вещи, что есть ложно.

Daraus folgt:

I,165 Есть затем Начало, разное от вещества -

I,167 Кое в вещество сие двиги впечатлело -

Der menschliche Geist kann ebenfalls nicht die prima causa der Bewegung sein. Er kann wohl etwas in Bewegung setzen, aber er konnte nicht die weisen Gesetze der Bewegung in Kraft setzen, um durch sie die Materie nach ihrer Art zu unterscheiden. Dahinter steht der Gedanke Descartes', daß sich die einzelnen Körper ausschließlich durch die verschiedenen 'Modi der Räumlichkeit' wie Gestalt, Größe, Lage und Bewegung voneinander unterscheiden.<sup>13</sup> Die Weisheit der Gesetze zeigt sich auch darin, daß sich die Körper 'durch so lange Zeiten unveränderlich nach diesen Gesetzen drehen' (чрез многи веки толь твердо обращаться,I,172). Was der menschliche Geist vermag, und wozu er nicht imstande ist, wird so beschrieben:

I,169f. Ум наш хоть имеет силу в двиг вещь приводить,

Но не мог законов двигам мудрых утвердить.

Dies alles führt zu dem 'unausweichlichen' Schluß:

I,173f. Всѣ то полагает, и необходимо, нам,

Что Правитель вышний и безмерный есть в том сам.

In dieser Passage begegnet uns ein Stück Descartes'scher Philosophie. Die entsprechenden Aussagen Descartes' werden von R. Specht so erläutert: "Die von Gott entworfenen Gesetze der Bewegung... sind so vollkommen, daß sie allein die Welt in ihre gegenwärtige Ordnung bringen könnten, wenn Gott die Materie im wilden Chaos beliebe... Die Bewegung ist von Gott erschaffen, und Gott hält ihre Gesamtmenge im Universum konstant."<sup>14</sup>

Der sich anschließende Beweis nimmt Elemente des vorhergehenden noch einmal auf. Der Autor stellt fest:

I,177 Двиг есть только свойством в праздном оном веществе -

Er schließt daraus, daß die Bewegung nicht zum Wesen der Materie gehört. Selbst wenn man annimmt, die Materie sei ewig, von der Bewegung läßt sich dies keineswegs sagen:

I,179f. Но хотя б и положить - вещество превечно,  
О движении сказать нельзя толь конечно.

Ähnlich argumentiert Fénelon in der Auseinandersetzung mit den Epikureern: "Supposons donc que les atomes sont éternels, existants par eux mêmes,... Faudra-t-il supposer encore qu'ils ont par eux-mêmes le mouvement? Le supposera-t-on à plaisir, pour réaliser un système plus chimérique que les contes des fées (Démonstr., S.85)? Neben der inhaltlichen ist die formale Übereinstimmung der beiden Stellen beachtenswert.

Daß die Bewegung nicht zum Wesen der Materie gehört, sagt Tred. übereinstimmend mit Fénelon:

vgl. I,181 Не с природы в оном в веществе, ни бывает в нем всегда -  
und I,178 Случаем бывает оногo и в естестве -

mit Démonstr., S.86f.: "Ce qui est essentiel à un être est toujours le même en lui...Je dois donc conclure que les corps sont parfaits dans leur essence, sans qu'on leur attribue aucun mouvement: s'ils ne l'ont point par leur essence, ils ne l'ont que par accident..."

Woher kommt dann aber die Bewegung? Tred. antwortet: Es gibt einen 'freien Beweger', einen Beweger, der nicht selber eine Korpuskel in dem mechanischen System der Bewegungen ist. Innerhalb dieses Systems bewegt ein Körper den anderen durch Druck und Stoß und wird von anderen Körpern in Bewegung gesetzt. Der 'freie Beweger' ist davon zu unterscheiden:

I,182 Есть движатель вольный,...

Ähnlich heißt es in der Démonstr., S.88: "...il faut trouver le premier atome ébranlé, et le premier moment de cette première motion, avec le premier moteur dont la main a fait ce premier coup."

Den Einwand, die Materie könnte durch einen Zufall in Bewegung geraten sein, läßt Tred. nicht gelten:

I,187f. Что припадком в веществе иногда бывает,  
То припадком также в нем всё и пропадает.

Gesetzmäßige, konstante Bewegungen lassen sich nicht auf einen Zufall zurückführen:

I,185f. Ежели ж припадком в движи вещество пришло,  
Сохранить законов долго б оных не могло.

Die Gesetze der Bewegung stammen also weder aus dem menschlichen Geist (ум наш...не мог законов двигам мудрых утвердить, I,169f.), noch aus dem Zufall, sondern aus göttlicher Weisheit. Auch dieser Beweis schließt wie die vorigen mit dem Bekenntnis zu Gott (vgl. I,37;72;87;114;133 und 149):

I,189f. Посему премудрый некто те уставы дал:  
Сей премудрый богом и зовом от нас быть стал.

In der apologetischen Tendenz der Feoptija ist es begründet, daß in ihr jeweils die Anschauungen der ideologischen Antipoden erkennbar werden. In dem Abschnitt I,191-200 wird die Meinung, der Kausalzusammenhang sei unendlich, als vernunftwidrig zurückgewiesen:

I,191f. Бесконечный вспять возврат есть непонимаем,  
Как противный весь уму...

Gegen diese Anschauung hat sich der Autor schon in I,155f. ausgesprochen:

Бесконечный сей возврат, коль он вам ни дивен,  
Есть всемерно по себе разуму противен.

Er vertritt, auf Descartes und die Scholastik zurückgreifend, den Standpunkt, daß die Kausalordnung mit der ersten Ursache beginnt:

I,193f. Заклучая прямо, что порядок есть причин,  
Так что есть меж ними первейший пределов чин.

Dies wird durch das Beispiel des Ahnherrn, von dem ein Geschlecht abstammt, veranschaulicht:

I,195f. Например, есть человек самый первый в роде,  
А по нем второй, и так далее в производе.

Von der Erstursache sind nach der Lehre Descartes' und der Cartesianer die Zweitursachen (causae secundae), auch 'dispositions' oder 'occasions' genannt, zu unterscheiden. Zu den Zweitursachen gehören z.B. die Gesetze der Bewegung, aber auch das biologische Gesetz der Zeugung. R.Specht erklärt: "Dispositionen dieser Art, die häufig als occasiones bezeichnet werden, verursachen zwar indirekt, jedoch infolge einer von Gott gesetzten hypothetischen Notwendigkeit, mit naturgesetzlicher Präzision."<sup>15</sup> Die Entwicklung des Cartesianismus ist dadurch gekennzeichnet, daß in zunehmendem Maße den Zweitursachen die Aktivität abgesprochen wird. Das läßt sich bei Geulincx und Malebranche beobachten, den führenden Vertretern des Occasionalismus, in deren Texten, wie R.Specht anmerkt, "geradezu ein Pathos geschöpflicher Ohnmacht" erscheint, das "wahrscheinlich aus der theologischen Gnadenlehre herührt."<sup>16</sup> Das theologische Interesse der Occasionalisten an der Passivität der Zweitursachen, wenigstens an ihrer begrenzten Wirksamkeit, scheint die folgenden Verse der Feoptija beeinflusst zu haben:

I,197f. Но вины вторые, опыт как то учит нас,  
Все имеют явно должны границы враз.

Das Vorhandensein begrenzter Ursachen schließt aus dieser Sicht die Anerkennung einer vornehmsten Ursache ein. Diese Ehre gebührt allein Gott:

I,199f. Тем граничащу их признают причину,  
Благороднейшу себя: та есть бог по чину.

Der letzte in dieser lose aneinandergefügten Reihe apriorischer Gottesbeweise geht aus von der Prämisse, daß die Welt nicht mit absoluter Notwendigkeit, sondern als ein komplexes Gebilde 'zufällig' existiert:

I,201f. Не простой мир, сложный. От сего как не навесь,  
Что не необходимо, да случайно онный есть?

Das heißt, die Welt könnte auch nicht sein, oder anders sein, als sie ist:

I,203 Сиречь, мог не быть, и быть неиссечно разнo...

Aus der Kontingenz der Welt folgt, daß sie eine Ursache haben muß, die sie so gemacht hat, wie es ihr (der Ursache) gefiel:



I,207f. Следует, что мир вины требовал природно,  
Да его так изведет, как самой угодно.

Diese Ursache ist Gott, der hier am Schluß der Reihe apriorischer Beweise in seiner trinitarischen Würde vorgestellt wird:

I,209f. Та есть бог премудрый, всеблагий в нем произвол,  
Преисполнен мощи, содевающий Глагол.

Die Trias scheint auf Augustin zurückzugehen, nach dem die Gottheit in Allmacht, Allweisheit und Allgüte das Universum umspannt.<sup>17</sup> Mit der Wendung 'содевающий Глагол' wird das Schöpfungswort Gottes bezeichnet, das nach der Lehre der Bibel alle Dinge geschaffen hat. Es erscheint, mehrmals wiederholt, in der Formel 'und Gott sprach' in der Schöpfungsgeschichte Gen.1,Kap.1 und am Anfang des Johannes-Evangeliums, der sich deutlich auf die Schöpfungsgeschichte bezieht:

"Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος... πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν."

Eine Betrachtung über das 'schaffende Wort' findet sich in dem Gedicht von B.H.Brockes, 'Schönheit der Felder im Frühling':

Betrachte, wie sein großes Wort  
Allein die Quelle dieser Welt,  
Und daß dasselbe fort und fort  
Sie unaufhörlich schafft, indem er sie erhält.<sup>18</sup>

Der Abschnitt I,211-232 unterscheidet sich von der rationalen Argumentation der vorangehenden Ausführungen durch dramatische Elemente. Der Wechsel der Töne ist im Lehrgedicht, besonders im philosophischen, nicht bloß erwünscht, sondern notwendig, um Monotonie zu vermeiden.<sup>19</sup>

In I,211ff. werden dieselben Gegner wie in I,55ff. angedet. Der Autor fragt sie, wieso sie die Materie ewig und den Zufall 'Schöpfer aller Dinge' nennen können:

I,211f. Се уж как вам называть вещество всевечным,  
А припадок всех вещей здателем вдруг встречным?

Die beiden Behauptungen ergeben sich aus der Kosmogonie Epikurs.<sup>20</sup>

Dann wird in den Versen 213-22 der Zufall entmythologisiert. Er läßt sich nur negativ kennzeichnen:

I,213f. Что припадок в деле? Сама суща слепота,  
Скудная причина и недосточна та.

Der Zufall hat weder Intelligenz noch freien Willen (нет в ней смысла и ума, I,215; весь беспроизвольный, I,218). Er kann weder planen noch auswählen (ни намерения нет, ни избраний точных, I,216). Der Zufall bereitet nichts vor und bringt nichts zustande (не готовит случай и не учреждает он, I,217). Was bleibt also vom Zufall, in dem die Gegner den 'Schöpfer aller Dinge' sehen wollen? Beinahe 'ein Nichts' (почитай ничто, I,221). Seine Merkmale sind:

I,221f. Слеп, глух и бесчувствен, почитай ничто, так хил,  
Да и не имущий особливых к действию сил.

Die angeführten Verse geben in erweiterter Form einen Satz der Démonstr., S.3 wieder: "Le hasard est, tout au contraire, une cause aveugle et nécessaire, qui ne prépare, qui n'arrange, qui ne choisit rien, et qui n'a ni volonté ni intelligence..." Fénelon kommt zu dem Ergebnis "...que le hasard...ne peut avoir formé ce tout." Angesichts der Größe, Mannigfaltigkeit und Schönheit der Welt ist es deshalb absurd zu behaupten, der 'armselige Zufall' habe sie hervorgebracht:

I,223f. Как ему сей произвесть Мир в таком пространстве,  
Мир в различии таком и в таком убранстве?

Vielmehr werden in der Welt nicht allein die Kraft, sondern auch die Weisheit und Güte einer unendlichen Ursache sichtbar (сила, мудрость, благость...бесконечная вина, I,225f.). Die Schönheit und Harmonie der Welt, in der alles nach 'Maß, Zahl und Gewicht' geordnet ist, erweisen sie als ein Werk, das seines Schöpfers würdig ist:

I,227f. Где толико красота, где и чин толь стройный,  
Мера, вес, число, округ весь творца достойный.

Die Dreiheit von 'Maß, Zahl und Gewicht' erscheint in der Weisheit Salomos, Kap.11,21 als Lobpreis Gottes: "Sed omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti." H.-P.Herrmann weist darauf hin, daß die Formel im Mittelalter eine beträchtliche Rolle gespielt hat. Die Zahlenmystik greift immer wieder auf den Vers zurück. Der mittelalterliche ordo-Begriff stützt sich auf dieses Wort. Es ist dem protestantischen 17.Jahrhundert geläufig und wird von Leibniz zitiert.<sup>21</sup>

Nach physikotheologischer Überzeugung erkennt die Vernunft den Schöpfer, sobald sie die Geschöpfe betrachtet:

I,229f. Всяк, едва на твари с примечанием воззрит,  
То творцом премудрым разум свой и озарит.

Der Vertreter der Zufallstheorie wird dagegen als 'dumm und ekelhaft' bezeichnet (глуп и гадоk, I,232).

In I,211-32 wird deutlich, wie Tred. aus einem Satz über den Zufall in Démonstr., S.3 (s.oben) einen gegliederten, dramatisch akzentuierten Abschnitt entwickelt hat. Zuerst personalisiert er die Aussage, indem er die Vertreter der Zufallstheorie apostrophiert: "Се уж как вам называть...припадок всех вещей здателем...?(I,211f.). Dann läßt er vor ihren Augen das Prinzip Zufall zu einem bloßen Schemen werden (I,213-22). Er fordert sie auf zu erklären, wie denn die Welt durch den Zufall entstanden sein sollte (I,223). Die Größe und Vielfalt der Welt, ihre ästhetische und rationale Gestalt (красота... и чин стройный, I,227) könne doch nicht vom Zufall herrühren. Der armseligen Zufallstheorie wird das Bekenntnis zum allmächtigen, allweisen und gütigen Schöpfer entgegengesetzt (I,224-30). Am Ende wird der unbelehrbare Anhänger des Zufalls verspottet:

I,231f. Если ж кто б сказал ему: сделайте припадок,  
Вдруг покажется такой сам и глуп, и гадоk.

Von I,233-424 schließt sich eine Reihe von Beispielen an, in denen die Analogie zum menschlichen Schaffen veranschaulichen soll, daß die Welt ihre Existenz keinesfalls dem Zufall, sondern dem Schöpfer verdankt. Die meisten dieser Beispiele stammen aus der Démonstration, einige hat Tred. hinzugefügt. Die übernommenen Beispiele sind gegenüber der Vorlage z.T. verkürzt, erweitert oder auf andere Weise verändert worden.

Fénelon hat, wie er anmerkt, seine Vergleiche aus antiker Überlieferung. Er nennt als Quellen Cicero und Gregor von Nazianz (Démonstr., S.4). Die Reihe der Vergleiche wird von Fénelon so eingeleitet: "C'est ici qu'il est bon de rappeler les célèbres comparaisons des anciens (Démonstr., S.3). Diese Überleitung fehlt in der Feoptija.

Niemand wird daran zweifeln -so das erste Beispiel- daß die Verse Homers in der Ilias von einem großen Dichter geschaffen worden sind:

I,233ff. Кто когда поверит, что Гомеровы стихи,  
Кои в 'Илаиде', глупости где нет крохи,  
Не великим счинены смыслом стихотворца, -?

Wer wollte annehmen, der Zufall habe eine Mischung aller Buchstaben so zusammengefügt, daß daraus ein Kunstwerk ohne Fehl (глупости где нет крохи, I,234), mit mächtig klingenden Versen geworden sei (громогласнейшими...стихами, I,240):

I,237f. Кто поверить может, что припадок всех букв смесь

В тот привел порядок и союз составил весь?

Das adj.comp. 'громогласнейший' (I,240) soll an dieser Stelle wohl absichtlich eine Eigentümlichkeit der Sprache Homers nachahmen. Es ist aber nicht eigens von Tred. gebildet worden. Nach D. Tschizewskij ist 'громогласный' bei Sreznevskij (25) belegt.<sup>22</sup> Zu den Komposita in der Sprache Tred.s bemerkt D.Tschizewskij allgemein: "Der Gebrauch der Doppelepitheta ist keine Neuerung von Trediakovskij, sondern vielmehr ein Zug seines Stils, der ihn mit der russischen Literatur des 17.Jahrhunderts verbindet."<sup>23</sup> Auch in der liturgischen Sprache kommen solche Komposita häufig vor.

Tred. hat in diesem Falle den detaillierten Text der Démonstr. gekürzt und nur den folgenden Satz in Versform gekleidet: "Qui croira que l'Iliade d'Homère, ce poème si parfait, n'ait jamais été composé par un effort du génie d'un grand poète, et que les caractères de l'alphabet ayant été jetés en confusion, un coup de pur hasard...ait rassemblé toutes les lettres précisément dans l'arrangement nécessaire..., pour les placer et pour les lier si biens tous ensemble...?(Démonstr.,S.3)

Im chapitre III, überschrieben "Réponse aux objections des épicuriens", verwendet Fénelon das Beispiel der Ilias noch einmal, um die Zufallstheorie zu entkräften: "Je suppose un nombre infini de combinaisons de lettres de l'alphabet formées successivement par le hasard... Or est-il que l'Iliade d'Homère n'est qu'une combinaison de lettres?" (Démonstr.,S.82)

Es liegt auf der Hand, was mit dem Beispiel der Ilias Homers im Hinblick auf den Ursprung der Welt gesagt werden soll. Dies wird jedoch erst in I,259 bis 266 ausgeführt. Zunächst werden zwei weitere Beispiele aus der Dichtkunst eingeschoben.

Die Aeneis Vergils kann man nicht dadurch hervorbringen, daß man alle Buchstaben, des Gedichts-auf einen Haufen schüttet und damit würfelt. Ob jemand viele Male, ja sein Leben lang würfelt, es wird ihm nicht gelingen:

I,249f. Не укинёт трудник и ни первых всех стишков,

Не укинёт токмо и ни маленьких клочков.

Dabei ist es durchaus möglich, daß der Zufall eine Reihe von Buchstaben zusammenwürfelt, die in der Aeneis vorkommen. Wer aber die ganze Dichtung als Werk des Zufalls ansähe, muß ohne Verstand sein:

I,253f. Без ума быть должно, если так то утверждать  
И состав стиховный случаю то отдавать.

In der Démonstration gibt es für dieses Beispiel keine Parallele. Tred. hat es sich aber auch nicht selber ausgedacht. In seinen 'Principes de Physique' (Paris 1696) führt der damals berühmte Optiker und Physiker Nicolaus Hartsoeker das Beispiel der Aeneis in einem Analogieschluß an: "...nie kann ein gesunder Mensch davon überzeugt werden, daß sich der Kosmos durch zufälliges Zusammentreffen einer unendlichen Zahl von Atomen gebildet habe. Es ist tausendmal unwahrscheinlicher, als wenn alle Buchstaben der Aeneis Vergils geschüttelt das Poem ergeben hätten."<sup>24</sup> Das soll nicht heißen, daß Tred. das Beispiel in dem Buche Hartsoekers gefunden hätte. Wohl aber ist zu vermuten, daß Anschauungsmittel dieser Art unter den Physikotheologen verbreitet waren.

Mit rhetorischen Mitteln verdeutlicht Tred. seine Absicht, am Beispiel der Aeneis die Zufallstheorie ad absurdum zu führen. In fünf mit 'пусть' eingeleiteten Konzessivsätzen schildert er Schritt für Schritt das vergebliche Unternehmen. Zuerst das Zählen der Buchstaben: "Пусть в Енеиде счислил кто-нибудь все буквы сам"(I,241). Dann das Zusammenschütten der Zeichen des Abc auf einen Haufen:

I,243f. Пусть наделает себе столько ж всех их точно  
И в одну смешает их кучку все нарочно.

Darauf der erste Wurf:

I,245 Пусть потом он кинет совокупно всех из рук -

Schließlich das unaufhörliche Weiterwürfeln:

I,248 Пусть же мечет много крат, пусть всю жизнь упрямо -

Die Wiederholungsfigur 'не укинёт'(I,249f.) stellt das endgültige Scheitern des Unternehmens fest.

Auf der Linie der skizzierten Beispiele liegt auch der Ausspruch Ciceros über die Annalen des Ennius: der Zufall könne keine Zeile davon zustande bringen, geschweige denn die ganze Dichtung:

I,255ff. Цицерон "Летописей" Энниевых только  
Об одном стишке сказал, не о всех в них столько,

Что не мог припадок сочинить там и того,  
А не стихотворства совершенного всего.

Fênelon nennt als Quelle des Cicero-Zitats 'De Nat. Deor., lib.II, n<sup>o</sup> 58' und schreibt: "Cicéron en disait autant des Annales d'Ennius; et il ajoutait que le hasard ne ferait jamais un seul vers, bien loin de faire tout un poème" (Démonstr., S.4).

Aus diesen Beispielen folgt die vorwurfsvolle Frage:

I, 259ff. Так почто ж безумно толь утверждать о целом,  
Благолепотнейшем сем мире, в буйстве смелом,  
Что его припадок не нарочно сотворил...?

In 'kühner Vermessenheit' (в буйстве смелом; ksl. bouist' = audacia, impietas, Mikl.48) behaupten die Widersacher, der Zufall habe diese 'herrliche Welt unabsichtlich geschaffen'. Zu 'благолепотнейший' verweist D.Tschizewskij auf ksl. 'благолепный' bei Sreznevskij (7) und im Wörterbuch von Lavrenty Zyzanij (=оздобный), sowie bei Simeon Polockij (381).

Die Welt sei vom Zufall geschaffen, behaupten die Gegner, wo der gesunde Menschenverstand doch verbietet, dies von einem Gedicht zu behaupten:

I, 263f. Смысл когда и о стихах мнить не попускает  
И всемерно верить тем ставших запрещает?

In diesen Versen ist die Vorlage zu erkennen, in der es heißt: "Pourquoi donc cet homme sensé croirait-il de l'univers, sans doute encore plus merveilleux que l'Iliade, ce que son bon sens ne lui permettra jamais de croire de ce poème?" (Démonstr., S.4)

Eine andere Art von Beispielen, als Dichtungen es sind, kündigt sich in den folgenden Versen an:

I, 265f. Не стихами только можно доказать все то;  
Тысячи прилогов утверждают, а не сто.

Tred. neigt, wie Vers 266 zeigt, zu Übertreibungen.

In I, 267-302 folgt der gelungene und interessante Orgelvergleich, den Tr., angeregt durch den auf Gregor von Nazianz zurückgehenden Vergleich mit der Violine, selbständig gebildet hat. In der Démonstr. lesen wir: "Si nous entendions dans une chambre, derrière un rideau, un instrument doux et harmonieux, croirions-nous que le hasard, sans aucune main d'homme, pourrait avoir formé cet instrument? Dirions-nous que les cordes d'un violon seraient venues d'elles-mêmes se ranger et se tendre sur un bois... Soutiendri-

ons-nous que l'archet,...serait poussé par le vent pour toucher chaque corde si diversement et avec tant de justesse? Quel esprit raisonnable pourrait douter sérieusement si une main d'homme toucherait cet instrument avec tant d'harmonie?" (Démonstr., S.4, unter Hinweis auf Gregor v. Nazianz, Orat. XXVIII, Or. XXXIV, n° 6). Von diesem Muster hat Tred. außer dem Grundgedanken (ein Musikinstrument wird nicht vom Zufall gemacht oder gespielt, sondern von einem Künstler) die Darstellungsform (Verwendung rhetorischer Fragen) entlehnt. Daß ihm der Text der Démonstr. vorlag, verrät ein Détail: bei Fénelon erklingt die Geige "derrière un rideau". So soll auch die Orgel "за завесом" (I, 268) zu hören sein. Die Orgel 'hinter einem Vorhang' ist jedoch "in Nordwesteuropa seit dem Ausgang des Mittelalters nicht mehr üblich". In Norditalien gab es sie noch im 18. Jahrhundert.<sup>25</sup> Da Tred.s Vorstellungen über die Orgel im übrigen recht deutlich und zutreffend sind, ist anzunehmen, daß er sich diese Kenntnisse während seines Aufenthalts im Ausland, in Holland, in Paris und Hamburg angeeignet hat.<sup>26</sup> Dort gab es aber im 18. Jahrhundert keine Orgeln 'за завесом'. Der Ausdruck wird aus dem Text der Démonstr. in den Orgelvergleich der Feoptija hineingekommen sein.

Der Vergleich ist in vier strophenähnliche Abschnitte eingeteilt. In I, 267-272 wird die Szene kurz beschrieben: In einer dunklen Kirche ist Orgelspiel zu hören. Wer käme wohl auf den Gedanken, sie spiele von selber:

I, 267ff. Как не зрим органа мы сладостно гудуща,  
Иль за завесом, или в темном храме суща,  
Можно ль нам подумать, что орган собой поет -?

Ein Mensch, ja sogar ein Künstler läßt auf ihr bald eine fröhliche, bald eine traurige Melodie erklingen:

I, 271f. А что то не человек, и еще искусный,  
Кой глас то веселый в слух, то влагает грустный?

Der Autor versteht etwas vom Orgelspiel. Er weiß z.B., daß sich mit drei Klängen (drei Harmonien) der Eindruck des 'achten Tones' vermitteln läßt:

I, 270 В с тремя гласами в сходстве звон осмый дает -

Mit dem 'achten Ton' ist die hypomixolydische Kirchentonart gemeint, die in der seit dem frühen Mittelalter bis heute gebräuchlichen Zählung der acht Kirchentöne die Nr. 8 erhalten hat.

Der nächste Teil des Vergleichs ist wohl so zu verstehen, daß man aus dem

dunklen Kirchenraum an die Orgel herangetreten ist. Man sieht, wie 'einer die Tasten schlägt' und 'ein anderer mit den Füßen die Bälge tritt'. Die Tastatur bringt ja nicht von selbst b-Moll und Dur hervor. Die Bälge bewegen sich ja nicht von selbst auf und ab. Der Autor fragt:

I,269 Можно ль нам подумать...  
 I,273 Так что тот руками не бьет там клавиатур,  
 274 Что согласность, бёмол делается сам в дур,  
 275 И что там не дует тот ни мехо́в ногами,  
 276 Но что ме́хи вверх и вниз движутся те сами?

Nun fällt der Blick auf die Orgel als Ganzes. Kann man im Ernst meinen, das wohlproportionierte Werk sei durch Zufall entstanden? Zwei rhetorische Fragen sollen bewußt machen, wie grotesk eine solche Annahme ist:

I,277ff. Можно ль верить дельно, видя самый тот орга́н,  
 Что состав весь в оном, и что весь его тот стан  
 Стройно так расположен случаем бездумным?  
 Ненарочным и слепым и совсем безумным?

Das Orgelwerk ist so konstruiert (машина органа,285), daß es seinen musikalischen Zweck erfüllt, nämlich wohlklingende, unzählig verschiedene und liebliche Töne zu erzeugen. Davon handeln die Verse I,281-90. Auch hier verwendet der Autor als Stilmittel rhetorische Fragen, um die Meinung zu verspotten, der Aufbau des Werkes habe sich zufällig ergeben und sei nicht das Ergebnis vorausgehender Überlegungen:

I,281f. А однак припало, без предмысливших причин,  
 Что распорядилось прямо всё в свой должный чин -?

Hat sich denn das Werk selbst so gemacht, wie es sein soll? Hat sich etwa jede Pfeife an den richtigen Platz gestellt? Haben sie sich verschiedenen Klang gegeben? Um die Ironie komplett zu machen, fragt der Autor, ob etwa auch die Bälge unten in der Orgel ihren eigenen Weg gingen:

I,289f. Сделали и мехи на низу себе свой путь,  
 Чтоб им в трубки трубкой, надобно когда, ветр дуть?

Im vierten Abschnitt des Orgelvergleichs beschreibt Tred., wohl als erster in der russischen Literaturgeschichte, die Mechanik der Orgel (I.291ff.). Daraus ergibt sich, daß er die Orgel aus eigener Anschauung gekannt haben



muß. Die einzelnen Teile werden sachkundig bezeichnet: das Gebläse (мехи, 289), der Windkanal und die Pfeifen (für beides steht das Wort трубка, 290), die Windladen (лады, 292), die Ventile (закрышечки, 292). Die Tastatur wird mit einem gemeineuropäischen Fremdwort benannt (клавитура, 291, statt клавиатура, "das nach dem Словарь /совр. русск. лит. яз. 1951-63/ erst 1845 für Russisch belegt ist").<sup>27</sup> Die Funktion des Mechanismus wird ebenfalls zutreffend dargestellt. Man drückt die Tasten. Dadurch werden die Ventile unter den Windladen, an denen der Mechanismus mit Draht befestigt ist, nach unten gezogen, d.h. geöffnet. Durch den freigemachten Windkanal strömt die Luft zu den Pfeifen:

I, 291ff. Клавиту́ры наверху рядом сочетались  
И к закрышечкам ладо́в стрункой привязались,  
Чтоб им, опускаясь, крышечки те открывать,  
Но не все вдруг, только должно кои подымать -

Von einem so sinnreichen und kunstvollen Mechanismus schließt jeder sofort auf einen erstklassigen Orgelbauer und Organisten (механист и музыкант, 300), der die Orgel erdacht und gebaut hat. "Orgelspieler waren in alter Zeit mit den Orgelbauern identisch."<sup>28</sup>

Im Bilde der Orgel sind die Komponenten des Mechanismus und des Kunstwerks vereinigt. Darum erscheint dem Autor dies Bild besonders geeignet als Analogie für das Weltall, das sich ebenfalls durch Zweckmäßigkeit und Schönheit auszeichnet. Kann schon eine Orgel nicht durch Zufall entstanden sein - von dem 'Weltgebäude' kann dies erst recht nicht behauptet werden, schließt der Autor a minore ad maius. Zornig apostrophiert er die Anhänger der Zufallslehre, die sich einbilden, weise zu sein:

I, 307ff. То уж вам, о! мудрецы, только ж мудрым мнимо,  
Мира здание сие, обще всеми зримо,  
С разумом как можно дерзновенно утверждать,  
Что оно припадком возмогло в порядок стать?

Mit einer den Zweifel ausschließenden Suggestivfrage schließt der Orgelvergleich:

I, 311f. Можно ль сомневаться впрямь, что свет не всесильным,  
Не всемудрым сотворен, не всеизобильным?

Die sorgfältig aufgebaute, anschaulich dargestellte Analogie verfolgt die Absicht, den Leser zu dem Bekenntnis zu bewegen, daß die Welt von dem all-

mächtigen, allweisen und ewigreichen Gott geschaffen ist.

Der folgende Vergleich aus der bildenden Kunst ist zu einer kleinen Geschichte ausgeweitet, die Tred. von Fénelon übernommen hat: I,313-352.

Der Erzähler berichtet, daß jemand auf einer unbewohnten, den Menschen von alters her unbekanntem Insel eine Marmorstatue (in der Feoptija handelt es sich um ein marmornes Götzenbild 'истукан',313;'кумир',317) entdeckt habe und daraus schließt, die Insel müsse einst von Menschen bewohnt gewesen sein:

I,313ff. Если кто увидит мраморный весь истукан  
На пустом конечно острове с четырех стран  
И давно-давно уже людям не знакомом,-

I,317f. Тот необходимо скажет, оный зря кумир:  
Тут живал всемерно человеческий прежде мир -

In der Démonstr. lautet der Eingang: "Qui trouverait, dans une île déserte et inconnue à tous les hommes, une belle statue de marbre, dirait aussitôt: Sans doute il y a eu ici autrefois des hommes..."(Démonstr.,S.4).

Im Selbstgespräch äußert der Entdecker sein Entzücken über den glücklichen Fund:

I,319f. Здесь ваятелево зрю мастерское дело  
И дивлюсь, коль нежно он вырезал всё тело!

Fénelon schreibt: "...je reconnais la main d'un habile sculpteur; j'admire avec quelle délicatesse il a su proportionner tous les membres de ce corps..."(Démonstr.,S.4).

Der Entdecker betrachtet das Werk des unbekanntem Meisters mit den Augen des Kenners und beschreibt es bewundernd:

I,323f. Он прицелы различил, купно действий живность;  
Он другое всё привел в совершенну дивность -

Die Reihe der Substantive in der Vorlage: "...il a su...leur donner tant de beauté, de grâce, de majesté, de vie, de tendresse, de mouvement et d'action" (Démonstr.,S.4) ist von Tred. durch Verbformen ersetzt worden, die die Handlung betonen. Die Beschreibung der Gesichtszüge des Marmorbildes geht über die Vorlage hinaus:

I,325f. Наконец, представил живо все в лице черты,  
Бодрость, и осанку, похвальны красоты!

Nun nimmt wieder der Autor das Wort und fragt: Was meint Ihr, würde dieser

Kunstkenner jemandem antworten, der dreist behauptete, das Götzenbild hätte nicht ein Bildhauer mit dem Meißel, sondern der Zufall ohne Zutun eines Menschen so naturgetreu gemacht:

I,327ff. Сей ответствовал бы что, мните вы, другому,  
Кой, в противность бы его мнению такому,  
Выговорил смело, что болван не резчиком  
Сделан сей здесь зримый, но припадок ни при ком  
Ненароком учинил статуу так власно, -?

In der *Démonstr.* wird die Behauptung des Anhängers der Zufallstheorie in direkter Rede vorgebracht: "Que répondrait cet homme si quelqu'un s'avisait de lui dire: Non, un sculpteur ne fit jamais cette statue...c'est le hasard tout seul qui l'a faite." (*Démonstr.*, S.4)

In der *Feoptija* wird dem Anhänger des Zufalls eine grobe Abfuhr erteilt:

I,335f. Он не назвал ли б того прямо сумасбродом,  
Иль из глупых всех людей страннейшим уродом?

Diese Verse fehlen in der Quelle. Offenbar liegt dem aristokratischen Fénelon solche Grobheit nicht. Sie entspringt aber nicht bloß dem cholерischen Temperament Tred.s. Affektausbrüche gegen die Atheisten scheinen im physikotheologischen Schrifttum nicht selten zu sein. W.Philipp zitiert aus der 'Physikotheologie' (1714) von W.Derham: "Dahero kann man einen Atheisten... für ein rechtes Monstrum, Mißgeburt und Ungeheuer unter den vernünftigen Geschöpfen halten..."<sup>29</sup> Auch in der 'Vorrede des Übersetzers' zur deutschen Fassung der *Démonstration* werden die Ungläubigen als 'Monstra und Ungeheuer' tituliert.<sup>30</sup> Mit beißender Ironie malt Tred. aus, was alles die Ungläubigen dem Zufall zutrauen. So unterstellt er ihnen die absurde Behauptung:

I,338ff. Слыша так твердяца, что та камня часть, от гор  
Отделившись, там собой сделалась толь стройно;  
Истуканом от себя, как ей быть пристойно.

Dann wird das Götterbild vom Sturm an diesen Ort getragen, und ohne daß sich eine Hand rühren müßte, fest auf sein Podest gestellt. Fénelon hat sich über den Zufallsglauben folgendermaßen moquiert: "Parmi tant de morceaux de marbres, il y en a eu un qui s'est formé ainsi de lui-même; les pluies et les vents l'ont détaché de la montagne; un orage très-violent l'a jeté tout droit sur ce piédestal, qui s'était préparé de lui-même dans cette place."

(Démonstr., S.4f.). Tred. setzt hinzu, daß dies natürlich alles nur 'leere Reden' sind:

I,345f. И конечно зная, что то быть не может быть  
И что все те речи только пустота иль пыль.

In der Démonstr. wird die ironische Rede fortgeführt, indem die vom Zufall gebildete Statue den berühmten Vorbildern an die Seite gestellt wird: "C'est un Apollon parfait comme celui du Belvédère; c'est une Vénus qui égale celle de Médicis; c'est un Hercule qui ressemble à celui de Farnèse." (Démonstr., S.5). Fénelon treibt die Parodie auf die Spitze: "Vous croiriez, il est vrai, que cette figure marche, qu'elle pense, et qu'elle va parler: mais elle ne doit rien à l'art, et c'est un coup aveugle du hasard qui l'a si bien finie et placée." (Démonstr., S.5)

Tred. hat den Ton schon in I,345f. gewechselt. Er stellt nach der Aufzählung der Meisterwerke der bildenden Kunst nüchtern fest:

I,351f. Без искусная руки и не заложились,  
А не то чтоб сами все дивно совершились.

Außer den in der Démonstration genannten Werken wird in der Feoptija noch die Statue der 'Вера' erwähnt. Den 'Примечания' zufolge hat Zar Peter I. sie 1722 im Garten des Sommerpalais aufstellen lassen. Auf den feinen aus Marmor gebildeten Schleier vor dem Gesicht der Statue wird eigens hingewiesen: "Особо тонкой работы было покрывало (мраморное), закрывавшее лицо статуи."<sup>31</sup> Tred. führt folgende Werke an:

I,347ff. Бельведерский Аполлин и Венера славна,  
Медицейской что слывет, в статуях как главна,  
Наконец, фарнезский оный дивный Геркулес,  
Статуа и Веры, кою Петр в свой сад привез,-

Die Verse I,353-364 haben in der Démonstr. keine Parallele. Hier werden aufs neue die Widersacher angeklagt, daß sie sich erdreisten, den Zufall anzupreisen:

I,354ff. Кои дерзновенно не стыдитесь так кричать,  
Что припадком весь сей свет и собою стался,  
А премудрым он никем в чин не созидался?

Sie werden eindringlich ermahnt, ihre Stimme nicht mehr für den Zufall zu erheben, sondern von Herzen Gott zu bekennen:

I,357ff. Бude есть хоть капля разума природно в вас,  
 То вам должно вскоре пременить нелепый глас  
 И от сердца признавать бога купно с нами, -

Scheinbar ratlos gegenüber dem Starrsinn der Ungläubigen hat der Autor in  
 Vers 353 gefragt:

Как же, по примеру, можем вам мы отвечать,-?

Jetzt antwortet er ihnen mit dem physikotheologischen Credo:

I,361f. Всяка тварь во свете проявляет вам его,  
 Кажет всё, что стало бытием от самого.

Es folgt, knapp formuliert, der Analogieschluß a minore ad maius: Wenn nicht  
 einmal ein Götzenbild durch Zufall entstanden sein kann, wie könnte man dies  
 von der Welt behaupten:

I,363f. Ибо утвердить чего нельзя о кумире,  
 Как возможно то с умом говорить о Мире?

Im Mittelpunkt des nächsten Vergleichs steht ein Gemälde, das den Durchzug  
 der Israeliten durch das Rote Meer darstellt (Exod., Kap.14,21ff.). Dieses  
 Thema war, wie in den Примечания angemerkt wird, in der europäischen Male-  
 rei des 16.-18. Jahrhunderts sehr verbreitet. Als Beispiel wird auf das  
 Bild des französischen Malers Nicolas Poussin (1594-1665) hingewiesen.<sup>32</sup>  
 Fénelon könnte dieses Bild im Sinn gehabt haben, als er schrieb: "Si on  
 avait devant les yeux un beau tableau qui représentât, par exemple, le pas-  
 sage de la mer Rouge, avec Moïse..." (Démonstr., S.5). Tred. hat diese Stel-  
 le erweitert. Er denkt an einen Kunstliebhaber, der in einer Gemäldesamm-  
 lung an der Wand Bilder erblickt, die ihm wegen ihrer außergewöhnlichen  
 Kunst besonders auffallen:

I,365ff. Напоследок: буде некто обходя везде  
 В любопытстве хвальном, на стене усмотрит где  
 Преизрядную во всем живопись картины,  
 Мечущиеся в глаза с своея холстины, -

Nun faßt er ein spezielles Bild ins Auge:

I,369ff. Я кладу, на коей проведение людей  
 Всех израилетских по пучине без ладей  
 Моисеем иногда, написан художник, -

Es folgt in I,373-84 die Beschreibung des Bildes:

Es stellt das Volk Israel dar, das voller Freude auf dem Grund des Meeres geht, die Hände zum Schöpfer erhoben, der es aus der ägyptischen Plage errettet hat. Der Zug des befreiten Volkes wird durch die Verwendung von Verbformen im Präsens lebendig geschildert:

I,373ff. Там одних увидит, в радости по глубине  
Шествующих сонмон и на самом бездны дне  
Воздевающих к творцу в выпрeнняя руки,  
От египетския их спасшему всех муки,  
И благодарящих за избаву ту себе,  
бывших прежде в лютой у мучителей гоньбе -

Auf der anderen Seite sieht man den Untergang der Ägypter im Meer:

I,379ff. Но с другой там стороны узрит он тристатов  
Фараона самого, всех же супостатов,  
Колесницы, коней и всё войско без числа,  
Гнавшее за теми, но пришедшее до зла  
Потопления в водах -

Auch der Schrecken der Ägypter angesichts der sie verschlingenden Wellen wird gezeigt:

I,383f. - и затем всех в страхе,  
Видящих, что волны их поглощают в махе.

In der Démonstration sieht die Bildbeschreibung so aus: "...on verrait d'un côté cette multitude innombrable de peuples pleins de confiance et de joie, levant les mains au ciel; de l'autre côté, on apercevrait Pharaon avec les Égyptiens, pleins de trouble et d'effroi à la vue des vagues qui se rassembleraient pour les engloutir." (Démonstr., S.5)

Tred. hat diesen Text durch die aus der biblischen Erzählung bekannten Einzelheiten 'Wagen, Pferde und das ganze Heer' (vgl. Exod.14,28) erweitert.

Auf die Bildbeschreibung folgt, ähnlich wie im vorigen Vergleich, eine groteske Theorie der Entstehung des Bildes aus der Sicht der Zufallsgläubigen. Hat etwa eine Magd die Leinwand mit ihrem Besen getüncht? "...où serait l'homme qui osât dire qu'une servante barbouillant au hasard cette toile avec un balai...?" (Démonstr., S.5). Absurd anzunehmen, daß auf diese Weise Farben, Figuren, Mienenspiel, Licht und Schatten, "...enfin tout ce que le plus beau génie d'un peintre peut rassembler... (ebd.) zustande gekommen sei.

In der Feoptija ist diese Passage nur wenig verändert worden. So ist an die Stelle der Magd mit dem Besen die Wäscherin mit dem Schlegel getreten:

I,385 Скажет ли тот некто, живопись сию смотря,-

I,387f. Что вальком то полотно прачка поражавши,  
И из оногo всю нрязь при реке где жавши, -

Könnte wohl unter ihren Händen ein Kunstwerk entstehen?

I,389ff. Вдруг там усмотрела что собою краски все  
Прибрались различно, да и в самом том часе  
Лица вмиг на полотне те изобразили,  
Тень и свет в местах своих чинно союзили;  
Словом, все что может живописец учредить,  
Чтоб ему картину совершенством расцветить?

Ferner fragen sich unsere Autoren, ob etwa der Schaum am Maul eines Pferdes -es geht um das Bild vom Durchzug der Israeliten durchs Rote Meer- durch einen Klecks vom Pinsel des Malers zufällig entstanden sein könne. Der Maler habe vielleicht den Pinsel ärgerlich ausgeschüttelt. Man muß zugeben, sagen sie, daß es solchen Zufall, wenn auch sehr selten, gibt:

I,395ff. Если б наша пря была, силы ж не в премене,  
Об одной явленной там в конской морде пене,  
Коя ненарочным случаем произошла...

I,399 То б возмог признать и сам делом я возможным,...

I,401ff. Что там живописец с сердца кистию тряхнул,  
Коею он краски преизлишно зачерпнул  
И чрез то однажды в жизнь, самому на диво  
Конскую изобразить пену смог и живо.

In der Démonstration hat die Stelle diesen Wortlaut: "Encore s'il n'était question que d'un peu d'écume à la bouche d'un cheval, j'avoue, suivant l'histoire qu'on en raconte,...qu'un coup de pinceau jeté de dépit par le peintre pourrait, une seule fois dans la suite des siècles, la bien représenter." (Démonstr., S.5)

In Feoptija I,405ff. ist eine Anekdote eingeschoben, die von dem griechischen Maler Protogen handelt, der im 4. Jahrhundert v. Chr. auf Rhodos gelebt hat. Sie steht nicht bei Fénelon. Darin wird erzählt, der Maler habe bei der Arbeit an seinem Bilde 'Jalis mit dem Hunde' nach vielen mißlungenen Versuchen, eine Schaumflocke an der Schnauze des Hundes zu malen, die Geduld ver-

loren und den Schwamm, mit dem er die Farben abwischte, zornig auf das Bild geworfen. Dabei habe er aber nicht etwa das Bild beschmutzt, sondern gerade jene Schaumflocke wunderbar zum Ausdruck gebracht:

I,410ff. А броском не токмо живописства не смарал,  
Но еще впрямь изразил ону пену чудно,  
Кюю мастерством ему сделать было трудно.

So schließt die lebendig erzählte Anekdote. Der Autor fügt aber sofort hinzu, daß man aus diesen Beispielen, in denen es um ein bißchen Schaum geht, nicht den Schluß ziehen dürfe, die Welt sei ebenso durch Zufall entstanden:

I,413ff. Пен же ль сих примером заключить возможно нам,  
Что сей мир припадком так же сделаться мог сам?

Mit dem Ausruf 'коль различно то с другим!' (415) wird der gewaltige Unterschied zwischen einem zufälligen Farbspritzer auf der Leinwand und 'dieser Welt' hervorgehoben. Im folgenden schließt sich Tred. wieder an seine Vorlage an. Selbst beim 'Schaum' hat der припадок fast nichts geleistet: der Maler hatte ja schon vorher die Farbe gemischt:

I,415f. - Краски уж составил  
Живописец сам себе, лица все представил, -

Die Leistung des Zufalls ist also minimal: nur ein bißchen Schaum hat er zustande gebracht, der in der Vorstellung des Künstlers schon da war:

I,419f. Пенку посему одну там свершил припадок,  
Коя от искусных уж начата догадок.

Die Stelle lautet in der Démonstration: "Mais au moins le peintre avait-il déjà choisi, avec dessin, les couleurs les plus propres à représenter cette écume...Ainsi ce n'est qu'un peu de hasard qui a achevé ce que l'art avait déjà commencé." (Démonstr., S.5)

Kann nicht einmal ein bißchen Schaum am Pferdemaul vom Zufall allein gemalt werden, wie sollte er dann ein ganzes Bild schaffen können?

I,421f. Но картину ль целу без всего свершить он мог,  
Как всегда бессмыслен и всегда во всем убог?

Hier klingen die Attribute des Zufalls aus I,213ff. wieder an: 'скудная причина' (214), 'нет в ней смысла и ума' (215), 'не готовит случай и не учреждает он' (217).



In den Versen 421f. hat Tred. den Text seiner Vorlage reduziert. Fénelon schreibt: " Quelle comparaison de cette écume avec tout un dessin d'histoire suivie, où l'imagination la plus féconde et le génie le plus hardi... suffisent à peine pour exécuter ce qui compose un tableau excellent?" (Dém., S.6)

Tred. führt die Analogie konsequent zu Ende. Der Schaum ist bei weitem nicht das ganze Bild, stellt er fest. Mag der Zufall auch beim Zustandekommen der Schaumflocke ein wenig im Spiel gewesen sein, mit der riesigen Welt hat er nichts zu tun. So sind wohl die folgenden Verse zu verstehen:

I,423f. И от целой далека той картинки пена,  
А с огромным миром всем нет в ней ни примена!

An dieser Stelle ist ein Einschnitt im Aufbau der I. Epistel. Der Abschnitt I,233-424 stimmt, von den erwähnten Ausnahmen abgesehen, weitgehend mit dem Text der Démonstration überein. Er enthält vor allem Analogien aus dem künstlerischen Schaffen des Menschen, die den Schluß auf die Existenz des Schöpfers nahelegen. Zugleich sollen diese Beispiele den Zufall in seiner Nichtigkeit bloßstellen und lächerlich machen. In der Feoptija wie in der Démonstration geht es in dem besprochenen Abschnitt um die anschauliche Widerlegung des 'припадок' bzw. des 'hasard'. Darüber hinaus hat Tred. auch die Vertreter der Zufallstheorie persönlich angegriffen:

I,307ff. То уж вам, о! мудрецы, -  
Мира здание сие...  
С разумом как можно дерзновенно утверждать,  
Что оно припадком возмогло в порядок стать?

I,353ff. Как же, по примеру, можем вам мы отвечать,  
Кои дерзновенно не стыдитесь так кричать,  
Что припадком весь сей свет и собою стался -?

Solche polemischen Einschübe, in denen der Autor als Anwalt des Schöpfungsglaubens die Anhänger der Zufallslehre anklagt, sind emotional gefärbt und beleben die Ausführungen durch dramatische Elemente.

Das gilt in besonderem Maße von dem durch starke Erregung gekennzeichneten Abschnitt I,425-468.

Die vorgebrachten Beispiele müßten eigentlich genügen, meint Tred., um jeden vernünftigen Menschen von der Existenz des lebendigen Gottes, des Schöpfers, zu überzeugen. Aber die Gegner bleiben ungerührt. Das bringt den Autor aus

der Fassung. Er überschüttet sie mit vorwurfsvollen Fragen. Woran fehlt es denn noch, ihnen Gott zu beweisen?

I,425f. Что уже оскудно к доказанию вообще  
Бога суща, жива и зиждителя еще?

Was muß noch geschehen, um die Finsternis und Gottlosigkeit zu vertreiben?

I,427f. Что к разгнанию в вас тьмы? Мрака что густого?  
Что нечестия? Что - лжи? Мнения пустого?

Das Stakkato der Fragen veranschaulicht die Erregung, mit der sie gestellt werden. Die Stelle erinnert an I,55ff. Die geistige Verfassung der Ungläubigen wird dort mit denselben Metaphern bezeichnet: 'Тьма прегустая' (61), 'мрак' (67), 'ложь' (64 und 66).

Die Irrlehre, die sie 'beharrlich herunterleiern', ist hier wie dort ein und dieselbe:

I,433f. Как и быть в упрямстве блядословствуя всё тож,  
Тварь что самозданна? видите вы всю в том ложь.

Die Form 'блядословствуя' ist vom ksl. 'блядословати' abgeleitet, das Mikl. (33) mit lat. 'nugari' wiedergibt.

In I,59f. wird den Ungläubigen die Auffassung in den Mund gelegt:

Говорите, что сей мир, с чином, с красотю,  
Вечен состоит и есть искони собою -

Der Autor verurteilt diese Meinungen als 'плетни', d.h. als 'Klatschereien', 'Gefasel' (Pawlowski, 1062f.). Sie sind durch das 'Schwert der Wahrheit' schon 'weggehauen' (I,430).

Nachdem die Irrlehren widerlegt sind, fragt der Autor die Gegner, woran es denn noch fehle, daß sie durch das Licht erleuchtet werden?

I,429f. Кой есть недостаток, просветиться б вам лучом?  
Все уж плетни ваши правды ссечены мечом.

Er wirft den Anhängern der Zufallstheorie vor, ihre Behauptungen seien nur unnützes Gerede. Sie kümmerten sich nicht um die Stichhaltigkeit der Argumente, sondern erzählten gottlose Fabeln:

I,439f. Токмо говорить на ветр басни толь злобожны,  
Басни нечестивы толь, да и невозможны -

In der Démonstration wird die Meinung der Gegner als 'le roman de la philo-

sophie épicurienne' (S.83) abgewertet. Fénelon spricht geringschätzig von "les épicuriens dans leurs suppositions les plus fabuleuses"(S.89). Tred. hat sich diese Beurteilung zu eigen gemacht. Energisch fordert er die Zufalls-gläubigen auf:

I,435ff. Перестаньте: полно вам в бреде утверждаться  
И мечтами, как вещьми, мнимо услаждаться;  
Вымышлять доводы, а о твердости сих всех  
Не радеть нисколько, не хотеть лжи видеть в тех.

Im folgenden richtet sich die Polemik gegen eine Gruppe von Gegnern, die sich nach Meinung des Autors nicht wesentlich von denen unterscheiden, die er bisher im Visier hatte. Während die Zufallsanhänger ihren Unglauben offen verkünden, bekennen sich die neuen Gegner scheinbar zum Glauben an die Existenz Gottes. Ihre Einstellung wird so charakterisiert:

I,443f. Утверждать, что бог хоть есть, но не промышляет  
И создание свое просто оставляет.

Damit verbergen sie aber, 'listig wie die Schlange', nur ihre wahre Meinung:

I,442 И по-змейски хитро в мнениях своих таясь, -

Mit dieser metaphorischen Wendung verbindet sich die Erinnerung an die verhängnisvolle Rolle, die die Schlange in der biblischen Geschichte vom Sündenfall spielt (Gen.Kap.3). Im Neuen Testament wird die Wendung 'klug wie die Schlangen' von Jesus mit der Aufforderung seid 'ohne Falsch wie die Tauben' verbunden. Von Natur aus kann der Mensch beides zusammen nicht durchhalten. Jesus meint ein Verhalten, zu dem die Jünger erst in seiner Nachfolge fähig werden. Er sendet sie aus mit dem Wort: "...γίνεσθε ὄν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ κερλιστεραῖ."(Matth.K.10,16)

Die Existenz Gottes behaupten und zugleich sein Einwirken auf die Welt verneinen, darin besteht nach den Worten Tred.s die altbekannte List Epikurs:

I,445ff. Мнение такое с первых по всему одно,  
То нам в Эпикуре хитрость ведомо давно:  
Кто не хочет в божестве знать действия ни единого, -

Zum ersten Mal taucht hier der Name des griechischen Philosophen Epikur (341-270 v.Chr.) auf, zu dessen Anhängern im 17./18.Jahrhundert die Deisten und Atomisten gerechnet werden. Fénelon nennt diese kurzerhand 'les épicu-

riens', z.B. in der Überschrift zu 'chapitre III' der Démonstration, in dem er sich mit den 'objections des épicuriens' auseinandersetzt. (Démonstr., S.77) Die Auffassung von E.N. Lebedev, im Mittelpunkt der I. Epistel der Feoptija stehe die Kritik an der Lehre Descartes' von den 'occasiones', scheint im Text nicht begründet zu sein: "...здесь центральное место занимает критика картезианской 'системы случайных причин'." <sup>33</sup> Vielmehr geht es um die Widerlegung des 'Zufalls' (припадок=hasard) im Sinne des 'ursachlosen Geschehens', das durch Epikur zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie "zu einem metaphysischen Prinzip" gemacht worden ist. <sup>34</sup> Im System Descartes' sind die 'occasiones' die von Gott gesetzten 'causae secundae' des Geschehens.

Wer das Wirken Gottes leugnet, verweigert ihm die Anerkennung als 'Herr der Welt', folgert Tred.:

I,448 Самым тем не признает свету господина.

Wesen und Wirken Gottes sind miteinander identisch. Gott ist, wie die alten Dogmatiker sagten, 'semper ubique actuosus'. Verneint man sein Wirken, so leugnet man ein wesentliches Attribut Gottes und dichtet der 'geistigen Gottheit' menschliche Züge an:

I,449ff. Существование отрицая так,  
Существа самого не приемлет тот никак  
Он духовну божеству образ причитает  
Человеческий и взор...

Damit verwirft man den 'überweltlichen Gott'. Es ist pure Heuchelei, wenn man seine Existenz mit dem Munde anerkennt:

I,453f. Сим премирна бога, неописанна притом,  
Признавая только лицемерствующим ртом.

Auch Spinoza -für Tred. der zweite Repräsentant des philosophischen Atheismus- ist mit List in seinen Worten vorgegangen, aber nur scheinbar unterscheidet er sich von Epikur:

I,455f. И Спиноза поступил хитростию ж в слове,  
А от эпикурской в вид как иною внове.

Nach seiner Lehre ist kein Wesen imstande, ein anderes zu erschaffen. Folglich muß die Welt von selbst entstanden sein:

I,457f. По его: не можно существу другое здать,  
Следственно, собою должно зданиям всем стать.

Spinoza wollte aber in bezug auf die Ethik kein Epikureer sein:

I,459 Не хотя, за сласти' речь, быть эпикуристом, -  
Die Wendung 'за сласти речь' soll wohl das ethische Prinzip des Epikureismus andeuten, das in der 'Lust', der ἡδονή=сладость, gesehen wurde. Die Epikureer richteten ihr Interesse auf die individuelle Glückseligkeit. "Der ästhetische Selbstgenuß des gebildeten Menschen ist...das höchste Gut für den Epikureer."<sup>35</sup> Das Wort 'сладость' ist im Text der Feoptija kursiv gedruckt und vermutlich auch im Manuskript Tred.s hervorgehoben worden, um es als Schlüsselwort der epikureischen Ethik kenntlich zu machen. So sehr es dem Autor recht gewesen sein mag, daß Spinoza sich von der 'сладость' distanziert hat, er macht ihm einen schweren Vorwurf:

I,460 Стал злобнейшим еще жид сей пантеистом.

Der Vers ist interessant als erster Beleg für das Wort 'пантеист' im Russischen. Nach Gerta Hüttl-Worth hat Tred. das Wort eingeführt, "das nach dem Slovar' erst seit 1847 für Russisch belegt ist."<sup>36</sup> Der Name Pantheist scheint durch den Titel einer Schrift von John Toland, 'Pantheisticon' (1710), "wenn nicht geschaffen, so jedenfalls üblich geworden" zu sein.<sup>37</sup>

In Tred.s Augen ist Spinoza ein 'ganz gottloser Pantheist'. Das demonstrative 'сей жид' scheint antisemitisch gefärbt zu sein.

Gegen die These Spinozas (I,457f.) erhebt Tred. den Einwand, was denn das 'allervollkommenste Wesen' daran hindern könne, ein anderes, begrenztes Wesen zu schaffen. Der Begriff des 'allervollkommensten Wesens' schließt zwar die Erschaffung gottgleicher Wesen aus, aber Gott hat die Macht, alle ihm nicht gleichen Wesen nach seinem gnädigen Ratschluß zu schaffen:

I,465f. Исключает равных, но неравных всех себе  
Произвестъ богъ мощен, по своей благой судьбе.

Im letzten Verspaar des polemischen Einschubs bricht noch einmal die emotionale Erregung des Anfangs durch:

I,467f. Долго ль блядословить вам? Наше слово твердо.  
Богъ вас сам да просветит правдой милосердо!

So ist der polemische Einschub geplant und in sich geschlossen aufgebaut.

'Gott selbst wird Euch erleuchten', weist darauf hin, daß die Fähigkeit, andere in Glaubensdingen zu überzeugen, begrenzt ist. Alles Argumentieren und Polemisieren wird die Ungläubigen nicht zum Glauben bringen, aber 'Бог сам вас просветит...'

Es scheint, als habe der Autor längst vergessen, daß er einen 'Brief' schreibt. Außer in einigen Versen am Anfang hat er sich noch nicht wieder an den Adressaten gewandt. Jetzt bittet er Evsevij um Entschuldigung, daß er sich, statt dem Freund zu schreiben, mit den Atheisten auseinandergesetzt habe:

I,469ff. Извини, Евсевий, устремление мое,  
 Что начертывая к другу я письмо сие,  
 К атеистам обратил дело в ней и речи, -

Das Fremdwort 'атеист' findet sich im Russischen seit Prokopovič.<sup>38</sup>

Geschickt fährt Tred. fort, er habe damit zugleich den 'wohlgesinnten Freund' zum Zeugen der Auseinandersetzung gemacht:

I,472 А тебя вдруг судьей сделал после встречи.

Der Vers gehört zur 'Captatio benevolentiae', wie sie in der klassischen Briefform nach der 'Salutatio' üblich ist. Dies wird in den folgenden Versen noch deutlicher:

I,473ff. Ты, как благосклонный, в дружестве отнюдь не льтив,  
 К богу ж весь усерден и к нему благочестив,  
 По приятству не причтешь мне сего в погрешность.

Vers 474 kann als Umschreibung des Namens Evsevij, gr. εὐσεβής=fromm, verstanden werden. Das Adj. 'благочестивый', abgeleitet von ksl. 'благочьстивъ', heißt 'gottesfürchtig, fromm' (Pawl.61). Wenn die Annahme richtig ist, daß es sich bei dem Namen Evsevij um einen 'redenden Namen' handelt, dann hätte der Autor damit den idealtypischen Leser gemeint, der die in der Feoptija behandelten Dinge sachverständig beurteilen kann.

Der Anrede an Evsevij und der 'captatio benevolentiae' folgt eine Zusammenfassung des Inhalts der I.Epistel. In ihr hat der Autor gegen Atheisten und Deisten gekämpft. Die einen leugnen die Existenz Gottes, die anderen wollen nicht, daß er der Schöpfer der Welt sei:

I,477f. Свел борьбу я с теми, кои бога быть не мнят  
Иль, чтоб был зиждитель миру, всяко не хотят.

'Klipp und klar' -der Autor gebraucht den volkssprachlichen Ausdruck 'въявь'-  
habe er die Ansichten der Gegner dargestellt und sie geradeheraus mit der  
Wahrheit bekämpft:

I,479f. Пред собой представил их, въявь изображая  
И как прямо и в лице истиной сражая.

Evsevij hat als Augenzeuge gesehen, daß die Gegner nicht standhalten konnten:

I,481 Видел ты, как зритель, что стоять не можно вм -

Seiner Sache gewiß und in dem Bewußtsein, noch viele Argumente zu haben,  
fragt der Autor:

I,483f. Чем еще я не могу доказать им бога?  
Что не объясняет нам твердого предлога?

Es gibt noch viele Beweise für die Existenz Gottes, will er sagen und nennt  
als Beispiel die schon I,47 angeführte Gottesidee der Vernunft, aus der Des-  
cartes seinen Beweis entwickelt hat:

I,485 Существа такого разум наш в идее зрит, -

Nach Descartes ist die Idee Gottes eine 'idea innata', die ebenso 'klar und  
deutlich' wie das Selbstbewußtsein, d.h. unmittelbar evident, ist.<sup>39</sup> Zum Be-  
weis a priori, den die Vernunft aus sich selbst hat, kommt der physikotheo-  
logische Beweis. Zwei verschiedene Denkformen, die sich gegenseitig das Le-  
bensrecht absprachen, hat Tred. ohne philosophische Bedenken in der Feoptija  
für den Gottesbeweis herangezogen:

I,487ff. И как он /разум/ собою нам тож изобразует,  
Так и целость мира вся равно показывает:  
Чин и строй являют вышня существа извол -

Als Schöpfung Gottes gekennzeichnet ist die Welt vor allem durch die Merkma-  
le 'чин и строй' (489), 'чин толь стройный' (227) und 'порядок' (310). Gerade  
die Entdeckungen der modernen Physik und Astronomie hatten die 'Ordnung und  
Harmonie' aufgezeigt, so daß die Physikotheologen im Streit mit den Gegnern  
darauf hinweisen konnten, daß sie die neue Wissenschaft auf ihrer Seite hat-  
ten.

Bei der Frage "чем еще я не могу доказать им бога?" (483) hat Tred. wohl

auch den Beweis im Sinn, den er im folgenden Abschnitt I,491-542 ausführlich darstellt. Darin wird aus der allgemeinen Verbreitung des Gottesgedankens bei allen Völkern (e consensu gentium) auf die Existenz Gottes geschlossen. Die Stichhaltigkeit dieses Beweises braucht in unserem Zusammenhang nicht geprüft zu werden.

Der Autor führt aus, daß zu allen Zeiten und an allen Orten die Menschen, so verschieden ihre Sitten und Gebräuche auch sein mögen, sich darin gleichen, daß sie irgendeine Religion haben:

- I,491f. Роды всех веков и мест, коль они друг другу  
 Ни противны по себе и страны по кругу; -  
 I,495ff. Все однак согласны в том, чтоб сердце внутрь к богу  
 Почитание иметь, объявлять честь многу  
 Оному снаружи действием покорства в вид  
 И его звать в помощь от напастей и обид.

Die universale Verbreitung der Religion wird in I,534 noch einmal hervorgehoben:

Всюду отдается божеству вседолжна честь.

Der universalen Verbreitung der Religion entspricht ihre Bedeutung für das private, kultische und gesellschaftliche Leben. Ein bewegendes Bild des menschlichen Schicksals wird gezeichnet, in dem sich der einzelne, Hilfe und Schutz suchend, an seinen Gott wendet, angesichts von Unglück und Unrecht (от напастей и обид,498), in Ungewißheit vor der Zukunft (неспособны ведать будущу себе судьбу,505), in besonderen Anliegen, bei der Eheschließung, auf der Reise (в особливых нуждах, в сочетаниях, в пути,513), in Bedrängnissen (в бедствия ль попал,515): bei alledem wird Gott angerufen (в том всем божество зовется,515). Welche Gelübde werden ihm nicht dargebracht, damit man unter seinem Schutz ohne Anschuldigungen leben kann:

- I,507f. Под его покровом быть, да и без наветов,  
 Коих не приносят где божеству обетов?

Man ruft zu Gott, und seine Hilfe kommt bald:

- I,516 Да пособство от него вскоре низведется.

Die Erscheinungsformen des religiösen Kultes sind in allen Ländern zu finden: Priester, Altäre, Gotteshäuser, Feste und herrliche Zeremonien:



I,499ff. Кто ни станет где из стран, всюду обрящет  
 Богу посвященных слуг, жертвенники срящет,  
 Узрит купно жертвы, храмы, празднований ряд  
 И великолепный, по богатству там, обряд.

Gottesdienst und Gottesfurcht sind überall verbreitet; in diesem Gefühl sind die Menschen einander ähnlich:

I,503f. Служба всюду божеству, страх повсюду божий;  
 Каждый человек с другим в чувствии сем схожий.

Besonders erwähnt wird der nationale Dankgottesdienst, etwa nach dem Sieg über die Feinde, in dem kostbare Beute zum Opfer dargebracht wird:

I,523ff. Слава ж за успех всегда, с чувствием природным,  
 Восписуется ему гласом всенародным,  
 Купно благодарством и приносом предрагих  
 Всяческих корыстей, полученных от других.

Daß diese Verse auf den Dankgottesdienst nach siegreichem Krieg anspielen, scheint wegen I,518 nahezuliegen:

Божеством воют, божеством и славят мир.

Auch im gesellschaftlichen Leben wird der Religion eine bedeutende Rolle beigemessen. So heißt es, daß von jeher Bündnisse zwischen den verschiedenen 'Gesellschaften' im Namen des Höchsten besiegelt werden:

I,509f. Печатлеют сею преверъховною они  
 Властью союзы обществ разных искони -

Es fragt sich, ob 'общество' hier in privatrechtlichem oder staatsrechtlichem Sinn gemeint ist. Wahrscheinlich ist an Bündnisse zwischen Staaten gedacht.

Ferner wird auf die Wichtigkeit der Religion in der Rechtsprechung hingewiesen, bei der Eidesleistung und beim Urteilsspruch der staatlichen oder kirchlichen Gerichte:

I,511f. Обещания присяг ею утверждают,  
 Ей в казнь оставляют злых, коих проклинают.

Gemeint ist das Todesurteil, das mit der Kirchenstrafe der Exkommunikation verbunden ist.

Kein Bauwerk wird begonnen (нет строений,519), kein wichtiges Unternehmen

angefangen (нет отнюдь предприятий важных,519), kein Geschäft abgeschlossen (купли, ни товаров нет без того продажных,520), nichts geschieht ohne Gott. Tred. faßt die Bedeutung der Religion für das Zusammenleben in der Gesellschaft zusammen:

I,521f. Словом, ни малейших, в обществе полезных, дел,  
Чтоб без бога оны начинать когда был смел.

Der Autor hebt hervor, daß weder Leidenschaften noch trügerische Spekulationen, noch die Gewalt etlicher Tyrannen es fertiggebracht haben, eine so universale Übereinstimmung wie die Religion zunichte zu machen:

Общего толико, неразрывного нигде  
И единовидна сходствия сего везде,  
Польза ни страстей, ниже умствований ложных  
Мнима твердость, и ни власть неких вельможных  
В слабость, в разность мнений, не могли никак привести.

Woher kommt der consensus gentium?

I,535f. Отчего ж сие взялось сходствие толико  
В людях, коих есть число в свете превелико -?

Der 'consensus' wird damit erklärt, daß der Schöpfer selbst sein Bild den Menschen ins Herz geprägt hat:

I,539f. Как и не от чувства внутри в сердце положенна  
И создателем его в том изображенна?

Die ältesten Spuren der religiösen Überlieferungen sind so alt wie die Welt, fügt Tred. hinzu:

I,541f. И как не от первых самых тех преданий след,  
Столько ж точно древних, сколько есть и самый свет?

Das Verspaar erinnert an den Titel der Schrift des englischen Deisten Matthews Tindal(1656-1733) 'Christianity as old as the creation'(1730), dessen These, das wahre Christentum sei mit dem Deismus identisch, Tred. nicht zugestimmt hat.

In gewählten Worten unterstreicht Tred. das Ergebnis: Der Glaube an die Existenz Gottes ist so gewiß wie der 'Hall einer Posaune':

I,543f. Веру, бога быть, к тому ж сама безопасность  
Утверждает, как трубы громка велегласность -

Die 'Stimme der Posaune' kommt in der Bibel an betonten Stellen vor, z.B.

bei der Gottesoffenbarung am Sinai (Exod. Kap. 19, 16), bei der Eroberung der Stadt Jericho (Jos. Kap. 6, 4ff.), in verschiedenen Psalmen, insbesondere dort, wo die Thronbesteigung Jahves bzw. das Kommen der Gottesherrschaft verherrlicht wird (Ps. 47, 6; Ps. 98, 6; Ps. 150, 3—Lutherbibel).

Unser Autor wird des Beweisens nicht müde, er fügt noch einen Beweis *e contrario* hinzu. Angenommen, es gäbe keinen Gott und Schöpfer der Welt, gibt er zu bedenken, dann wäre unser Glaube, der die Existenz Gottes behauptet, unwahr. Wer würde uns aber dann 'wegen dieser Lüge' als gerechter Richter in der Ewigkeit bestrafen?

I, 545ff. Положив, что бога и зиждителя всему  
Нет и не бывало, вера наша, посему,  
Утверждающая быть, ложна непреречно.  
Правосудный кто ж за ложь показнит нас вечно?

Andererseits sollen aber auch die Ungläubigen die Folgen bedenken: ihnen wird die Tür zur Barmherzigkeit endgültig verschlossen:

I, 549f. Но противну веру положи во лжи теперь,  
К милости всемерно заключается уж дверь.

Das Bild der 'verschlossenen Tür' erinnert an das Gleichnis Jesu von den klugen und törichten Jungfrauen (Matth. 25, 10). Dort heißt es im Ton einer letzten Entscheidung: "ἀπερχομένων δὲ αὐτῶν ἀγοράσαι ἦλθεν ὁ νυμφίος, καὶ αἱ ἔτοιμοι εἰσῆλθον μετ' αὐτοῦ εἰς τοὺς γάμους, καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα."

Der Autor hat keinen Zweifel, daß der Ungläubige wegen seiner Leugnung der Existenz Gottes und wegen der Verführung anderer zum Unglauben die Strafe Gottes empfangen wird:

I, 552ff. Ясно, веруяй не быть, так и утверждаяй,  
Восприимет казни за лжесловие и лесьть:  
Бог, кой правосудный, не отмстит ли, ибо есть?

Die Epistel schließt mit dem physikotheologischen Credo im hymnischen Stil. Der Grundgedanke, 'Gott ist', wird dem Evsevij überschwenglich (5mal in zwei Verspaaren) bezeugt:

I, 555ff. Есть всеведый! Всеблагий! Есть бог всемогущий!  
Без начала, без конца, есть везде присуций!  
Есть бог, о! Евсевий: всяка проявляет тварь,  
Что он есть создатель и верьховный мира царь.

Die Verse gehören zu den wenigen aus der Feoptija, die Tred. zu seinen Lebzeiten als Beispiel für das von ihm geschaffene Metrum des 'Гекзаметръ хорейческий' veröffentlichen konnte. Sie sind in seiner Schrift 'О древнем, среднем и новом стихотворении Российском' (В.Р., S.447) zitiert.

## II.Epistel: Die Beschaffenheit der Erde und der Gestirne setzt die Existenz des Schöpfers voraus

Wie es in seinem Plan vorgesehen ist, geht der Autor den Weg vom Allgemeinen zum Besonderen, von dem Beweis der Existenz Gottes "из самых метафизических внутренностей" (I.Epistel) zum Beweis "по вещам созданного естества". Diese Absicht wird am Anfang der II.Epistel ausgesprochen:

II,1f. Вообще, что утвердил и в веки утверждаю,  
В особенности о том теперь здесь рассуждаю.

Damit wird zugleich einem pädagogischen Interesse Genüge getan, denn der Autor räumt ein, daß die apriorische Beweisführung der I.Epistel nicht für jedermann einfach zu verstehen sei:

II,3f. Не всякому легки доводы, признаю,  
Читающему ту эпистолу мою.

Nicht jeder ist wie Evsevij, dem in der folgenden Apostrophe vortreffliche Geistesgaben bescheinigt werden:

II,5f. Но твой, Евсеий, смысл толико просвещенный  
От тонкости вещей не мог быть воспященный -

Er läßt sich von philosophischen Feinheiten nicht abschrecken, sondern verfügt über natürlichen Scharfsinn, um in sie einzudringen und sie zu beurteilen. Ihm genügen die Argumente der Vernunft, und er hat sie zweifellos schon mit denselben Worten vertreten, wie es der Autor getan hat:

II,11f. Довольны для тебя тебе ум показал;  
Не сомневаюсь я, ты ж словом то ж сказал.

Evsevij wird die Wahrheit, die er erkannt hat, auch anderen mitteilen:

II,13f. Однако, как весно мне, другим то всё сообщаешь,  
Что истинным себе и твердым ощущаешь.

Individuelle Züge treten in dieser Apostrophe nicht hervor. Ein Charakter-

porträt des Evsevij wird nicht gezeichnet. Wohl wird er von 'den anderen' unterschieden, denen es an Urteilskraft und Fähigkeit zur Begriffsbildung fehlt:

II,17ff. Поистине из них не все с тобою равны  
И быть не возмогли рассудком толь исправны,  
Ни столько ж о вещах понятия иметь,  
Чтоб вещи без труда им суще разуметь.

Aber Evsevij steht 'den anderen' nicht als einzelner gegenüber, sondern innerhalb einer elitären Gruppe:

II,15f. Но всяк ли из других тебе подобен есть,  
Хотя и многим в том я отдаю всю честь?

Die Wahrheit ist jedoch nicht nur denen zugänglich, die es gelernt haben, begrifflich zu denken. Zu philosophischem Hochmut besteht kein Grund. Der Autor verspricht 'den anderen', ja auch 'den Schwächsten', er werde sie auf einem leichteren Wege, der längst für sie gebahnt sei, zu eben jener Wahrheit führen:

II,21ff. Для сих теперь пойду гладчайшею стезею  
И поведу с собой их к той же правде ею.  
Всем слабейшим в себе способнейша она  
И точно для таких давно проложена -

Die Wahrheit, die jedem offen steht, ist die Erkenntnis Gottes, des Schöpfers:

II,25f. Но равно приведет к создателю и к богу,  
Как и идущих всех в ту первую дорогу.

Tred. kennt wie Fénelon einen zweifachen Weg zur Erkenntnis Gottes, einen durch die Vernunft, die den Gottesbegriff a priori in sich enthält, den anderen durch die Betrachtung der Natur. Ihre Ordnung ist ein Abbild der Weisheit Gottes. Wohin man auch blickt in der Welt, überall hat man ihren allweisen Schöpfer, den allgütigen und allmächtigen Baumeister vor Augen, der alles nach seinem Ratschluß regiert:

II,31ff. Едва кто всех вещей воззрил на всяк конец,  
Не может не узреть, что их премудр творец,  
Что купно он всеблаг, что всемогущ, строитель  
И есть он по судьбам своим всему правитель.

Diese Weisheit ist keinem Menschen verborgen, es sei denn, er vergißt sie in der Hitze der Leidenschaften:

II,29f. Такая мудрость всем всегда есть не закрыта,  
Да разве от страстей в жар может быть забыта.

In der Démonstration wird der 'zweifache Weg' zur Wahrheit so aufgezeigt: "...les hommes accoutumés à méditer les vérités abstraites, et à remonter aux premiers principes, connaissent la Divinité par son idée; c'est un chemin sûr pour arriver à la source de toute vérité. Mais plus ce chemin est droit et court, plus il est rude et inaccessible au commun des hommes qui dépendent de leur imagination...

Mais il y a une autre voie moins parfaite, et qui est proportionnée aux hommes les plus médiocres. Les hommes les moins exercés au raisonnement... peuvent, d'un seul regard, découvrir celui qui se peint dans tous ses ouvrages." (Démonstr., S.1f.)

Auch der Gedanke, daß die Leidenschaften den Menschen an der Erkenntnis Gottes aus der Natur hindern, geht auf die Démonstration zurück: "Si un grand nombre d'hommes d'un esprit subtil et pénétrant n'ont pas trouvé Dieu par ce coup d'oeil jeté sur toute la nature, il ne faut pas s'en étonner: les passions qui les ont agités...ont fermé leurs yeux à ce grand spectacle." (Démonstr., S.2)

Während Fénelon den zweiten Weg als 'weniger vollkommen' bezeichnet (...il y a une autre voie moins parfaite, Démonstr., S.1), hat Tred. die beiden Wege nicht unterschiedlich bewertet. Beide Autoren stimmen aber darin überein, daß es einen 'zweifachen Weg' zu ein und derselben Wahrheit gibt. Man darf vermuten, daß sie sich damit der Lehre von der 'zweifachen Wahrheit' bewußt entgegenstellen, die damals von Pierre Bayle (1647-1706) in den vielgelesenen Artikeln des 'Dictionnaire historique et critique' (1695 und 1697) in aller Schärfe vertreten wurde. P. Bayle leugnete die Beweiskraft der philosophischen Argumente für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. "Religion ist deshalb für ihn nur als positive Offenbarung im Widerspruch mit der philosophischen Erkenntnis möglich."<sup>1</sup>

Für unsere Autoren steht beides miteinander in Harmonie. Man braucht nicht besonders scharfsinnig zu sein, erklärt Tred., um die schöne Gestalt der Welt wahrzunehmen. Es genügt die einfache, aber aufmerksame Betrachtung:

II,35ff. Не долг уж тонку быть вещей зря на убор,  
 Единственно простой доволен токмо взор,  
 При чем однак всегда потребна есть прилежность.

Was mit der 'einfachen Betrachtung' gemeint ist, wird aus der entsprechenden Stelle der Démonstration deutlich: eine Betrachtung, die kein gelehrtes, z.B. physikalisches Wissen voraussetzt: "Je ne prétends même entrer dans aucune discussion de physique...je ne veux leur proposer que le simple coup d'oeil de la face de la nature; je ne veux leur parler que de ce que tout le monde sait, et qui ne demande qu'un peu d'attention tranquille et sérieuse." (Démonstr., S.7)

In II,41-50 wird die Gliederung der Epistel angegeben. Als Gegenstände der Betrachtung werden genannt: das Universum, das 'Erdental', das Himmelsgewölbe, die 'Fülle' der Luft und des Wassers und schließlich die Gestirne. Es sind dieselben Themen wie in der Démonstration: "Огромность света, ...весь округ его" = "la structure générale de l'univers"; "дол земли" = "cette terre"; "воззрим выпрь к небесам на толь далеки своды" = "regardons cette voûte immense des cieux"; "воззрим на полноту и воздуха и вод" = "ces abîmes d'air et d'eau"; "воззрим...на звезды" = "ces astres".

Tred. hat den Themenkatalog der Vorlage in alexandrinische Verspaare übertragen. Das Versmaß ermöglichte es ihm, die Aufzählung der Themen durch bezeichnende Zusätze zu veranschaulichen. So wird z.B. die Größe des Universums durch den vom Versmaß abhängigen Zusatz 'so weit der Blick reicht' sinnfällig gemacht:

II,41f. Воззрим сначала мы на всю огромность света,  
 На весь округ его, достигнет сколь примета.

Die Metapher 'Erdental' wird durch die Aussagen, daß wir hier 'leben, gehen und sterben' amplifiziert:

II,43f. Воззрим на дол земли, на коей мы живем,  
 По коей ходим все, где смертными сльвем.

Die Démonstration sagt von der Erde nur, daß sie uns trägt: "Jetons les yeux sur cette terre qui nous porte." (S.7)

Der Blick zum Himmelsgewölbe erweckt die Vorstellung von einem Dach, das sich so viele Jahre hoch über uns ausbreitet:

II,45f. Воззрим выпрь к небесам на толь далеки своды,  
 Которы кровом нам чрез толь премноги годы.

Man sieht, die bergende Vorstellung des Welthauses ist trotz der astronomischen Wende noch da. Das 'Dach' der Welt ist noch nicht abgedeckt. Das Verspaar erhält durch das wiederholte 'толь' (толь далеки...толь премноги') einen emphatischen Beiklang.

In der Démonstration heißt der Satz: "...regardons cette voûte immense des cieux qui nous couvre." (S.7)

Das Verspaar über Luft und Wasser unterscheidet sich nicht wesentlich von der Vorlage.

Den Satz "ces astres qui nous éclairent" (Démonstr., S.7) hat Tred. erweitert und hervorgehoben:

II,49f. Воззрим мы, наконец, на звезды, на светила  
И узрим, что зарей сих неисчетна сила.

Am stärksten unterscheidet sich dieser Abschnitt der Feoptija von der Vorlage durch seine rhetorische Stilisierung. Durch die regelmäßig an den Anfang eines jeden Verspaares gesetzte Wiederholungsfigur 'воззрим' wird aus der Aufzählung von Themen ein emphatischer Aufruf zur gemeinsamen Betrachtung.

Aus der Aufforderung zum 'Sehen' folgen im nächsten Abschnitt II,51-84 das 'Erwägen' (рассуждать, 63), die 'Bewunderung' (дивиться, 78) und der Lobpreis des Schöpfers (в том восклицает: кто сие все...создал? 81f.).

Zwei Typen von Menschen werden unterschieden. Die einen leben in den Tag hinein, ohne sich Gedanken zu machen. Sie denken nur an den Lebensunterhalt. Von der ganzen großen Erde kennt ein solcher Mensch nur den Platz, auf dem sein Haus steht:

II,55f. Он из всея Земли ту знает токмо часть,  
На коей дом его и где ему вся власть.

Von der Sonne weiß er nur soviel, daß sie am Tage scheint, so wie er des Nachts von der Kerze genügend Licht bekommt:

II,57ff. Сей знает по тому о солнце и с зарями,  
Что от него светло ему бывает днями;  
Так равно, как себе, во мраке и в ноци,  
Он получает свет довольный от свечи -

Daß einem 'не рассуждай' (51) das Licht der Sonne im Grunde nicht mehr bedeutet als sein Nachtlicht, illustriert die Dumpfheit, in der er dahinlebt. Sein Denken ist auf alltägliche Dinge beschränkt und kann sich nicht aufschwingen:



II,61f. Его мысль за места, на коих пребывает  
И ходит он куда, отнюдь не залетает.

Die Typisierung des "homme qui vit sans réflexion" ist in der Démonstration vorgegeben und weicht von dieser nur in wenigen Punkten ab. So kennzeichnet Fénelon den engen Horizont dieses Typs mit dem Vergleich: "...il ne regarde la terre entière que comme le plancher de sa chambre". (Démonstr., S.7) Tred. hat dafür: "он...знает токмо часть, на коей дом его" (55f.). Fénelon formuliert prägnant: (il regarde) "...le soleil qui l'éclaire pendant le jour que comme la bougie qui l'éclaire pendant la nuit". (Démonstr., S.7) Die kerkerhafte Enge des Denkens, "...ses pensées se renferment dans le lieu étroit qu'il habite", ist in der Feoptija durch den Zusatz unterstrichen: "...отнюдь не залетает". Ist jemand schon mit seiner körperlichen Existenz an einen engen Raum gebunden, so sind doch seine Gedanken frei und könnten sich 'aufschwimmen', aber "отнюдь не залетает".

Anders der Mensch, der sich seines Verstandes zu bedienen weiß, (человек, обыкший рассуждать, II,63). Er unterscheidet sich von dem vorher geschilderten durch die Weite und Beweglichkeit seines Denkens. Tred. umschreibt die Tätigkeit des analysierenden Verstandes mit den Begriffen 'Bejahung' und 'Verneinung', in denen der Satz vom Widerspruch aus der aristotelischen Logik anklingt:

II,63ff. Но каждый человек, обыкший рассуждать  
И разбирая всё о правде утверждать,  
Иль отрицать ему покажется что ложным,  
Невероятным что или и невозможным, -

Die Verse sind von Tred. selbständig eingefügt worden.

Der "не рассуждай" denkt nur an die 'nahen, notwendigen und bekannten' Dinge:

II,52ff. Здесь мыслит о вещах единственно таких,  
Которы, суть к нему иль ближе, иль на нужды  
Зрит кои быть себе потребны и не чужды.

Der 'denkende Mensch' hingegen richtet seine Gedanken in die Weite und bemüht sich, alles zu erkennen, was ihn umgibt und sich ringsum in dem weiten Raum befindet, dessen Ende auch die Gedanken nicht kennen:

II,67ff. Весь простирает вдаль в себе сам помысл свой  
И тщится рассмотреть и все познать собой  
Те виды, что его отсюда окружают, -

II,71f. И зрятя пребывать в пространстве вокруг таком,  
Которого конец ни мыслям не знаком.

Diese Charakterisierung geht auf die folgende Stelle der Démonstration zurück: "Au contraire, l'homme accoutumé à faire des réflexions étend ses regards plus loin, et considère avec curiosité les âbimes presque infinis dont il est environné de toutes parts." (S.7)

Vor diesem Horizont schrumpfen die irdischen Größenverhältnisse zusammen. Wer sich in seinem Denken mit dem Universum befaßt, dem erscheint das größte Imperium nur als eine 'kleine Ecke' der großen Erde und die ganze Erde als ein Stäubchen oder Wölkchen im Weltall:

II,73 Не может он тогда пространнейшего царства, -

II,75ff. Не положить в уме за малый уголок  
Обширныя Земли; а Землю всю за клок  
Или за облачко во всем пространстве круга.

In Metaphern der Winzigkeit (Tred. hat hier, abweichend von der Vorlage, 'клок' = Flocke, Stäubchen und 'облачка' = Wölkchen) äußert sich der Rangverlust der Erde in einem Raum, 'dessen Grenzen selbst den Gedanken nicht bekannt ist'. Solche Vergleiche sind häufig im Lehrgedicht der Aufklärung vertreten. Chr. Siegrist zitiert als Beispiel Verse von Brockes:

So find' ich, daß der Raum so ungeheuer groß,  
Daß gegen ihn die Welt ein kleiner Erden-Kloß;  
Ein Erbs', ein Senf- ein Sand-Korn scheint.<sup>2</sup>

Ähnlich bezeichnet Genest die Erde als "grain de sable et de poussière".<sup>3</sup> In der Démonstration lautet die entsprechende Stelle: "Un vaste royaume ne lui paraît alors qu'un petit coin de la terre; la terre elle-même n'est à ses yeux qu'un point dans la masse de l'univers." (S.7)

Der nachdenkliche Mensch (человек, обмыкший рассуждать, II,63) nimmt es nicht als selbstverständlich hin, daß er und seinesgleichen auf dieser Erde leben. Es erregt bei ihm Staunen. Er sucht zu verstehen, wie er in diese Welt gekommen ist:

II,78ff. Дивится, зря себя и зря прдобна друга,  
 Что жителем он с ним находится на ней,  
 Старается понять, в мир как введен есть сей.

Diesen Versen entspricht in der Vorlage der Satz: "...il admire de s'y voir placé, sans savoir comment il y a été mis." (Démonstr., S.7)

Die physikotheologische Klimax führt vom Sehen, Erwägen und Bewundern zum Lobpreis des Schöpfers. Häufig äußert sich der Lobpreis in ehrfürchtigen Fragen, die nicht selten formal und inhaltlich von der Bibel beeinflusst sind:

II,81f. В том восклицает: кто сие всё, что поемлю,  
 Создал? и на водах кто всю повесил Землю?

Die erste Frage erinnert an Hiob Kap.34,13(Lth.): "...wer hat den ganzen Erdboden gesetzt?" In der zweiten Frage wird die Vorstellung vorausgesetzt, daß die Erde auf dem Wasser schwimmt. "На водах" hat Tred. hinzugefügt, ebenso Vers II,84 И кто водами ж ту отвсюду окружил?

Fénelon denkt an das freie Schweben der Erde im Weltraum: "Qui est-ce qui a suspendu ce globe de la terre, qui est immobile?" (Démonstr.,S.7)

Die Erwähnung 'der Wasser' in der Feoptija scheint auf den Schöpfungsbericht der Priesterschrift (Gen.Kap.1) zurückzugehen. Nach diesem Bericht ist die Welt aus dem Chaosmeer hervorgegangen. Der Schöpfer teilt das Chaosmeer durch die Errichtung des Himmelsgewölbes in die oberen Wasser, "den Himmels-ozean, dessen Bläue durch das Firmament leuchtet", und in die unteren Wasser, aus denen sich die auf ihnen ruhende und von ihnen umgebene Erdscheibe erhebt.<sup>4</sup>

II,83 stammt aus der Vorlage:

Заклепы кто ее толь твердо положил?

In der Démonstration heißt es: "...qui est-ce qui en a posé les fondements?" (S.7)

Tred. hat die zwei Fragen der Démonstrations zu vier aneinandergereihten Fragen erweitert, wohl in der Absicht, den Lobpreis zu steigern.

Die folgenden Ausführungen der II.Epistel sind nach den vier 'Elementen' gegliedert, wie sie schon von Empedokles aufgestellt worden sind: Erde, Wasser, Luft und Feuer. Daran schließt sich die Betrachtung des Firmaments.

Die Erde hat zwar in astronomischer Sicht ihre Sonderstellung im Weltall

verloren. Unter physikotheologischem Aspekt ist sie jedoch voller Wunder, die sich dem nachdenklichen Betrachter offenbaren. Das gilt schon für die Materie, aus der sie besteht. Unsere Autoren verwenden hypothetische Überlegungen -sozusagen eine Vorform der Verfremdung- um den Schleier, den die Gewöhnung über die Augen legt, zu beseitigen. Z.B.: Was wäre, wenn die Erde überall steinhart wäre? Es gäbe weder Saat noch Ernte:

II,85 Когда б Земля была везде претвердый камень, -

II,88 Нам сеять бы нельзя, а ей бы клас родить.

Die Metapher in Vers 87, " (не можно)...в недра к ней входить", findet sich in der Démonstration: "Si elle était plus dure, l'homme ne pourrait en ouvrir le sein pour la cultiver..." (S.7)

Wäre die Erde dagegen weicher, oder bestünde sie aus losem Sand, so könnte sie weder Menschen noch Lasten tragen. Wir würden versinken:

II,89ff. Но если б вещество в ней мягче некак было,  
Иль только б что песок и сыпко также плыло,  
То не могла б она носить поверх людей,  
Нельзя б и никаким быть тягостям на ней:  
Повсюду б мы в нее и грузы б все тонули, -

Tred. hat den Text der Vorlage durch die Erwähnung der Lasten erweitert. In der Démonstration heißt es: "...si elle était moins dure, elle ne pourrait le porter; il enfoncerait partout, comme il enfonce dans le sable."(S.7) Das Gedankenexperiment soll deutlich machen, daß die Erde so beschaffen ist, daß sie den Menschen ernährt und trägt. In der Feoptija wird dies durch einen Zusatz noch unterstrichen. Die Erde ist weder zu hart noch zu weich. Sie enthält beides im richtigen Maße. So ist sie für uns die 'Mutter', die uns jeden Ertrag bringt:

II,95f. Се ж равномерна в том есть обоем она,

Притом и всех выгód та мать есть нам одна.

Das Bild der 'Mutter Erde', die ihre Schätze austeilte und es fertigbringt, selbst Schmutz und Staub in Reichtum zu verwandeln, steht auch hinter den folgenden Versen:

II,97f. Сокровища свои нам все она сообщает

И грязь и пыль свою в богатство превращает.

Bei der Beschreibung der Fruchtbarkeit und Vielgestaltigkeit der Erde folgt

Tred. im ganzen der Démonstration. Der eben zitierte Vers 97 entspricht dem Satz Fénelons: "C'est du sein inépuisable de la terre que sort ce qu'il y a de plus précieux." (S.7) In Vers 98 wird die paradoxe Tatsache hervorgehoben, die im französischen Text so lautet: "...cette boue si sale se transforme en mille beaux objets..." (S.8) Wie in der Démonstration wird auch in der Feoptija herausgestrichen, daß die Erde gibt, was wir nur wünschen, nicht nur das Notwendige, sondern im Überfluß:

II,101f. Земля нам подает чего мы ни желаем,  
Как всё что нужно есть, так мы и чем играем.

Diese Verse beziehen sich auf den Satz der Démonstration: "...elle seule devient tour à tour tous les biens que nous lui demandons." (S.8)

Die nächste Passage hat Tred. nicht aus der Démonstration. In II,103f. werden Landschaftsformen genannt, die eher für Rußland als für Frankreich charakteristisch sind: Sümpfe, Steppen, undurchdringliche Wälder und Schluchten:

II,103f. Болотна где она и также где пуста,  
Где непроходны суть от дебрей в ней места, -

Der Autor schildert etwa eine Reise, die ihn zunächst durch unbewohnte Gegenden führt; aber die Landschaft ändert sich und bietet dort einen reizenden Anblick. Bald sieht man Felder und Wiesen mit 'saftigem Gras', bald Blüten und Früchte, Gebüsch und Bäume. Der Reisende fährt durch kultiviertes Land:

II,105ff. Всё пременяет то и скоро и чудесно,  
И делает уж там видение прелестно:  
То с полем зрятся луг и сочная трава,  
То цветы и плоды, то рощи и древа.

Dies alles sind nur die äußeren Züge im Antlitz der 'Mutter' Erde. Ihr Wesen ist Güte und Freigebigkeit. Sie überschüttet ihre Bewohner mit Wohltaten:

II,109f. Везде являет та всем только что доброты,  
На жителей своих премноги лья щедроты.

Im folgenden hält sich Tred. wieder an den Text der Démonstration. Aus der Metapher 'Mutter' (II,96) wird in der Feoptija eine Personifikation der Erde. Die 'Mutter Erde' ist gut und freigebig, jung und unermüdlich tätig:

II,117f. Не стареется вся, ни убывая тлеет,  
Всегда млада в себе и бодрость всю имеет.

Die Personifikation wird jedoch nicht näher ausgeführt. Der Autor wendet sich wieder der realen Erde zu und beschreibt bildhaft, daß ihre Quellen unerschöpflich sind. Je mehr der Mensch beim Bergbau den 'Leib' der Erde zerreißt, um so größere Reichtümer bringt sie ihm:

II,115f. Утробу мы ее терзаем болей чем,  
Богатства больше нам она приносит тем -

Das Bild ist aus der Démonstration genommen: "Rien ne l'épuise: plus on déchire ses entrailles, plus elle est libérale."(S.8)

Alles auf Erden wird altersschwach und vergeht. Die Erde selbst aber ersteht in jedem Frühling neu. Tred. verwendet hier das Wort 'воскресает'. Da man dies von der Erde eigentlich nicht sagen kann, schwächt er die Aussage durch 'будто' ab:

II,119ff. Все чезнет из нее, под старость всяк в нас хил,  
Едина токмо та вся не теряет сил:  
При каждой и весне в жизнь будто воскресает, -

In der Démonstration lautet die Stelle: "...tout vieillit, excepté elle seule; elle se rajeunit chaque année au printemps."(S.8)

Die Erde macht den Menschen so reich, daß er niemals Mangel zu haben brauchte

II,123f. Обилен человек так от нее всегда,  
Что недостатка нет ни в чем ему когда.

Fénelon betont: "Elle ne manque jamais aux hommes." (Démonstr.,S.8)

Woher kommt dann aber der tatsächlich vorhandene Mangel? Unsere Autoren geben zwei Ursachen an, die Trägheit und den Unfrieden:

II,125 От лени его приходит недостаток, -

Es liegt an der Faulheit, wenn die Vorratskammern leer sind, wenn Kleidung fehlt und auf dem Felde Dornen und Disteln wachsen, erklärt Tred. freiheraus:

II,127f. Нетщание людей причина пустоты,  
И терний, и волцов, и гнусны наготы.

Ähnlich ist es in der Démonstration ausgedrückt: "...c'est par leur paresse et par leurs désordres qu'ils laissent croître les ronces et les épines en

la place des vendanges et des moissons." (S.8)

Eine 'Weinlese' wird es in Rußland im 18. Jahrhundert kaum gegeben haben, so daß Tred. den Passus ausgelassen hat.

Die Wortverbindung 'Dornen und Disteln' geht wahrscheinlich auf Gen., Kap. 3, 18 zurück (Lth.). Dort heißt es in der hintergründigen Erzählung vom Sündenfall, Gott habe um Adams willen auch den Acker verflucht, daß er Dornen und Disteln tragen und Adam sich 'mit Kummer' sein Leben lang von ihm nähren solle. Der Acker, hebr. 'haadama', ist von dem Wortstamm 'adam' = Mensch abgeleitet. Die sprachliche Beziehung der beiden Begriffe ist der Ausdruck für die enge Verbindung, die zwischen Mensch und Erde besteht.

In der Feoptija wie in der Démonstration fehlt, kennzeichnend für die Aufklärung, das Fluch-Motiv. Die 'Dornen und Disteln' werden rationalistisch erklärt als Folge der mangelnden Bodenbearbeitung und der menschlichen Trägheit. Außerdem verwüsten 'Blutvergießen und Krieg' die Erde:

II, 129    Еще ты пустошат и кроволитны брани, -

Zu dem Doppel epitheton 'кроволитный' merkt Tschizewskij an: "...ich finde keinen Beleg für 'кроволитный und кровопивный', kenne aber 'kryv-litie' (Sr. I, 1338).<sup>5</sup> Skeptisch beurteilt Tschizewskij die Auffassung von A. Malein, daß die Doppel epitheta Tred.s "meist griechische Entsprechungen haben".<sup>6</sup>

In diesem Zusammenhang denkt Tred. an den Einfall fremder Heere, welche 'die Grenzen an sich reißen'. Das vergossene Blut verbessert den Boden nicht, sondern läßt ihn verdorren:

II, 131f.    А вместо чтоб ее доброте споспешить,  
              Кровь тем людей смогла и весь тук иссушить: -

Mit diesem recht drastischen Bild gibt Tred. den Gedanken der Démonstration wieder: "Les conquérants laissent en friche la terre pour la possession de laquelle ils ont fait périr tant de milliers d'hommes." (S.8)

Die Vorstellung der blutgetränkten Erde veranlaßt Tred. zu einer Digression, in der er seine affektbetonte Ablehnung des Krieges und des kriegerischen Heldentums und seine Achtung vor der Arbeit des Bauern und Hirten ausspricht, ohne deren Dasein idyllisch zu verklären (II, 133-144).

Das zur Steppe gewordene Ackerland ist die einzige 'Frucht' des ruhmreichen, kriegerischen Heldenlebens, bemerkt der Autor sarkastisch:

II, 133f.    Един сей плод всегда от славных всех героев,  
              От действий громких тех и от несчетных воев.

Der 'Held' kämpft nur für sich selber und noch dazu mit fremder Hilfe, heißt es mit bitterem Unterton:

II,137 Герой всяк для себя, и то с чужим, воует, -

Im Gegensatz zu der einzigen, und zwar todbringenden Frucht, die der Kriegsheld hervorbringt, preist der Autor die vielen Früchte der friedlichen Arbeit. Sein größter Wunsch ist, daß alle aufhörten, Krieg zu führen und jeder mit Sorgfalt das eigene Land bestellte. Emphatisch ruft er aus:

II,139f. О! коль плодов, когда б престали быть бойцы,  
А токмо б нежил всяк своих земель концы!

Mit einer für die Verhältnisse in Rußland im 18. Jahrhundert -und nicht nur dort- erstaunlichen Offenheit klagt der Autor die 'Ungerechtigkeiten der Mächtigen' an:

II,141f. Но лютая уже, оружий толь обильных,  
Вражда воует в казнь за все неправды сильных!

Mit diesen Worten ordnet er zugleich die 'grausame Feindschaft', mit der die Menschen Krieg führen, in sein religiöses Weltverständnis ein. Darin wirkt sich die Strafe Gottes für die 'Ungerechtigkeiten' aus.

Der Autor beklagt, daß im Kriege 'den Lastern und Leidenschaften Tür und Tor geöffnet ist', und daß bei allen die 'Einfachheit' verdirbt:

II,143f. Порокам и страстям отверзла та ж врата,  
Отнеле же во всех погибла простота!

Im Kontrast zum kriegerischen Helden, der nur für sich kämpft, werden Bauer und Hirt geschildert, deren Arbeit allen zugute kommt:

II,135f. Полезней людям всем ораатай и пастух,  
Неж вознесенный тот граблений лютых дух -

Der Arbeit, zumal wenn sie der Allgemeinheit nützt, wird ein höherer ethischer Wert zugesprochen als den ruhmreichen Heldentaten, hinter denen sich nach Meinung des Autors ein hochmütiger, egoistischer Geist verbirgt:

II,137f. Герой всяк для себя, и то с чужим, воует,  
Да всех земли делец трудясь, себе горюет.

Der Wertschätzung der Arbeit entspricht, wie II,125 und 127 zeigen, die Mißbilligung der Trägheit.

Von einer idyllischen Verklärung des Landlebens ist hier nicht die Rede.



Eher deutet die Stelle die Not des leibeigenen Bauern an, der sich für andere abplagt und selber kümmerlich lebt.

Die antiheroische Sinnesart, die Tred. in diesem Abschnitt, unabhängig von der Démonstration zum Ausdruck bringt, ist im Lehrgedicht der Aufklärung des öfteren zu finden. Chr. Siegrist zitiert zum Beleg Verse von Haller und Dusch.<sup>7</sup> Auch A.Pope kritisiert die 'Helden'. Im 'Essay on Man', Ep.IV,219ff. heißt es:

Heroes are much the same, the point's agreed,  
From Macedonia's madman to the Swede;  
The whole strange purpose of their lives, to find  
Or make, an enemy of all mankind!

Fénelon stellt das widersinnige Verhalten derer bloß, die um eines 'Winkels' dieser Erde willen die ganze Menschheit umstürzen: "Les hommes ont devant eux des terres immenses qui sont vides et incultes; et ils renversent le genre humain pour un coin de cette terre si négligée." (Démonstr., S.8)

Nach diesem Exkurs fährt Tred. mit der Beschreibung der Landschaftsformen fort. Er stellt uns schildernd und betrachtend die Gebirge vor Augen. Man meint, sie seien nicht 'nützlich', sondern unwirtlich und unheimlich, so gibt er die damals vorherrschende Auffassung wieder. In Wahrheit sind sie aber nötig, weil sie der Schönheit der Erde und unserem Nutzen dienen:

II,145f. Неравности Земли быть мнятся не услужны,  
Но те к ее красе, а к пользе нашей нужны.

Die Verse stimmen mit dem Text der Démonstration (S.8) überein: "L'inégalité même des terroirs, qui paraît d'abord un défaut, se tourne en ornement et en utilité."

Das 'Schöne' und das 'Nützliche' schließen sich in der physikotheologischen Weltbetrachtung nicht gegenseitig aus. Es wird auch nicht dem einen vor dem anderen der Vorrang gegeben. Der Schöpfer hat in seiner Güte beide Bedürfnisse des Menschen, das ästhetische wie auch das praktische, materielle, ernstgenommen. Auch in der Darstellung wird beides nicht voneinander getrennt. So entsteht ein Bild von den Bergen und Tälern mit ihrem 'herrlichen Gras' für die Tiere:

II,148 На пищу в них трава преславная скотам.

Dahinter wogen und reifen ringsum gelbe Kornfelder:

II,149f. За ними вокруг поля и нив бразды желтеют,  
Богатых класы жатв волнуются и спеют.

Das Vorland ist reich an Blumen, Gras und Obstbäumen, die Luft gesund und rein:

II,151f. С одной страны их край и цветен и травиств,  
И древом плодовиств, и духом здрав и чист; -

Auf der anderen Seite erheben sich die Gipfel der Berge bis an die Wolken und setzen uns durch ihre Höhe in Erstaunen:

II,153f. С другой - верьхи свои до облак взносят горы,  
Дивят нас высотой, увеселяя взоры.

In der *Démonstration*(S.8) wird die Bergwelt ähnlich geschildert: "Dans ces profondes vallées on voit croître l'herbe fraîche pour nourrir les troupeaux: auprès d'elles s'ouvrent de vastes campagnes, revêtues de riches moissons." Die von 'Weinbergen bekränzten' Höhen(couronnés de vignobles) fehlen in der Feoptija, weil es sie damals in Rußland wahrscheinlich nicht gab. Die Schilderung der 'arbres fruitiers' und der mit Eis bedeckten hohen Berge(de hautes montagnes vont porter leur front glacé jusque dans les nues,S.8) ist von Tred. erweitert und poetisiert worden.

Eine Anmerkung zu den geologischen Verhältnissen ergänzt die Beschreibung der Gebirgslandschaft. Sie weist darauf hin, daß die Felsen und die wilden Schluchten die zwischen ihnen liegenden Erdschichten fest zusammenhalten. Der Vergleich mit den Knochen und Sehnen des menschlichen Körpers soll die geologische Belehrung veranschaulichen:

II,157ff. Подобно как крепят нас кости внутрь и жилы,  
И твердость придают, приводят нас и в силы:  
Дичь тягость держит там ужасных тех громад,  
Сцепляет их перед между собой и зад.

In der *Démonstration* ist dieser Gedanke prägnanter gefaßt: "Les rochers, qui montrent leur cime escarpée, soutiennent la terre des montagnes, comme les os du corps humain en soutiennent les chairs."(S.8f.)

Am Schluß der Betrachtung wird noch einmal hervorgehoben, daß die Erde durch ihre Vielgestaltigkeit verschönert wird, und daß die Berge uns zugleich von Nutzen sind (vgl.II,146). Tred. erinnert daran, daß die Höhlen bei Hitze und Unwetter Schutz bieten, und daß man auf den Bergen Zuflucht findet vor der

'Grausamkeit der Menschen':

II,163f. Убежище в вертеп от зноя и дождей,  
Убежище на холм от наглости людей.

Mit diesem Zusatz konkretisiert Tred. den allgemeinen Hinweis im Text der Démonstration(S.9): "Cette variété fait le charme des paysages, et en même temps elle satisfait aux divers besoins des peuples."

Erinnert sei hier an das oben (S.29) zitierte Gedicht über das Gebirge von B.H.Brockes, der ebenfalls die Schönheit und den Nutzen der Berge hervorhebt. Die ersten Verse lauten:

Ob nun gleich der Berge Spitzen  
Oed' und grausam anzusehn;  
Sind sie doch, indem sie nützen,  
Und in ihrer Größe, schön -<sup>8</sup>

Tred. versichert, es gibt überhaupt in der ganzen Welt keinen einzigen Acker, der nicht seine Frucht bringt, vorausgesetzt, daß 'wir nicht faul sind':

II,165f. Во всей вселенной нет, ниже́ едины, нивы,  
Без неких доброт, когда мы не ленивы.

Die Ermahnung zum Fleiß ist ihm, wie auch die Verse II,125ff. zeigen, wichtig. Sie steht nicht in der Vorlage: "Il n'y a point de terroir si ingrat qui n'ait quelque propriété." (Démonstr.,S.9)

Nicht nur die Täler und die Schwarzerde, sondern auch Sumpf- und Sandboden lohnen dem Bauern seine Mühe:

II,167ff. Не только доли те, не только чернозем,  
Но и болотный низ, но и пески по сем  
Оратаю за труд мзду воздают напольну, -

Die Verse stimmen mit dem französischen Text überein: "Non seulement les terres noires et fertiles, mais encore les argileuses et les graveleuses, récompensent l'homme de ses peines." (Démonstr.,S.9)

Wir hören von der Trockenlegung des Moores, das danach reiche Frucht trägt (роскошествует плодом,172) und von der Melioration von Sandböden, wie sie schon im Altertum vorgenommen wurde. Fénelon bezieht sich an dieser Stelle auf Xenophon, 'Oeconom.' Danach wurde zunächst die Sandschicht beseitigt und der darunter liegende Boden freigelegt. Dieser wird dann umgegraben und den Sonnenstrahlen ausgesetzt. So entsteht allmählich fruchtbarer Boden. Fénelon stellt den Vorgang so dar: "Les sables ne couvrent d'ordinaire que

la surface de la terre: et quand le laboureur a la patience d'enfoncer, il trouve un terroir neuf, qui se fertilise à mesure qu'on le remue et qu'on l'expose aux rayons du soleil."(Démonstr.,S.9)

Tred. beschreibt die Melioration als einen Prozeß, der zwei Jahre in Anspruch nimmt:

II,174ff. Когда делец земель в одном очистит лете  
Всю землю под песком, лежащу впусе там,  
И силу солнца даст очищенным местам,  
То на другое он, как пойдет полосами,  
Увидит весь тот грунт играющ колосами.

Er fügt hinzu, daß das Ödland, wenn es regelmäßig gedüngt wird, dem Kulturland an Fruchtbarkeit nicht nachsteht:

II,179f. Удобренный чредом кряж всякий мест пустых  
Не хуже будет сам плодами нив густых.

Jeder Boden hat seine besondere Eignung:

II,182 Грунт на пшеницу есть, грунт на ячмень особен.

Selbst in den Schluchten zwischen den Felsen gibt es ebenso gute Weiden wie in den Wäldern. Da sind Lichtungen, in die die Sonnenstrahlen eindringen und die des Nachts ausdünsten, so daß der Boden locker wird und Wiesen entstehen, auf denen das Vieh im Sommer weidet:

II,183ff. Среди расселин гор, на каменных горах  
Бывает пажить так добра, как и в борах.  
Есть скважины и там, чтоб солнцу в них лучами  
Проникнуть и чтоб быть испарине ночами.

II,189f. Там производит корм и паству летобытну,  
Которая творит собой скотину сытну.

In der Démonstration(S.9) heißt es ähnlich: "Au milieu des pierres et des rochers on trouve d'excellents pâturages; il y a, dans leurs cavités, des veines que les rayons du soleil pénètrent, et qui fournissent aux plantes, pour nourrir les troupeaux, des sucs très savoureux."

Der Gedanke, daß kein Feld ohne Frucht, kein Stück Erde für den Menschen ohne Nutzen ist(II,165f.), wird am Schluß des Abschnitts noch einmal eingeschärft. Selbst der unzugängliche Berghang (дъбрь, bei Sr.I,766 belegt, wird von Gerta H.-Worth mit 'горный склон' wiedergegeben)<sup>9</sup> und die von jeher unfruchtbare Steppe haben für den Menschen ihr Gutes. Hier wachsen süße Früch-

te und Heilkräuter, die es sonst auch an den fruchtbarsten Orten nicht gibt. In der Démonstration(S.9) ist dies so ausgesprochen: "Les côtes mêmes qui paraissent les plus stériles et les plus sauvages offrent souvent des fruits délicieux, ou des remèdes très salutaires, qui manquent dans les plus fertiles pays." Diesen Text hat Tred. durch zwei Zusätze erweitert. Im ersten Zusatz spricht er im Blick auf die geographische Lage Rußlands von der Steppe in der heißen und in der kalten Zone. Außerdem fügt er hinzu, daß die 'Lehrbücher' uns davon Kenntnis geben, daß dort Heilpflanzen wachsen:

II,191ff. Непроходимо дебрь, неплодна с века степь,  
 Лежит ли в знойных та, в краях ли мразных цепь, -  
 Родят, как книги нам знать подают учебны,  
 То сладкии плоды, то зелия врачевны,  
 Которых инде нет в обильнейших местах, -

Die Beobachtung, daß die Heilkräuter oft gerade an schwer zugänglichen oder unfruchtbaren Orten wachsen, wird auch in den folgenden Versen von Brockes verwertet:

Merckt, wie sehr der Berge Spitzen,  
 Durch der Kräuter Menge nützen,  
 Welche nirgends so voll Kraft  
 Und gesunder Eigenschaft.<sup>10</sup>

Tred. faßt den Inhalt des Abschnitts II,165-197 in den Satz: es gibt auf der Erde alles, was die Menschen brauchen, aber nicht alles an allen Orten:

II,197 Всѣ есть, но не во всех землях, что людям нужно!

Dem Einwand, ob dann nicht jedem etwas fehle, entgegen unsere Autoren: Gerade dies ist Gottes Absicht, denn so sind die Menschen aufeinander angewiesen. Die Verteilung der Güter über die ganze Welt ist gewissermaßen ein Kunstgriff des Schöpfers, der den Zweck hat, daß die Menschen zueinanderfinden. Fénelon hat diesen Zusammenhang belehrend dargelegt: "D'ailleurs, c'est par un effet de la Providence divine que nulle terre ne porte tout ce qui sert à la vie humaine; car le besoin invite les hommes au commerce, pour se donner mutuellement ce qui leur manque." (Démonstr., S.9)

Tred. trägt diesen Gedanken mit rhetorischer Eindringlichkeit vor:

II,198ff. Не явно ль хочет бог нам меж собой жить дружно?  
 Не сим ли нас всхотел к общению привестъ,  
 Дабы взаимно брать кому в чем нужда есть?

Der Ton wechselt unvermittelt von der Darlegung, die den Abschnitt II,165-196 kennzeichnet, zur Exklamation (197) und zu den erregten Fragen der Verse 198-200.

Aus einer Beschreibung der Bodenverhältnisse in den verschiedenen Landschaften wird unversehens eine sozialetische Digression. Der physikotheologische Betrachter sieht in den regionalen Unterschieden der Vegetation ein Mittel der göttlichen Pädagogik, das die Menschen zur Gemeinschaft erzieht. Es ist der Mangel, der die Menschen, die in weit voneinander entfernten Ländern wohnen, miteinander verbindet:

II,201f.    Ce нужда, коих край далекий разделяет,  
                   Тех в общество одно путем совокупляет -

Ohne den Mangel hätten wir die Völker der Erde nicht kennengelernt, noch wäre jemals ein 'kühnes Boot' über den Ozean gefahren:

II,203f.    Без ней не знать бы нам людей Земли всея,  
                   Ниже б за океан шла дерзка ладия.

Hier hat Tred. den Text der Démonstration mit einem einprägsamen Bild ausgeschmückt. Fénelon schreibt: "...ce besoin est le lien naturel de la société entre les nations: autrement tous les peuples du monde seraient réduits à une seule sorte d'habits et d'aliments; rien ne les inviterait à se connaître et à s'entrevoir." (Démonstr., S.9)

In diesen Sätzen äußert sich (wie vorher in der Ablehnung des Krieges, 129ff.) die philanthropische Gesinnung der Physikotheologen. Von dem neu erwachten Interesse an der Menschheit und von der 'sozialetischen Valenz' (Philipp) der physikotheologischen Weltanschauung war schon weiter oben in dem Abschnitt über die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen die Rede.

Auf die Gemeinschaft stiftende Funktion des Mangels und der Bedürfnisse hat auch A.Pope im 'Essay on Man' hingewiesen:

But as he /God/ fram'd a Whole, the Whole to bless,  
 On mutual Wants built mutual Happiness. (Ep.III,111f.)

Das Thema 'Fruchtbarkeit der Erde', durch die sozialetische Digression kurz unterbrochen, wird in II,205ff. wiederaufgenommen. Jetzt wird der biologische Kreislauf von Werden, Vergehen und neuer Frucht zum Gegenstand der Betrachtung gemacht.

Was immer die Erde uns gibt, nimmt sie wieder in sich hinein; aber nur, um es uns zurückzugeben, so skizziert Tred. den Kreislauf:

II,212f. Земля что нам ни даст, в себя ж приемлет вдруг,  
 Приемлет, но затем, чтоб нам подать то паки, -

Der Autor bewundert die Gesetzmäßigkeit, mit der die Erde aus vermoderten, toten Stoffen frische Pflanzen hervorbringt und uns 'zehnmal mehr Früchte' zukommen läßt:

II,214ff. А как подать? О! чин, из сгнивших свежи-злаки,  
 Из всех уж как совсем умерших тех родов  
 В десятирицу к нам шлет более плодов.

Tred. hat die Bewunderung für den 'unaufhörlichen Kreislauf' der Natur im Unterschied zur Démonstration besonders akzentuiert:

II,211 Предивен есть весьма сей непрестанный круг: -

Im übrigen stimmen die beiden Texte inhaltlich überein. Fénelon führt aus: "Tout ce que la terre produit, se corrompant, rentre dans son sein, et devient le germe d'une nouvelle fécondité. Ainsi elle reprend tout ce qu'elle a donné, pour le rendre encore." (Démonstr., S.9)

Im selben Zusammenhang wird nüchtern vermerkt, daß das Vieh mit seinen Ausscheidungen den Boden 'ernährt' und damit seine Fruchtbarkeit erhöht:

II,219f. Питает землю сам изверженным своим  
 И помощь подает к обилию он сим.

So übersetzt Tred. die zugrunde liegende Stelle der Démonstration, S.9:

"...les excréments des animaux qu'elle nourrit, la nourrissent elle-même et perpétuent sa fertilité."

In den beiden Texten erscheint die Erde als übermenschliche Mutter wie in einem Mythos. Aus ihrem 'Schoß' wird reiches Leben geboren: "Tout sort de son sein", sagt Fénelon (Démonstr., S.10). In der Feoptija werden die Metaphern 'недро' (205) und 'утроба' (225) verwendet:

II,225 Исходит из ее обильно всё утробы -

Die Fruchtbarkeit der Erde wird 'unerschöpflich' genannt. Fénelon nennt die Erde "cette mère féconde" (Démonstr., S.10) und sagt von ihr: "...elle ne s'épuise jamais" (ebd.).

Tred. verbindet das Motiv der Fruchtbarkeit mit dem der mütterlichen Fürsorge, 'damit wir ja keinen Mangel haben':

II,223f. И никогда ни в чем не может оскудеть,  
Лишения чтоб нам ни в чем же не иметь.

Ferner wird der 'Leib der Erde' mit einem Grab verglichen, in das alles 'eingeht':

II,226 И так же входит всё к ней внутрь, как будто в гробы.

An dieser Stelle hat 'гроб' wohl die alte ksl. Bedeutung 'Grab', 'Gruft' (Pawl.273).

Vom biologischen Kreislauf (непрестанный круг,211) ist auch im 'Essay on Man', Ep.III,15ff. die Rede:

See dying vegetables life sustain,  
See life dissolving vegetate again:  
All forms that perish other forms supply,  
(By turns we catch the vital breath, and die) -

Am Beispiel des Samenkorns macht Tred. deutlich, welche Kraft zur Vermehrung in der Erde liegt:

II,227f. Зерно в нее вложи - от одного зерна,  
Как любяща мать чад, даст десять зерн она.

Der Vergleich mit der 'kinderliebenden Mutter' geht auf die Démonstration (S.10) zurück: "...cette mère féconde vous rend avec usure plus d'épis qu'elle n'a reçu de grains."

Zur 'Fruchtbarkeit' der Erde gehört auch ihr Reichtum an Bodenschätzen. 'Man öffne ihr Inneres', so findet man Steine und Marmor zum Bau von Palästen. In der sprachlichen Form (Imperativ, 2.sg. im Sinne eines Konditionalsatzes), sowie in der Metapher stimmen die Verse 229f. mit der Vorlage genau überein. Des Reimes wegen erwähnt Tred. bei der Aufzählung der Mineralien zusätzlich 'злато':

II,229f. Разверзи чресла в ней - обрящешь камни, злато,  
Обрящешь мarmor внутрь на здание богато, -

Vergl.: "Creusez dans ses entrailles, vous y trouverez la pierre et le marbre pour les plus superbes édifices." (Démonstr., S.10)

In II,231 werden die Metalle einzeln aufgeführt:

Железо, медь, свинец и с оловом сребро, -

Fénelon unterscheidet sie nur im allgemeinen (métaux précieux et utiles, S.10).

Der Reichtum der Erde löst die Frage aus: "Mais qui est-ce qui a renfermé tant de trésors dans son sein, à condition qu'ils se reproduisent sans



cesse?" (Démonstr., S.10)

Nur aus Gründen der Anschaulichkeit war bisher von einer Art Mutterwesen die Rede. In Wahrheit bringt aber die Erde nichts aus sich selber hervor. Alles ist zuvor in sie hineingelegt worden.

Tred. hat die Frage Fénelons zu einem rhetorisch-emotional getönten Abschnitt erweitert, der zwölf Verse umfaßt (II,233-44). Im ersten Teil fragt der Autor mit wachsender Eindringlichkeit: Wer hat einen so großen Reichtum in der Erde verwahrt? Wer vermehrt ihn dermaßen, daß er niemals erschöpft wird, so viel man auch wegnimmt? Wen setzt es nicht in Erstaunen, wenn er sieht, wie die Erde alles im Überfluß hervorbringt?

II,233f. Кто ж скрыл в нее то всё толикое богатство?  
Кто умножает в ней сие всё толь изрядство, -?

II,237f. Кого не удивит на всё сие смотряща,  
И как и что земля обильно есть родяща?

Diese Fragen sind im Sinne des Autors nichts anderes als eine ehrfürchtige Form seines Bekenntnisses zum Schöpfer. (vgl.II,81-84)

Ihnen korrespondieren im zweiten Teil der Passage bewundernde Exklamationen. Was empfängt der Mensch nicht alles von der Erde: Nahrung und Arznei, unzählige Güter und Gaben, wohlschmeckende Früchte und -auch an das ästhetische Bedürfnis ist gedacht- duftende Blumen aller Art! Bezeichnend für die Stelle ist der anthropozentrische Blickwinkel: alles Nützliche und Schöne auf Erden wird auf den Menschen bezogen. Formal fällt die viermal wiederholte Anapher auf:

II,241ff. Коль многи корни суть! колики трав всех роды!  
Коль неисчетны их доброты и пригоды!  
Коль благовонных тех в различии цветов!  
Коль сладостнейших мы вкушаем и плодов!

Inhaltlich sind diese Verse aus der Démonstration hergeleitet, aber von Tred. selbständig gestaltet worden. Fénelon schreibt: "Admirez les plantes qui naissent de la terre; elles fournissent des aliments aux sains, et des remèdes aux malades. Leurs espèces et leurs vertus sont innombrables: elles ornent la terre; elles donnent de la verdure, des fleurs odoriférantes et des fruits délicieux." (Démonstr., S.10)

Die nächste Betrachtung richtet sich auf den Wald. Der Autor denkt an einen 'dichten Wald', den Urwald, der ihm, wie er übertreibend hinzufügt, so

alt wie die Welt zu sein scheint:

II,245f. Как на дремучий лес по случаю взираем,  
За старость сверсным мы тот миру полагаем: -

Genau so steht es in der Démonstration(S.10): "Voyez-vous ces vastes forêts qui paraissent aussi anciennes que le monde?"

Aber nicht der riesige Urwald im ganzen zieht das Interesse des Betrachters an, sondern 'der Baum'. Der Baum und was in ihm geschieht, wird eingehend geschildert: der Weg des Saftstromes von der Wurzel bis zum Wipfel und in die Zweige und Blätter. Das botanische Gemälde beginnt bei den Wurzeln, die sich in eine 'fast unendliche Tiefe senken', wie Tred. übertreibend bemerkt:

II,247f. Древес всех корни в нем, все ж углубившись к дну,  
В безмерную почти спустились глубину: -

In der Démonstration lesen wir(S.10): "Ces arbres s'enfoncent dans la terre par leurs racines, comme leurs branches s'élèvent vers le ciel."

Die Wurzeln erfüllen einen doppelten Zweck. Sie halten den Baum durch ihr Geflecht und ihre Länge, so daß er bei starkem Wind nicht fällt und verfault:

II,249ff. Сплетением своим, потом же и длиною,  
Как держит корень всяк всё дерево собою  
И не дает ему от сильных ветров пасть,  
Чтоб падшему не сгнуть и вскоре не пропасть; -

Ferner suchen sie unter der Erde die geeigneten Säfte und leiten sie durch den Stamm bis zum Wipfel hinauf, "nicht nur einen viertel und nicht nur einen ganzen Arschin", setzt Tred. scherzhaft hinzu (ein 'Arschin'= 0,711 m).

II,253ff. Так равно тем же он и ищет под землю  
Пристойных соков там, а трубкою своею  
Втянув в себя внизу, шлет в верх те до вершин  
Не на четверть одну, ни на один аршин.

In der Démonstration wird die Funktion der Wurzeln so beschrieben (S.10): "...leurs racines les défendent contre les vents, et vont chercher, comme par de petits tuyaux souterrains, tous les sucs destinés à la nourriture de leur tige."

Die Vorstellung vom Steigen des Saftstromes viele Arschin hoch erweckt die Bewunderung des Autors:

II,257f. Предивный механизм сей в жилках всяка листа  
Предивного всем нам являет механиста!

Der wunderbar funktionierende Mechanismus weist auf einen bewundernswerten 'Konstrukteur' hin. Für den nachdenklichen Betrachter wird die botanische Erscheinung unmittelbar zu einem physikotheologischen Argument. Er macht sich auch darüber Gedanken, daß die Blätter auf beiden Seiten grün sind. Daran erkennt er die dem Menschen zugewandte Fürsorge des 'Baumeisters', denn die grüne Farbe stärkt unsere Augen und erfreut uns durch ihren Anblick:

II,259ff. Но и радящий сей в строителе совет,  
Что на листьях вообще зеленый токмо цвет,  
Сей зрению очей цвет наших споспешает,  
Те ж более, неж взор, собою утешает.

Die grüne Farbe der Blätter ist, wie alles in der Welt, dazu bestimmt, dem Menschen zu nützen und ihn zu erfreuen, zumal das 'eine Grün' nicht eintönig, sondern sehr verschieden aussieht:

II,265f. А зелень кто ж одну, которая толь слична,  
Исчислит, коль есть та, по зелени, различна?

Nach diesem erbaulichen Einschub(II,257-66), der in der Vorlage keine Parallele hat, fährt der Autor mit der Beschreibung des Baumes fort, wobei er den Text der Démonstration z.T. erweitert.

Der Saft ernährt den Baum. Seine Zweige und Äste wachsen in die Höhe und Breite und werden dicker:

II,267f. Распростирает сок все ветви в вышину  
И в широту собой, и также в толщину.

Warum sich der Stamm mit einer Rinde bekleidet, wird in der Démonstration so erklärt: "...la tige elle-même se revêt d'une dure écorce, qui met le bois tendre à l'abri des injures de l'air."(S.10)

Tred. verdeutlicht die Notwendigkeit der Rinde mit dem Hinweis auf die starken Temperaturgegensätze des russischen Klimas:

II,269ff. Но дедудуб от стуж и жара защититься,  
Или б от сильных тех в себе не повредиться,  
Корой одето всё от низа до верьха.

Außerdem schützt die Rinde die Zweige vor dem Vertrocknen, fügt Tred. hinzu. Durch die Rinde ist der Saft im Innern des Baumes 'wie im Mutterleib geborgen':

II,273f. Идущий сок наверьх, по внутренности в древе,  
Содержится корой в нем равно как во чреве; -

Die Bedeutung von ksl. 'чрево' = uterus ist bei Miklosich (1123) belegt. Mit einem weiteren Bild wird die Funktion der Rinde veranschaulicht. Sie umschließt das Innere des Baumes, wie die Ufer einen Fluß einfassen:

II,275f. Иль сердце в древе том ему реке как ров,  
А оная кора вокруг вместо берегов.

Im folgenden ist vom Nutzen der Bäume die Rede. Sie geben uns im Sommer Schatten vor der Hitze. Tred. vergleicht die nach allen Seiten ausgebreiteten Äste mit einem Zelt, unter dem nicht allein die Menschen Kühlung finden. Auch die Vögel können sich dort ausruhen. Diese Bemerkung zeigt, daß der Autor nicht nur anthropozentrisch denkt:

II,277ff. Раскинувшись на все страны древа суками  
И сделавшись чрез то как некими шатрами,  
От зною подают прохладную нам сень,  
А птицам на отдых насести в оных лень.

In der Démonstration(S.10) steht hier der Satz: "En été, ces rameaux nous protègent de leur ombre contre les rayons du soleil."

Ein weiterer Nutzen der Bäume: ihr Holz ist der Brennstoff, mit dem wir im Winter heizen. Die Stelle hat in der Feoptija Lokalkolorit. Der 'krachende Frost des trostlosen Winters' gehört zur Umwelt Tred.s:

II,281ff. Что ж вещество дерев горит огнем природно,  
То нас зимою греть весьма оно пригодно  
И теплоту хранить естественную в нас  
Печальная зимы в трескучий самый мраз.

Die entsprechende Stelle lautet in der Vorlage(S.10): "...en hiver, ils nourrissent la flamme qui conserve en nous la chaleur naturelle."

Tred. unterbricht die Darlegung mit einem Ausruf des Staunens. Er rühmt die Vorsehung, die es so eingerichtet hat, daß gerade in den Ländern, in denen der Frost 'wütet', die dichtesten Wälder zu finden sind:

II,285f. О! промысл, стужа где несноснейше ярится,  
В тех более странах густых лесов и зрится.

Dieser Gedanke stammt nicht aus der Démonstration. Er ist aber in einem Gedicht von B.H.Brockes, 'Der Winter', enthalten:

Gott hat, o weise Wunder-Macht!  
Die man ohn' Ehrfurcht nicht ermisst,  
Da, wo das meiste Holtz vonnöthen ist,

Das meiste Holtz hervorgebracht:  
 Wie denn von je und je im kalten Norden  
 Es mehr als andernwärts gefunden worden.<sup>11</sup>

Tred. hat seine Bekanntschaft mit Brockes in der 'Эпистола...к Аполлину' (1735) ausdrücklich erwähnt. Es ist daher möglich, daß die Verse II,285f. von dem Brockes'schen Gedicht beeinflusst sind.

In II,289-292 erinnert Tred. an die vielseitige Verwendbarkeit des Holzes und nennt besonders die Verwendung beim Haus- und Schiffbau:

II,291f. Мы делаем из древ себе в жилище дом  
 И строим ладии и корабли притом, -

Es wird hervorgehoben, daß das Holz eine feste und dauerhafte Materie ist, die sich trotzdem auf jede Weise gut bearbeiten läßt:

II,289f. Но вещество дубрав, хоть твердо есть и тельно,  
 Выделяваем всяк вид из того мы цельно: -

Fénelon beschreibt die Sache so: "...c'est une matière douce, quoique solide et durable, à laquelle la main de l'homme donne sans peine toutes les formes qu'il lui plaît, pour les plus grands ouvrages de l'architecture et de navigation." (Démonstr., S.10)

Bei dem Thema 'Wald', 'Baum', 'Holz' (eines folgt dem anderen durch Assoziation), stellt sich auch die Vorstellung eines Obstgartens ein (II,293-96): Es ist kurz vor der Ernte. Die Bäume sind mit Früchten beladen, so daß die Zweige sich herunterbiegen. Der Autor beschreibt aber nicht nur das schöne Bild. Er kommt ins Betrachten: es ist, als reichten die Bäume absichtlich den Menschen ihre Früchte hin, solange diese frisch, reif, schmackhaft und noch nicht alt sind. Tred. schildert den Garten nach dem Muster der Démonstration, hat es aber ergänzt:

II,293ff. А красный взору сад, плодом обремененный,  
 Тем самым есть на низ довольно наклоненный,  
 Чтоб, как нарочно, он плод подносил свой в дар,  
 Пока тот свеж и спел, и вкусен, и не стар.

Vgl. Démonstr., S.10: "De plus, les arbres fruitiers, en penchant leurs rameaux vers la terre, semblent offrir leurs fruits à l'homme."

Das Bild hat nicht nur poetischen Reiz. Im Zusammenhang soll es deutlich machen, wie sinnvoll der Schöpfer es eingerichtet hat, daß die Obstbäume ihre Zweige zur Ernte herunterbiegen, damit der Mensch sie leicht erreichen kann.

In II,297-302 wird der Gedanke des 'непрестанный круг' (211ff.) am Beispiel der Früchte konkretisiert: auch die Früchte, die nicht geerntet werden, sondern abfallen und verfaulen, sind im Haushalt der Natur nicht verloren:

II,298f. У матери ж земли на лоне согнивая,  
От семени опять свой оживляют род -

Die Metapher 'Schoß der Mutter Erde' fehlt an dieser Stelle in der Démonstration: "Les arbres..., en laissant tomber leurs fruits,...se préparent autour d'eux une nombreuse postérité." (S.10)

Die Betrachtungen über die Erde schließen in beiden Texten mit der Feststellung: alles, was die Erde zu sich nimmt, bewahrt sie so, daß sie es verwandelt. Sie selber verändert sich nicht:

II,301f. Всё примет что земля, в себе так сохраняет,  
Что, пременяя то, себя не пременяет!

Fénelon schreibt: "La terre, qui ne change jamais, fait tous ces changements dans son sein." (Démonstr., S.11)

II,303-312 sind der Form nach eine Apostrophe an Evsevij. Ihm legt der Autor feierlich ans Herz, alles noch einmal sorgfältig zu bedenken:

II,303f. Прилежно рассуждай, Евсевий, и внемли,  
Что вся земля собой и всё, что из земли, -

Inhaltlich bilden die Verse ein physikotheologisches Credo, in dem der Autor bekennt, daß die ganze Erde den Schöpfer selber allen sichtbar macht. Hierbei wird die bisherige Betrachtung in Stichworten wiederholt:

II,303ff. -внемли,  
Что вся земля собой и всё, что из земли,  
И что растет на ней, и коль же всё богато  
И как то тлеет всё, выходит и возвратно,  
И сколько пользы нам бывает из всего,  
Показывает всем сотворша самого, -

Im Werk des Schöpfers offenbart sich sein Wesen: seine Weisheit, Güte und Allmacht, seine Fürsorge für uns Menschen, die uns mit allem versorgt. Der letzte Satz dieses Credo macht vollends deutlich, daß es aus dem biblischen Schöpfungsglauben stammt: der Schöpfer ist in Wahrheit unser barmherziger Vater:

II,311f. Что обо всех из нас печется, наконец,  
И что премилосерд нам в истине отец.

In II,313-471 wird als zweites der Elemente das Wasser zum Gegenstand der Betrachtung gemacht.

Einleitend lädt der Autor den fiktiven Brieffreund ein, sich mit ihm zusammen dem neuen Objekt zuzuwenden:

II,313f. К другой уж обрати стихии взор со мною,  
Которую зовем по-нашему водою.

Hiermit schaltet er sich wieder in den Text der Démonstration(S.11) ein:

"Regardons maintenant ce qu'on appelle l'eau..."

Zunächst werden die physikalischen Eigenschaften des Wasser vorgestellt:

II,315 Прозрачен жидкий сей и зыбок е́сть состав, -

Es fließt und paßt sich jeder Form an, von der es umschlossen wird, ohne eine eigene spezifische Gestalt zu haben:

II,317ff. С одной страны течет и быстро уплывает,  
С другой - во все себя он виды изгибает,  
Обходят кои вне с сторон весь тот кругом,  
А нет ни одного в нем образа самом.

Die Verse entsprechen genau der Vorlage: "...c'est un corps liquide, clair et transparent. D'un côté, il coule, il échappe, il s'enfuit; de l'autre, il prend toutes les formes des corps qui l'entourent, n'en ayant aucune par lui même." (Démonstr., S.11)

Daran schließt sich (II,321-28) die schon bekannte (vgl.II,85ff.) hypothetische Erwägung: "was wäre, wenn..." Wenn das Wasser 'etwas flüssiger' wäre, so würde es der Luft ähnlich:

II,321f. Когда б вода была пожиже и не сдобна,  
То б сделалась она вся воздуху подобна.

Die Folgen wären katastrophal. Die Erde würde austrocknen und unfruchtbar werden:

II,323 Везде б иссохла уж в бесплодности земля, -  
Menschen und Tiere müßten zugrunde gehen. Auch die Fische fänden nirgends eine 'Bleibe':

II,327 Жилища б не нашлось и рыбам уж нигде, -

Als einzige könnten vielleicht die Vögel überleben:

II,325 Одним бы разве жить возможно было птицам, -

Schiffahrt, durch die die Menschen zusammengeführt werden, wäre unmöglich:

II,328 Съежаться б не могли взаимно мы везде.

Wenn das Wasser nur ein wenig 'flüssiger' wäre, könnte es große Schiffe nicht tragen, und auch eine kleine Last würde sofort untergehen:

II,335f. Великих тех судов сдержать не возмогла

И мала б тягость к дну, вдруг погружаясь, шла.

Tred. hat dieses Gedankenexperiment von Fénelon übernommen und nur wenig verändert: "Si l'eau était un peu plus raréfiée, elle deviendrait une espèce d'air; toute la face de la terre serait sèche et stérile; il n'aurait que des animaux volatiles; nulle espèce d'animal ne pourrait nager, nul poisson ne pourrait vivre; il n'y aurait aucun commerce par la navigation...Si l'eau était un peu plus raréfiée, elle ne pourrait plus soutenir ces prodigieux édifices flottants qu'on nomme vaisseaux..."(Démonstr.,S.11)

Vor dem drohenden, wenn auch hypothetischen Hintergrund, erscheint die wirkliche Beschaffenheit des Wassers bewundernswert. Das Staunen äußert sich in einer Reihe von rhetorischen Fragen (II,329-32; 338-43): Wer hat das Wasser so gleichmäßig 'dicht' gemacht und in der Welt zwei verschiedene 'flüssige' Substanzen (Wasser und Luft), geschaffen?

II,329ff. Кто ж густу сотворил толь равномерно воду?

Кто жидких в свете двух составов сих разводу

Дал меру, их между собою различив, -?

Wie II,95 ist 'равномерно' auch hier ein Merkmal der gottgegebenen Ordnung der Dinge. Vor allem staunt der Betrachter darüber, daß ein flüssiges, durchsichtiges Element wie das Wasser, das ganz und gar keine Festigkeit besitzt, riesige Lasten zu heben imstande ist:

II,342f. Кто, твердости в себе отнюдь ту не имущу,

А бремена поднять огромные могущу?

Die Stelle geht auf zwei komplexe rhetorische Fragen in der Démonstration (S.11) zurück: "Quelle main industrieuse a su épaissir l'eau en subtilisant l'air, et distinguer si bien ces deux espèces de corps fluides?...Qui est-ce qui a pris le soin de choisir une si juste configuration de parties, et un degré si précis de mouvement, pour rendre l'eau si fluide, si insinuante, si propre à échapper, si incapable de toute consistance, et néanmoins si forte pour porter et si impétueuse pour entraîner les plus pesantes masses?"

Tred. hat die Fragen aufgeteilt und sie in eine rhetorische Klimax umgeformt.

In II,344-367 folgt eine Besinnung über den Nutzen des Wassers.

Der Autor denkt zuerst an die Wasserkraft, die sich der Mensch zunutze macht:



II,344f. Помысли, сколько нам послушна есть вода:

Мы можем оную взвезть в прилежности труда, -

Der Imperativ 'помысли' ist an Evsevij gerichtet. Er möge bedenken, wie erstaunlich es ist, daß eine so elementare Gewalt dem Menschen 'gehört' wie ein Tier. Fénelon nennt das Wasser 'gelehrig' und 'folgsam': "Elle est docile; l'homme la mène, comme un cavalier mène un cheval sur la pointe des rênes..." (Démonstr., S.11)

Dann wird geschildert, wie das Wasser, das man von einem Berg in die Tiefe stürzen läßt, wieder zur ursprünglichen Höhe aufsteigt:

II,348ff. Спускаем и велим ей так вниз упадать,  
Чтоб в столько ж высоту самой ей возлетать,  
Со сколькия на низ мы оную пустили

Tred. fügt hinzu: И, разводя концы, тем под гребло сводили.

Der letzte Vers läßt, je nachdem wie 'под гребло' übersetzt wird, zwei Deutungen zu. 'Гребло' heißt 'Streichbrett' und 'Ruder' (Pawl.270). Mit dem Streichbrett wurde z.B. früher das Korn in dem überfüllten Maß glattgestrichen, so daß sich ein volles, 'gestrichenes Maß' ergab. Geht man von dieser Bedeutung aus, dann hieße "die Strömung teilen und unter das Streichbrett führen" soviel wie das tosende Wasser 'glätten'. Übersetzt man 'гребло' mit 'Ruder', dann denkt der Autor daran, daß die Strömung des herabstürzenden Wassers verteilt und z.B. zum Antreiben von Wasserrädern ausgenutzt wird.

In der Démonstration (S.11) wird der Hergang so beschrieben: "... (l'homme) l'élève sur les montagnes escarpées, et se sert de son poids même pour lui faire des chutes qui la font remonter autant qu'elle est descendue."

Tred. nennt es 'überaus wunderbar', daß der Mensch die gewaltige Kraft des Wassers so gebrauchen kann, als wäre es seine eigene. Er verfügt über sie zu seinem Nutzen und bewältigt mit ihrer Hilfe jede Last:

II,355ff. Не может быть, как мню, сего ничто дивняе,  
Что сила она вся испытана ея  
Есть человеку так, как собствена своя:  
На пользу он себе той так повелевает,  
Что всяку тягость тем, и скоро, премогает.

Durch ihren subjektiven Tenor unterscheidet sich diese Passage von der lehrhaften Art, in der Fénelon die Wasserkraft schildert: "L'eau est une des plus grandes forces mouvantes que l'homme sache employer, pour suppléer à ce que lui manque, dans les arts les plus nécessaires, par la petitesse et

par la faiblesse de son corps." (Démonstr., S.11)

In II,360-367 gibt Tred., unabhängig von der Vorlage, noch zusätzliche Beispiele für die Verwendung des Wassers.

Mit Wasser beseitigt man Gestank und Schmutz:

II,360f. Прибавь, на всякий смрад, на всю нечистоту,  
Да смоятся они, употребляем ту: -

Das nächste Verspaar gibt einen Hinweis auf den Stand der Körperpflege im Rußland des 18. Jahrhunderts:

II,362f. Водю иногда всё омываем тело,  
Но частее лице, от сна вставя на дело; -

Man spült den Mund, wenn er vor Hitze trocken geworden ist:

II,364 Полощем ею мы, как нагорят, уста, -

Der nächste Vers bezieht sich auf die Zubereitung der Speisen:

II,365 Разводим ею ж смесь, которая густа -

So hilft uns das Wasser auf vielfache Weise, bemerkt der Autor zusammenfassend. Wir erkennen es auch im Saft der Früchte:

II,366f. Премного от воды пособия имеем,  
Чрез соки и в плодах мы воду ж разумеем.

Nach diesem Einschub, der von der alltäglichen Verwendung des Wassers handelte, kehrt Tred. zum Gedankengang der Démonstration zurück. In einzelnen Bildern, unterbrochen von Betrachtungen physikotheologischen Inhalts, wird der Weg des Wassers von den Wolken zu Regen und Tau, zu den Quellen, Bächen und Flüssen bis zum Meer geschildert. Schließlich richtet sich der Blick wieder auf die 'schwebenden Wasser' hoch über uns, aus denen die 'weise Vorsehung' es 'von Zeit zu Zeit auf Erden regnen läßt'. In der Feoptija endet der Abschnitt mit einem Lobpreis des Schöpfers.

Der Autor macht darauf aufmerksam, daß die alltägliche Naturerscheinung der Wolken keineswegs selbstverständlich ist. Man bedenke: wenn das Wasser auch ursprünglich flüssig ist, so ist es doch recht schwer. Trotzdem steigt es in die Höhe und hängt als ein 'bunt gefärbter Abgrund' über uns:

II,370f. И в тяжести своей, вздымаясь вверх, над нами  
Огромными висит преиспещренно днами.

Der Flug der Wolken wird mit einem biblischen Bild bezeichnet (Ps.103,3 und Ps.17,11; beide Stellen nach LXX). Begeistert fordert der Autor seinen Partner auf, das große Wunder zu sehen, wie die Wolken 'auf den Flügeln des Windes am Himmel dahinziehen:

II,372f. Воззри на облака: о! чудо из чудес,  
 Как ветров на крилах летают у небес, -

Das Psalmwort, das in der Démonstration, S.12, Anm.1 lateinisch zitiert wird  
 ("Super pennas ventorum", Ps.CIII,3), lautet in der Septuaginta:

ὁ περιπατῶν ἐπὶ πτερούγων ἀνέμων -

Im Psalm ist es Gott, 'der auf den Fittichen der Winde einhergeht'. Unsere  
 Autoren haben das Bild auf das Ziehen der Wolken angewendet. Tred. hat die  
 Stelle durch eine emphatische Apostrophe(372) akzentuiert. In der Démonstra-  
 tion heißt es: "Mais ces eaux qui, nonobstant leur fluidité, sont des masses  
 si pesantes, ne laissent pas de s'élever au-dessus de nos têtes, et d'y de-  
 meurer longtemps suspendues. Voyez-vous ces nuages qui volent comme sur les  
 ailes des vents?"(S.11/12)

Staunend merkt Tred. an, daß die Wolken trotz ihres Gewichts nicht herunter-  
 fallen. Sie verschmelzen, wenn sie sich begegnen:

II,374f. А в тяжести такой на низ не упадают,  
 Да только друга друг, сливаясь там, срастают -

Dem Bild der ruhig dahinziehenden Wolken wird eine apokalyptische Vision  
 gegenübergestellt: Was wäre, wenn die Wolken plötzlich wie Wassersäulen auf  
 die Erde stürzten? Eine neue Sintflut wäre die Folge:

II,376f. Когда б столпами те на низ упали враз,  
 То б потопили край весь тот земли у нас -

Mit einem Schlage würden sie das fruchtbare Land verderben. Nur die hoch ge-  
 legenen Gebiete blieben übrig; aber anstelle von Ackererde gäbe es dort nur  
 Dürre und Sand:

II,379ff. Но повредили б всю ту землю тем ударом,  
 А прочих бы частей край сделался высок  
 И принял бы за тук как сухость, так песок.

Wieder läßt der Autor vor der dunklen Folie einer hypothetischen Erwägung  
 die Wohltat der bestehenden Naturordnung in einem hellen Licht erscheinen.  
 Tred. hat das Gedankenexperiment im wesentlichen aus der Démonstration(S.12)  
 übernommen: "S'ils tombaient tout à coup par de grosses colonnes d'eau,...  
 ils submergeraient et détruiraient tout dans l'endroit de leur chute, et le  
 reste des terres demeurerait aride."

Der Alpdruck einer neuen Sintflut kommt auch in dem oben(S.30) zitierten Ge-  
 dacht 'Der Regen' von B.H.Brockes zum Ausdruck, das vielleicht auf die Démon-  
 stration zurückgeht.<sup>12</sup>

In II,382-399 wird die Gewißheit ausgesprochen, daß der Schöpfer überall das Wasser in seiner beständigen Ordnung erhält. Auch hier dienen rhetorische Fragen zum Ausdruck des physikotheologischen Bekenntnisses (vgl.329ff.). Wessen Hand hält die Wolken in der Luft und macht, daß es nur in Tropfen regnet?

II,382f. Чья ж держит их рука на воздухе висящи,  
А каплями весь низ в потребности росящи?

Fast gleichlautend heißt es in der Démonstration(S.12): "Quelle main les tient dans ces réservoirs suspendus, et ne leur permet de tomber que goutte à goutte...?"

In dem genannten Gedicht 'Der Regen' schreibt B.H.Brockes:

Drum schafft Gott, daß sich der Regen  
Durch die Luft nur tröpfelnd drängt - 13

Wie kommt es, fragt der Autor weiter, daß dort, wo fast das ganze Jahr kein Regen fällt, der Tau in der Nacht so reichlich ist, daß er wie Regen das Land tränkt?

II,384ff. И отчего то, где почти дождя нет в год,  
Там сильный толь росы бывает ночью род,  
Что сливным как дождем всю землю наводняет -?

Ebenso fragt Fénelon: "D'où vient qu'en certains pays chauds, où il ne pleut presque jamais, les rosées de la nuit sont si abondantes qu'elles suppléent au défaut de la pluie...?" (Démonstr.,S.12)

Das jährliche Hochwasser des Nils, das nach dem Anschwellen den fruchtbaren Schlamm zurückläßt, ruft die andächtige Frage hervor:

II,388f. Египетскому кто так Нилу повелел,  
Чтоб разливался он в назначенный предел?

Der physikotheologische Betrachter begnügt sich nicht mit einer natürlichen Erklärung des Naturereignisses. Wer hat dem Nil geboten, fragt er, um klarzumachen, daß in der Natur nichts ohne den Schöpfer geschieht.

Die Démonstration nennt außer dem Hochwasser des Nils noch das des Ganges. Tred. hat den Ganges unerwähnt gelassen, weil er außerhalb seines Blickfeldes lag, während der Nil durch die biblische Geschichte allgemein bekannt war. In der Démonstration(S.12) lesen wir an dieser Stelle: "(d'où vient), qu'en autres pays, tels que les bords du Nil et du Gange, l'inondation régulière des fleuves en certains saisons pourvoit, à point nommé, aux besoins des peuples pour arroser les terres?"

Dank dieser 'Einrichtung' braucht man sich in diesen Ländern nicht vor Unfruchtbarkeit zu fürchten, fährt Tred. fort. Das Staunen darüber kommt in der Frage zum Ausdruck:

II,392f. Строения сего что может дивней быть,  
Бесплодием везде дабы землям не ныть?

So steht es auch in der Vorlage: "Peut-on imaginer des mesures mieux prises pour rendre tous les pays fertiles?" (Démonstr.,S.12)

Der Schöpfer hat das Wasser 'von einem Ende der Erde zum anderen fließen lassen', denn es wird überall gebraucht. So gleicht die Erde einem bewässerten Garten:

II,396ff. Теши пустил водам премудрый всех творец  
От края по земле на самый в ней конец,  
Подобно как в саду, особенном и малом,  
Пускается та вокруг ископанным каналом.

In diesen Versen scheint die biblische Vorstellung vom Garten Eden anzuklingen. Gen.Kap.2,8 und v.10 heißt es im Text der LXX:

καὶ ἐφύτευσεν κύριος ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Εδεμ ... (8)

ποταμὸς δὲ ἐκκореύεται ἐξ Εδεμ κοτίζεεν τὸν παράδεισον· ἐκεῖθεν ἀφορίζεται εἰς τέσσαρας ἀρχάς. (10)

In der Démonstration heißt es: "...celui qui nous a donné ce corps fluide l'a distribué avec soin sur la terre, comme les canaux d'un jardin." (S.12)

Den Weg des Wassers von der Quelle zum Meer schildert Tred. in II,400-405 lebendig und anschaulich.

Die Quellen fließen von steilen Felsen herab. Das Bild des Wasserfalls wird angedeutet, der 'ohrenbetäubend' rauscht, dessen Anblick uns aber erfreut:

II,400f. Ключи гремящи, вниз с крутых стекая гор,  
Наш поражая слух, а веселя тем взор, -

Unten im Tal sammeln sich die Quellen zum Bach, aus dem die Tiere trinken können:

II,402f. Сбираются внизу в разложистой долине,  
Способно где уж пить возможно есть скотине.

An Städten und Feldern vorbei strebt der Fluß in schneller Strömung zum Meer:

II,404f. Протекши реки близ градов и по полям,  
Струями в быстрине стремятся уж к морям.

Die Passage hat in der Démonstration diesen Wortlaut: "Les eaux tombent des hautes montagnes où leurs réservoirs sont placés; elles s'assemblent en gros

ruisseaux dans les vallées: les rivières serpentent dans les vastes campagnes pour les mieux arroser; elles vont enfin se précipiter dans la mer."

(S.12)

Im Vergleich zur Démonstration entsteht in der Feoptija durch die reichliche Verwendung von Adjektiven stärker der Eindruck des 'Malerischen'. Es wird aber keine konkret-individuelle, sondern eine ideale Landschaft dargestellt.

Im nächsten Abschnitt II,406-443 richtet der Autor sein Augenmerk auf das Meer. Er denkt an das Weltmeer, das die Erde umfaßt und die Kontinente voneinander trennt. Diese Vorstellung erweckt seine Bewunderung:

II,406f. Великий Океан - дивлюсь, как то поемлю, -  
Объемлющий вокруг и наполю всю землю, -

Man könnte meinen, überlegt der Autor, es habe alles überflutet, um die Erde für immer aufzuteilen, aber statt dessen verbindet es die Menschheit:

II,410f. Но напротив мы зрим, то способ сокращенный,  
Чтоб меж собой весь род был человек общенный.

Ohne das Meer könnte der Mensch nicht so schnell von einem Ende der Erde zum anderen gelangen. Es würde ihm vieles fehlen, was er braucht. Auch könnte er wegen der Schwierigkeiten nicht mit fernen Völkern verkehren:

II,412f. От края человек не мог без моря в край  
Земли дойти по свой, толь скоро, нужный пай.

Die kosmopolitische Einstellung unserer Autoren, die Neigung zum Reisen (wie P.Hazard anmerkt, typisch für die Zeit),<sup>14</sup> das Interesse am Kennenlernen fremder Völker, am wechselseitigen Austausch durch Handel und Verkehr, tritt hier ähnlich wie in II,197ff. hervor. Verglichen mit den Hindernissen, die sich dem Reisenden damals zu Lande in den Weg stellten (Gebirge, Flüsse, schlechte und unsichere Straßen, mangelhafte Verkehrsmittel, Grenzen und Zollschranken), erscheint die Seereise als schnell und ungehindert. Zur Neuen Welt, nach Amerika, gibt es nur den Weg über das Meer. Auf dem Seewege ist die 'Neue Welt' entdeckt worden, von der wir viele Güter erhalten. Umgekehrt führen wir unsere Waren dorthin aus:

II,416ff. Единым сим путем есть найден Новый свет,  
К Америке пловцам лег океаном след,  
Из коея богатств мы много получаем, -

II,420       Взаимно ж мы туда привозим и свои -

Von dem emphatischen Ausruf 'Великий Океан' abgesehen (406), hält sich Tred. an den Text der Démonstration: "Cette Océan, qui semble mis au milieu des terres pour en faire une éternelle séparation, est au contraire le rendez-vous de tous les peuples, qui ne pourraient aller par terre d'un bout du monde à l'autre qu'avec des fatigues, des longueurs et des dangers incroyables. C'est par ce chemin..., que l'ancien monde donne la main au nouveau, et que le nouveau prête à l'ancien tant de commodités et de richesses." (S.12)

In II,422-25 wird die unaufhörliche Bewegung des Meeres mit dem Blutkreislauf des menschlichen Körpers verglichen:

Разлитием своим вода в земном сем круге  
В подобном действе есть и в равной же услуге,  
Как в теле нашем кровь, кружащая всегда, -

Hier wie dort darf der 'Kreislauf' nicht stillstehen, fügt Tred. hinzu:

II,425 И не могла в нем без крайня стать вреда.

Der Vergleich stammt aus der Démonstration: "Les eaux distribuées avec tant d'art font une circulation dans la terre, comme le sang circule dans le corps humain." (S.12)

In II,426-39 geht es um den geheimnisvollen Rhythmus von Ebbe und Flut:

II,428f. Урочный ко брегам прилив есть от пучин  
И от берегов отлив в известный час и чин.

Der Autor beschränkt sich darauf, das Phänomen der Gezeiten aufzuzeigen, ohne die Ursache dafür angeben zu können. Er hat ja im voraus bemerkt (II,35f.), daß der 'einfache Anblick' (простый взор, 36) genüge, um die Wunder der Schöpfung zu erkennen. Ihm geht es weniger darum, die Ursache zu erforschen, als den Urheber zu bewundern, der Flut und Ebbe in solcher Ordnung kommen läßt:

II,432 Премудрости того и власти я дивлюсь -

II,434f. Который в таком порядке то приводит  
И в равном же назад отливы те отводит.

Die Weisheit der bestehenden Ordnung wird durch das schon bekannte Gedankenexperiment ins rechte Licht gerückt: was wäre, wenn die Bewegung des Wassers größer wäre:

II,436f. Движения воде немного более дать,  
То от вреда сего Земле б всей проподать: -

Der Abschnitt über Ebbe und Flut entspricht der Darstellung dieser Naturerscheinung in der Démonstration. Fénelon nennt die Gezeiten "le flux et reflux de la mer." (Démonstr., S.12) Er kann und will ihre Ursache nicht ergrün-

den: "Ne cherchons point les causes de cet effet si mystérieux" (ebd.). Statt dessen fragt er nach dem Urheber der Regelmäßigkeit und betont, daß eine geringfügige Störung des Gleichmaßes der Gezeiten verderbliche Folgen hätte: "Qui est-ce qui la fait se retirer, et puis revenir sur ses pas avec tant de régularité?...un peu plus de mouvement dans les eaux qui remontent inonderait des royaumes entiers." (Démonstr., S.13) Von neuem stellt sich das Bild einer großen Flut ein, von der die Erde überschwemmt wird.

Aus den Fragesätzen II,440-43 spricht die Überzeugung, daß der Schöpfer dieses Verhängnis verhindern wird. Er hat dem Ozean eine feste Grenze gesetzt, die dieser 'nicht zu überschreiten wagt', wenn er auch manchmal 'kocht':

II,441ff. Границей Океан кто твердой оградил,  
За кою преступить он никогда не смеет,  
Хоть грозно иногда волнами сам и врет?

In der Démonstration lautet diese Stelle: "Quel doigt a marqué à la mer...la borne immobile qu'elle doit respecter..., en lui disant: Là vous viendrez briser l'orgueil de vos vagues?" (S.13) Hier bezieht sich Fénelon in der Anmerkung auf Hiob XXXVIII, 11. Die Bibelstelle hat in der LXX diesen Wortlaut: "ἐξπα δὲ αὐτῆς μέχρι τούτου ἐλεύση καὶ οὐχ ὑπερβήση, ἀλλ' ἐν σεαυτῆ συντριβήσεται σου τὰ κύματα."

Der Abschnitt II,444-471 handelt von den Aggregatzuständen des Wassers. Das flüssige Wasser verwandelt sich im Winter zu 'Kristall'. Der Autor hat zunächst das Eis der Flüsse und Seen vor Augen, auf dem ohne Floß Lasten verfrachtet werden können:

II,444f. Текущая вода зимой кристалл тверд есть  
И может без плотов все бремена понести.

Ferner sieht man zu jeder Jahreszeit Eis und Schnee in großer Menge auf den Gipfeln der Berge, obwohl diese in der Sonne liegen:

II,446f. Но гор верьхи лучам хоть солнечным открыты,  
Во всяко время льдом и снегом зрятся сыты.

Von dort fließt das Wasser bei starker Hitze ins Tal, tränkt die Weiden und wird zum Fluß, der dem fernen Meer zuströmt. Das Bild der Verse 402ff. erscheint noch einmal:

II,450f. Тем пажити поит и производит реки,  
Влекущие струю к морям в концы далеки.

Tred. hat in dieser Passage den Text der Démonstration durch eigene Zusätze erweitert, z.B. durch die Bemerkung, daß das Eis der Flüsse und Seen den



Transport schwerer Lasten ermöglicht(445). Sie weist auf die Verhältnisse des strengen russischen Winters hin. In der Vorlage steht: "Mais ces eaux si cou-lantes deviennent tout à coup, pendant l'hiver, dures comme des rochers."(S.13) Der Satz "...les sommets des hautes montagnes ont même en tout temps des glaces et des neiges, qui sont les sources des rivières"(vgl.II,446f.), wird in der Feoptija weiter ausgeführt:

II,448f. С них в непряженный эной течет шумящий ток  
И, чистясь по кремням, стекает в дол глубок: -

Auf den Unterschied zwischen dem Süßwasser der Flüsse und dem Salzwasser des Meeres weisen die Verse II,452-55 hin:

II,452f. Здесь вся пресна вода и здрава к питию,  
Тут растворила соль, и круто уж сию.

Der Autor betont jedoch, daß auch das ungenießbare Salzwasser dem Menschen un-entbehrlich ist:

II,454f. Однако для пользы ж нам, для нашей и выгоды,  
Мы солию крепим сладя всех ядей роды.

Die Verse stimmen mit der Vorlage überein: "Ici les eaux sont douces pour dé-saltérer l'homme; là elles ont un sel qui assaisonne et rend incorruptibles nos aliments."(Démonstr.,S.13) Auch im Alltäglichen erkennen die Physikotheo-logen die Weisheit der Vorsehung.

Die Verse 456-59 hat Tred. in den Zusammenhang eingeschoben. Sie sagen, daß uns das Wasser 'überall mit lauter Stimme verkündigt', daß es in der Natur un-entbehrlich ist:

II,458f. Провозвещает всем повсюду велегласно,  
Что в естестве вещей она есть не напрасно.

Nachdem er den Lauf des Wassers von den Wolken zu den Quellen, Bächen und Flüssen bis hin zum Meer beschrieben hat, richtet der Betrachter den Blick wieder nach oben. Anknüpfend an II,372 schildert er:

II,460f. Но возвожу как выспрь мои глаза и зрю  
Там плавающих вод громады, (говорю), -

Angesichts der 'Massen schwebender Wasser' bekundet er 'andächtig', daß wir nicht genug darüber staunen können:

II,463 Всем надивиться нам тому отнюдь не можно.

Die Vorsehung hat 'das Wasser, bedrohlich wie es scheint, über mir aufge-hängt', schreibt der Autor, aber sie hat damit nur gute Absichten:

II,465f. Повесил воду он, в вид грозно надо мной,  
 Не в том, чтоб злесь меня так придавить мог ею, -

Die bedrohlich erscheinenden Wolkenmassen sollen uns nicht erdrücken, sondern sind dazu da, die Luft gleichmäßig feucht zu machen, die glühenden Strahlen der Sonne zu mildern und es ab und zu regnen zu lassen. Die guten Absichten des Schöpfers werden in aneinandergereihten Finalsätzen beschrieben:

II,468ff. Чтоб в мерность воздух весь вокруг нас приводить,  
 Чтоб на землю еще по временам дождить  
 И чтоб зной прохлаждать лучей толь раскаленный, -

Die Verse sind vom Text der *Démonstration* (S.13) abhängig. Fénelon bezeichnet die Wolken als "des espèces de mers suspendues", vom Schöpfer dazu bestimmt, "pour tempérer l'air, pour arrêter les rayons enflammés du soleil, et pour arroser la terre quand elle est trop sèche."

Der Abschnitt II,472-535 behandelt als zweites der Elemente 'die Luft'. Das neue Thema wird ohne Übergang mit den Versen eingeleitet:

II,472f. Оставим водный род; на воздух уж воззрим:  
 О благодати творца и в нем поговорим.

Im Unterschied zur *Démonstration* erklärt Tred. ausdrücklich, daß es ihm auch bei diesem Thema darum geht, von der Güte des Schöpfers zu reden. Fénelon beginnt den neuen Abschnitt so: "Après avoir considéré les eaux, appliquons-nous à examiner d'autres masses encore plus étendues." (*Démonstr.*, S.13)

In II,478-485 referiert Tred. unabhängig von der *Démonstration*, was die damalige Naturwissenschaft über die Zusammensetzung der Luft lehrte. Danach besteht sie aus drei Stoffen: aus feinstem Ätherstaub,

II,479 Эфир, тончайши те пылинки и крупицы, -

aus Wasserdampf:

II,480 Пары, а сии все суть сродственны воде, -

und aus 'Rauchteilchen', die aus dem Erdinneren kommen und, wenn sie sich verdichten, Gasstürme verursachen:

II,482f. Курения, извнутри земли происходящи,  
 Сгустевши ж, разны в нем метёоры плодящи. -<sup>15</sup>

In diesem Zusammenhang wird auch das damals aktuelle Problem der Elektrizität angesprochen. Der Autor sagt, es sei umstritten, ob sie eine besondere Art von Materie darstelle, oder ob sie durch Reibung entstehe:

II,484f. Элэктрических сил особо ль вещество,  
 Иль трением, в том спор, родит их естество. <sup>16</sup>

In II,486-489 gibt Tred. übereinstimmend mit der Démonstration die physikalischen Eigenschaften der Luft an, auf denen ihre Durchlässigkeit für das Licht beruht:

II,486f.    Весь воздух тонок, чист и так есть проникаем,  
              Что шлемый от планет легко свет созерцаем, -

Von den Eigenschaften der Luft heißt es in Démonstr., S.13: "...c'est un corps si pur, si subtil et si transparent, que les rayons des astres situés dans une distance presque infinie de nous le percent tout entier sans peine, et en un seul instant, pour venir éclairer nos yeux."

Auch Tred. spricht in Ausdrücken, die dem neuen Weltbild entsprechen, von der 'ungeheuren Höhe', in der sich die Himmelskörper befinden und davon, daß sie ihre Strahlen 'in einem Augenblick' zur Erde schicken:

II,487ff.               ...от планет легко свет созерцаем,  
                          Поставленных от нас в ужасной вышине,  
                          А шлют лучи свои в мгновение оне.

In der Wendung 'ужасная вышина' klingt der kaum überwundene 'kopernikanische Schock'<sup>17</sup> nach. Die realistische Vorstellung von der Geschwindigkeit des Lichtes ist beiden Autoren gemeinsam.

Unabhängig von der Démonstration geht Tred. auch auf das Phänomen des Luftdrucks ein. Die Luft läßt sich zusammendrücken, aber sobald der Druck aufhört, dehnt sie sich sofort wieder aus:

II,490f.    Однак в себе упруг, как сжатый он стеснится,  
              Но то, что жмет, лишь прочь - тотчас распространится. -

Der physikalische Vorgang ist hier in volkstümlicher Redeweise prägnant bezeichnet worden.

Außer dem experimentell darstellbaren Luftdruck nennt der Autor den in der Natur vorhandenen. Die Luft drückt mit ihrem Gewicht von oben und von allen Seiten 'in ihrem Kessel' auf die Erde:

II,492f.    Притом тяжел и сам: с верхов в своем котле  
              И равно со сторон всё давит он к земле.

Hier schließt sich in II,494-503 die hypothetische Erwägung an: was wäre, wenn die Luft dünner, bzw. dichter wäre. Dasselbe Gedankenexperiment ist auch bei der Erde (II,85ff.) und beim Wasser (II,321ff.) gemacht worden. Tred. überlegt zuerst, wie eine dünnere Luft sich auswirken würde. Wir erhielten dadurch ein trübes, blasses Tageslicht:

II,494ff. Когда б тончае был состав сей хоть немного,  
Сияние планет к нам шло б в лучах убого:  
Мы получали б тем себе примрачный свет,  
Который бы всегда не ясен был, но блед.

Diese Wirkungen erwartet Fénelon gerade umgekehrt von einer größeren Dichte der Luft. Er beginnt seine Überlegungen mit den Worten: "Un peu moins de subtilité dans ce corps fluide nous aurait dérobé le jour, ou ne nous aurait laissé tout au plus qu'une lumière sombre et confuse..." (Démonstr., S.13) Tred. hat an dieser Stelle den ausführlicheren Text der Démonstration gekürzt. Er geht gleich der entgegengesetzten Überlegung nach: wenn die Luft dichter wäre, fiel uns das Atmen schwer, und wir würden in einer Art Schlamm versinken:

II,498ff. Когда ж бы гуще был наш воздух и сыряе,  
То бы задыхаться нам чрез то пришло скоряе.  
Как в тине б мы какой уж углебали в нем, -

Die Verse gehen auf die Vorlage zurück: "...s'il devenait plus épais et plus humide: alors nous nous noierions dans les flots de cet air épaissi..." (S.14) Von der Démonstration scheint auch das Gedicht 'Die Luft' von B.H.Brockes beeinflusst zu sein:

Wenn die Lüfte dünner wären;  
Könnst' die Dünn- und Seltenheit  
Unsre Lunge nicht ernähren,  
Durch die linde Feuchtigkeit.  
Könnte sie sich sehr verdicken,  
Müsten Vieh und Mensch ersticken,  
Ja der Sonnen Lebens-Schein  
Würd' uns dann geraubet seyn. 18

Die hypothetische Erwägung ist, wie sich von neuem gezeigt hat, ein Mittel zur Rechtfertigung des bestehenden Zustandes der Welt, der einem weisen Urheber zu verdanken ist. Diese Überzeugung äußert sich in der physikotheologischen Frage:

II,504f. Кто ж воздух весь привел в умеренность сию,  
Что продолжаем в нем, дыша тем, жизнь свою?

Tred. hat sie aus der Démonstration (S.14): "Qui est-ce qui a purifié avec tant de justesse cet air que nous respirons?"

Die Verse II,506-535 handeln von der Bewegung der Luft, d.h. vom Wind und Sturm.

Die Stürme entstehen, so erklärt Tred., durch eine 'starke Gewalt', die sie 'ermutigt', die aber auch fähig ist, sie zu 'zähmen':

II,506f.   Какая сильна власть в нем бури ободряет  
                  И буйность оных всю способно усмиряет?

Die rhetorische Frage hat theozentrischen Sinn. Der Autor meint mit 'сильна власть' den Schöpfer. Er hat die Winde 'aus verborgenen Örtern' genommen, heißt es in einer mythisch anmutenden Metapher. Er hat ihnen geboten, aus den vier Himmelsrichtungen zu wehen. Die Passivformen im russischen Text dienen ebenfalls zur Umschreibung der theozentrischen Aussage:

II,512f.   В сокровищах каких все ветры взяты суть,  
                  С четырех коим стран повелено здесь дуть?

Die Macht des Schöpfers wird daran sichtbar gemacht, daß er den Winden befiehlt, die doch mit ihrer Urgewalt das Meer aufwühlen:

II,510f.   Волнение в морях есть следствие ветров сильных  
                  И наглых тех погод и вихрей неумильных.

Das geheimnisvolle und unfaßbare Phänomen des Windes dient auf Geheiß des Schöpfers dem Menschen. Den Winden ist 'geboden', 'die Luft zu reinigen', 'den Grimm des Winters zu mildern', 'die Wolken zu zerstreuen und zusammenzufügen'. Tred. hält sich an die Ausführungen Fénelons, hat sie aber deutlicher theozentrisch formuliert und z.T. erweitert. In der Démonstration(14) wird ausgeführt: "Mais quelle puissance invisible excite et apaise si soudainement les tempêtes de ce grand corps fluide? Celles de la mer n'en sont que les suites. De quel trésor sont tirés les vents qui purifient l'air, qui attiédissent les saisons brûlantes, qui tempèrent la rigueur des hivers, et qui changent en un instant la face du ciel? Sur les ailes de ces vents volent les nuées d'un bout de l'horizon à l'autre."

Um eine bestimmte Art von Winden geht es in II,526-535. Der Autor hat für sie keinen speziellen Namen. Sie sind, sagt er, 'erst jetzt bekannt geworden'. Gemeint sind die Monsun- und Passatwinde:

II,526ff.   Суть ветры на морях, уж ныне нам известных,  
                  Которы длятся там, как бы в границах местных,  
                  Чрез несколько не дней, но месяцев самих,  
                  Сменяемы потом на столько ж от других.

Fénelon hat diese Naturerscheinung so beschrieben: "On sait que certains

vents règnent en certaines mers dans des saisons précises: ils durent un temps réglé; et il leur en succède d'autres..." (Démonstr., S.14)

Damit hat die Vorsehung günstige Bedingungen für die Seefahrt geschaffen, so deuten die Physikotheologen das Phänomen:

II,530f. Не промысл ли есть в сем, для плаваний податных,  
 Чрез полгода в страну, чрез столько ж вспять обратных?

Diese freundliche Vorsorge kommt aber nur denen zugute, die Geduld genug haben, die günstige Windrichtung abzuwarten:

II,532f. Когда б те возмогли, случилось коим плыть,  
 Коль постоянен ветер, толь терпеливы быть, -

Dann würden sie eine weitere Fahrt machen und mehr Ladung zurückbringen:

II,534f. То б далее ход морской произвели пловуци  
 И болей бы плода везли назад идуци.

Der physikotheologisch denkende Autor versteht die meteorologische Naturerscheinung der Monsun- und Passatwinde als Wink der Vorsehung, auf den der Mensch achten soll. Es gereicht ihm zum Nutzen, wenn er geduldig die rechte Zeit erwartet. Das ist wohl der Sinn dieser kurzen moralischen Digression. In der Démonstration(S.14) hat sie diese Form: "(ils durent un temps réglé), comme tout exprès, pour rendre les navigations commodes et régulières, pourvu que les hommes soient patients et aussi ponctuels que les vents, ils feront sans peine les plus longues navigations."

Als nächstes Element wird in II,536-593 das Feuer zum Gegenstand der Betrachtung gemacht.

Das neue Thema wird mit der Aufforderung 'laßt uns das Feuer anschauen' genannt. Es hat seinen Ursprung in der Sonne. Dort lodert es und gibt der ganzen Welt seine Strahlen:

II,536f. Посмотрим и на огонь, в дневном светиле кой  
 Пылает, подая вселенной всей луч свой.

In der Démonstration beginnt der Abschnitt ähnlich: "Voyez-vous ce feu qui paraît allumé dans les astres, et qui répand partout la lumière."(S.14)

Auf der Erde ist das Feuer in den Vulkanen gespeichert, wird vom Schwefel der Erde genährt, bis es plötzlich durch den Zusammenstoß mit anderen Körpern ausbricht: die Berge 'blasen Feuer aus', sagt Tred.:

II,538f. И возведем еще мы любопытны взоры  
 На дышущи огнем и пламенисты горы.

Wie es zu einem Vulkanausbruch kommt, schildern diese Verse:

II,540        Питаясь сей огонь в них серой от земли, -

und        II,544f.    Пока, столкнувшись с ним, других тел тверд укрух  
Ударом тем его не взбудит вспыхнуть вдруг.

Diese Theorie des Vulkanismus hat Tred. in der Démonstration gefunden(S.14):

"Voyez-vous cette flamme que certaines montagnes vomissent, et que la terre nourrit de soufre dans ses entrailles? Ce même feu ...y attend à éclater jusqu'à ce que le choc d'un autre corps l'excite..."

Wie das Feuer in den Berg gekommen ist, weiß der Schöpfer allein, der es dort entzündet und gewissermaßen in einer 'engen Grube' verwahrt hat:

II,546f.    Огонь сей, естеству единому известный,  
Зиждителем зажежен и скрыт как в ров кой тесный -

Die Verse II,546-55 hat Tred. selbständig eingeschoben. Sie handeln vom Ursprung des vulkanischen Feuers. Er denkt daran, wie das Feuer unter der Erde unbewegt ruht und, obwohl es von Natur schnell ist, nicht zu den 'feurigen Sphären' auffährt, in denen sein Ursprung ist:

II,548ff.    Бездвижностию там покой его таит;  
Тем к сферам выпрь огней, хоть быстрый, не парит,  
Начало где его и собственно родство -

Von einem Stoß getrieben(vgl.544f.), fliegt das unterirdische Feuer aus seiner 'Gruft'. Der Autor sieht darin ein Gleichnis für die Auferstehung der unsterblichen Seele:

II,553ff.    Но шибкою когда бывает устремленный,  
То вспархивает светл из гроба своего,  
Бессмертная души как образ от того.

Um den Nutzen des Feuers für den Menschen geht es in II,556-587.

Einleitend wird festgestellt, daß wir es gelernt haben, das 'drohende Element' zu beherrschen und für unsere Zwecke anzuwenden:

II,556        Но мы и грозным сим составом овладели, -  
II,558        Употребляем огонь мы в нашу пользу весь, -

So steht es auch in der Démonstration(S.14): "L'homme a su l'allumer et l'attacher à tous ses usages..." Darauf schildert Fénelon den vielfältigen Gebrauch des Feuers. Es dient dem Menschen, "...pour plier les plus durs métaux..., pour nourrir avec du bois...une flamme qui lui tienne lieu du soleil quand le soleil s'éloigne de lui...Cette flamme se glisse subtilement dans

toutes les semences...elle consume tout ce qui est impur, et renouvelle ce qu'elle a purifié. Le feu...enlève tout à coup les édifices et les rochers. ...il réchauffe l'homme, et il cuit ses aliments." (Démonstr., S.14f.)

Tred. hat diese Aufzählung benutzt, sie teilweise erweitert und ihre Reihenfolge geändert, hier und da auch etwas ausgelassen. Er stellt es so dar:  
Das Feuer schmilzt das Harte und härtet das Weiche:

II,562f. Умеет человек им твердость умягчать  
И мягкость иногда огнем ожесточать.

Es dient dem Menschen im Winter als Wärmequelle:

II,564f. Возжегши дров костер, себя он жаром греет,  
Как удаленный луч греть силы не имеет.

Eine Entsprechung für "cette flamme se glisse...dans les semences" fehlt. Mehrmals wird die verzehrende Kraft des Feuers hervorgehoben, z.B.:

II,566 Всѣ поглощает сей возжженный так огонь, -  
und II,575 Не разрешит чего ж собой иль не скует?

Wie in der Démonstration wird auch die reinigende und erneuernde Wirkung des Feuers erwähnt:

II,573f. С того,очистив грязь, в цвет поновляет.  
Пришедшим в слабость нам огонь силу придает; -

Fénelon ergänzend, schildert Tred., wie sich das Feuer ausbreitet, 'als hätte es Flügel', und wie es durch Erz und Stein dringt:

II,568f. Он разливает свой, как крилами, весь пламень,  
Проникнет и в крушец и в твердый самый камень.

Von der verschiedenartigen Wirkung des Feuers auf die Stoffe ist in den Versen 570ff. die Rede:

Так, проникая, огонь иное пепелит,  
Иное ж, проходя, совсем не попалит;  
Другое только тем на части раздробляет, -

Im Hausgebrauch schließlich, bedient sich der Mensch des Feuers zum Wärmen des Wassers (огнь разогреет воду,577), zur Zubereitung der Speisen und zur Beleuchtung:

II,578ff. Не здраву в пище нам он сырость растворит,  
И, растворяя ту, как хочет, так варит.  
Всего дражайше огонь зимою, равно летом,  
Единственным всегда всем пребывает светом; -

Wie nötig wir das Feuer haben, läßt sich nicht mit Worten erfassen, fügt der



Autor hinzu. Es könnten noch viele Beispiele genannt werden; genug, daß es eine für alle 'wohltätige Sache' ist. Gott hat uns in seiner Weisheit mit dem Feuer ausgerüstet, sonst würde alles in der Welt erfrieren:

II,586f. Премудро нас огнем снабдило божество:  
Замерзло б без него всё на́ все естество.

Mit diesem Zusatz hat Tred. die physikotheologische Absicht, die er bei den naturkundlichen Beschreibungen nicht aus dem Auge verliert, ausdrücklich bezeugt.

In II,588-593 wird der Prometheus-Mythos skizziert.

Die Heiden haben das Feuer als größten Schatz angesehen, den ein Mensch im Himmel rauben und ins 'Erdental' bringen konnte. Es war ohne das Feuer zu 'armselig':

II,588ff. Язычники затем драгим огонь полагали,  
Что лучшим для себя сокровищем познали,  
Какое человек похитить выпрь возмог  
И в дол земный унестъ: был без огня убог.

Die Anspielung auf den Mythos verdankt Tred. der Vorlage: "Les anciens, admirant le feu, ont cru que c'était un trésor céleste que l'homme avait dérobé aux dieux." (Démonstr., S.15)

Die emotionale Nuance, von Tred. mit dem Wort 'язычники' anstelle von 'les anciens' angedeutet, kommt verstärkt in dem Zusatz "weg mit der heidnischen Sage" zum Ausdruck. Wir wissen in Wahrheit, daß das Feuer ein unvergleichlich kostbarer Schatz ist:

II,592f. Но баснь поганска прочь; по правде, несравненно  
Сокровище сие и есть неоцененно!

In dem vielfach unterteilten Abschnitt II,594-869 ist 'der Himmel' (небеса) das beherrschende Thema.

Mit wenigen Worten, die nur leicht auf das vorige hinweisen, kündigt der Autor an, daß es noch 'andere Wunder' gibt, die uns ins Auge fallen:

II,594f. Довольно об огне: другие чудеса  
Взор поражают наш; а те суть - небеса.

In der Démonstration beginnt das neue Thema mit der einfachen Ankündigung: "Il est temps de lever nos yeux vers le ciel." (S.15)

Der Größe des Themas entspricht in der Feoptija die Tonalität der Darstellung: Tred. spricht in der 1.Pers.sg. wie jemand, der ein Erlebnis in Worte

faßt, das ihn gerade jetzt bewegt. Angesichts des ungeheuren Raumes verkündet er im Ton ehrfürchtigen Staunens: Ich erkenne in ihm eine allmächtige Hand, die das Himmelsgewölbe in einer solchen Rundung über uns gesetzt und wie eine Schale niedergelassen hat. Mein Verstand kann diese Dimension nicht fassen:

II,596ff. Огромностям дивясь пречудным, познаваю  
 Всесильну руку я: ту в них усмотреваю,  
 Которая свод сей в окружности такой,  
 Что равную понять не может здесь ум мой,  
 Над нашими с верхов главами утвердила  
 И чашею к бокам в пространстве ж ниспустила; -

In diesen von gehobener Sprache geprägten Versen spiegelt sich einerseits das neue Weltbild mit seinen riesigen Räumen ('огромностям дивясь', 'в окружности такой', 'равную понять не может здесь ум мой', 'в пространстве'). Andererseits sind darin bekannte Vorstellungen aus der biblischen Schöpfungsgeschichte (Gen. Kap.1) enthalten. Die Wendungen 'познаваю всесильну руку' und 'которая свод сей...утвердила' erinnern an den Anfang der Bibel:

"Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν." (Gen. Kap.1,1)

"καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸ στερέωμα,..." (Gen. Kap.1,7)

Durch das Vertrauen auf die 'allmächtige Hand', die den unendlichen Raum geschaffen hat, ist das Grauen davor überwunden. An seine Stelle ist die Bewunderung getreten. Tred. bekennt, daß beim Anblick der Himmelskörper, ihrer Zahl, Entfernung, Verschiedenheit und Größe 'der Verstand sich verwirrt'. Die Darstellung ist von begeisterten Ausrufen gekennzeichnet, die die Erregung des Autors zeigen:

II,602ff. Мятется разум наш, к сим высотám паря,  
 На множество и тел и на далекость зря.  
 Се виды каковы! и зрим мы их колики!  
 Различные те коль! и разно коль велики!

Der französische Text, mit dem Tred. hier frei umgegangen ist, bringt im Vergleich zur Feoptija die Bewunderung verhaltener zum Ausdruck: "Quelle puissance a construit au-dessus de nos têtes une si vaste et si superbe voûte? Quelle étonnante variété d'admirables objets! C'est pour nous donner un beau spectacle, qu'une main toute-puissante a mis devant nos yeux de si grands et de si éclatants objets." (Démonstr., S.15)

Einen ähnlichen Ton wie in der Feoptija finden wir in dem Gedicht 'Das Firmament' von B.H.Brockes, wie die folgenden Zeilen deutlich machen:

Es schwindelte mein Aug', es stockte meine Seele  
 Ob der unendlichen, unmäßig-tiefen Höle - 19

In II,606-611 wird die aufrechte Körperhaltung des Menschen teleologisch gedeutet.

Gott hat den Menschen so geschaffen, daß er seine Augen leicht zum Himmel aufheben kann, um seine Schönheit zu betrachten. Dies zeichnet den Menschen vor allen Kreaturen aus. Ein Zitat -Fénelon gibt an, daß es von Cicero stammt- bestätigt diese Auffassung:

II,606ff. Поистине на то, как древный муж сказал,  
 Бог человека сам единственно создал,  
 От прочих тварей всех отменна и отлична,  
 Чтоб красоту небес ему, зря, знать коль слична,  
 Свободно очи выпрь возможет он возвесть  
 И видеть над его главою, что́ там есть.

Die Passage geht auf die Démonstration(S.15) zurück: "C'est pour nous faire admirer le ciel, dit Cicéron, que Dieu a fait l'homme autrement que le reste des animaux. Il est droit, et lève la tête, pour être occupé de ce qui est au-dessus de lui." (Fénelon verweist in der Anmerkung auf 'De Nat.Deor.II,56)

Es folgt in II,612-631 eine Beschreibung des Firmaments bei Tage und in der Nacht.

Die Beschreibung des Taghimmels deckt sich im wesentlichen mit dem Text der Vorlage: Manchmal sehen wir den Himmel in einem 'dämmerigen Blau', das vom Licht des 'himmlischen Feuers' glänzt:

II,612 Мы видим иногда там синету примрачну, -  
 II,614 В которой блещет свет небесного огня -

Bei Fénelon heißt es: "Tantôt nous voyons un azur sombre, où les feux les plus purs étincellent."(Démonstr.,S.15)

Manchmal sehen wir einen reinen Himmel über uns mit solchen Wolkenmustern, wie kein Maler sie malen kann:

II,616ff. Зрим небо иногда толь чистое над нами,  
 С узорными еще толико облаками,  
 Что никакой зограф того изобразить  
 Не может так отнюдь, глаз столь же б поразить, -

Die Démonstration(S.15) hat hier einen etwas anderen Text: "...tantôt nous

voyons dans un ciel tempéré les plus douces couleurs, avec des nuances que la peinture ne peut imiter..."

Zuletzt wird ein buntwolkiger Himmel beschrieben, der sich ständig verändert:

II,620ff. А иногда зрим там мы виды озаренны  
И разно в облаках цветами испещренны,  
Которы образ свой меняют повсегда, -

Diese Schilderung ist der Vorlage nachgebildet: "...tantôt nous voyons des nuages de toutes les figures et de toutes les couleurs les plus vives, qui changent à chaque moment cette décoration..." (Démonstr., S.15)

In der Feoptija heben sich die 'malenden' Verse 612-23, denen die Freude an den verschiedenen Himmelslandschaften, dem Licht, den Farben und den wechselnden Formen der Wolken anzumerken ist, deutlich von der dithyrambischen Passage 596-605 ab.

Ein neuer Kontrast ergibt sich durch die von Tred. selbständig eingeschobene Schilderung des nächtlichen Sternhimmels. Von seinem Anblick ist der Autor so ergriffen, daß er ihn nicht mit ruhigen Worten beschreiben kann. Seine Bewunderung der nächtlichen Pracht kommt in rhetorischen Fragen und Ausrufen zum Ausdruck. Läßt sich etwa der herrliche Anblick, den uns der Himmel in klaren Nächten gibt, mit Worten erklären, fragt der Autor:

II,624f. Возможно ль изъяснить прекрасный вид речами,  
Кой мы на небе зрим немглытыми ночами?

Hierauf folgt ein Ausruf der Bewunderung über das Glänzen der 'goldenen Sterne' aus ihren, wie es uns scheint, 'unbeweglichen Nestern':

II,626f. Коль неиссчитный лик златых блистает звезд,  
Являющихся нам как неподвижных гнезд!

Wird uns nicht schwindelig, wenn wir den bernsteinfarbenen Schimmer der Milchstraße sehen? Durch die Frage soll das ehrfürchtige Staunen geweckt werden:

II,628f. Ум не мятется ль наш, зря млечную дорогу,  
А блеск янтарный в ней чрез искру вдруг премногу?

Wir bewundern diesen 'Schmuck' nicht weniger, seit wir wissen, daß die Milchstraße aus unzähligen Sternen besteht, so endet diese aus einem bewegten Wechsel von rhetorischen Fragen und Exklamationen bestehende Schilderung des Sternhimmels:

II,630f. Чудимся превесьма и видя сей убор;  
Но как? Что знаем уж, коль тот неспраздно хор!

Bemerkenswert ist, daß das astronomische Wissen der ehrfürchtigen Bewunderung nicht im Wege steht, sondern sie herausfordert.

Der Wechsel von Tag und Nacht steht im Mittelpunkt von II,632-667. Die Aufeinanderfolge der Tageszeiten erscheint dem Physikotheologen als 'wunderbare Ordnung', die auf die 'höchste Weisheit' hinweist:

II,632f. Чин дивный смену дня и ночи уставляет,  
Премудрость вышню тем довольно проявляет: -

Fénelon hat hier keinen ausdrücklichen Hinweis auf die 'wunderbare Ordnung' des Schöpfers. Er fragt: "La succession régulière des jours et des nuits, que fait-elle entendre?" (Démonstr., S.15)

Die Frage zielt auf den Sinn, den die Tageszeiten für den Menschen haben. Davon handelt der Abschnitt II,644ff. Zuvor wird ausgeführt, daß die Tageszeiten von der Sonne abhängig sind (II,634-43).

Von jeher haben die Menschen das Licht von der Sonne, ohne die die Welt keinen Augenblick bestehen kann:

II,634f. Чрез многи веки свет от солнца для людей,  
Без солнца и побыть не может весь мир сей.

In der Démonstration (S.15) heißt es: "Le soleil ne manque jamais, depuis tant de siècles, à servir les hommes, qui ne peuvent se passer de lui." Im folgenden ist vom Aufgang und Untergang der Sonne die Rede, wie sie sich dem Augenschein darbieten, ohne daß unsere Autoren sich damit zum alten Weltbild bekennen wollen. Die Sprache, besonders die poetische, bleibt ptolemäisch auch nach der 'kopernikanischen Wende'. H. Blumenberg meint zu diesem Problem: "Es ist also nicht unbedingt die Sprache, in der sich die ungeheure Veränderung des Bewußtseins durch Kritik und Wissenschaft reflektieren muß, im Gegenteil, die neu gewonnene Souveränität des Menschengestes liegt gerade auch in der Objektivierung der Sprache."<sup>20</sup> Er zitiert eine Bemerkung von L.C. Lichtenberg: "Unsere Sprache darf aber in diesem Sinne nicht philosophisch sein, so wenig sie in Rücksicht auf das Weltgebäude kopernikanisch sein darf."<sup>21</sup> Mit einem aus der Démonstration entlehnten Bild beschreibt Tred., wie die Morgenröte der Sonne vorhergeht und sie zur richtigen Zeit 'herausführt', ohne daß sie es in Tausenden von Jahren einmal vergessen hätte, sie anzukündigen:

II,636f. Чрез тысящи уж лет заря пред солнца ходит  
И в свой исправно срок она его выводит;

II,638f. А ни однажды та его ж превозвещать  
Не позабыла нам и вдруг себя сообщать.

Die Verse stimmen mit der Démonstration (S.15) überein: "L'aurore, depuis des milliers années, n'a pas manqué une seule fois d'annoncer le jour: elle le commence à point nommé au moment et au lieu réglés."

Für den Untergang der Sonne benutzt Fénelon eine Wendung aus Ps.103,19: "Le soleil, dit l'Écriture, sait où il doit se coucher chaque jour." (S.15)

In der Septuaginta lautet die Stelle: "ὁ ἥλιος ἔγνω τὴν ὀβύσιον αὐτοῦ."

Tred. hat zwar die Bibelstelle übernommen, sie aber nicht als Zitat gekennzeichnet:

II,640 С Полудня солнце сшед свой Запад познавает, -

Dann beginnt bei anderen Menschen der Tag und bei uns die Nacht. Auf diese Weise schenkt die Sonne der ganzen Welt ihr 'hellstrahlendes' Licht:

II,642f. Сим образом оно вселенной подает

Луч светозарный свой, как тут и там встает.

Den Gedanken hat Tred. aus der Démonstration, in der er so formuliert ist:

"Par-là il éclaire tour à tour les deux côtés du monde..." (S.15)

In der Ordnung der Tageszeiten offenbart sich die göttliche Weisheit, die auf die Bedürfnisse des Menschen Rücksicht genommen hat. Der Mensch braucht die Gemeinschaft mit anderen Menschen. Dazu ist uns der Tag gegeben. Die Physikotheologen messen dem menschlichen Gemeinschaftsleben, wie schon gesagt hohen Wert bei:

II,644f. В общение взаем приводит день живущих,

Взаимны, сей в другом, потребности имущих.

Fénelon erklärt: "Le jour est le temps de la société et du travail..." (S.15)

Zahlreich sind die Wohltaten der Nacht, 'die mit ihrem Dunkel die Erde zudeckt'. Sie erscheint wie eine mütterliche Gestalt, 'die den Mühen ein Ende setzt und uns wieder stärkt':

II,646f. Вся Землю темнотою своею покрывши, ночь

Конеч творит трудам, нас ободряя в мощь; -

In den nachfolgenden Versen scheint ein Stück Lebenserfahrung Tred.s, seine rastlose Arbeit (man nannte ihn 'труженник'), seine nicht aufhörenden Sorgen und Verwicklungen, anzuklingen:

II,650f. Ночь вводит сладкий сон, покой и тишину,

Дает вещей забыть нам низ и вышину, -

Die Wendungen vom 'süßen Schlaf' der Nacht, die uns 'die Dinge vergessen

läßt', hat Tred. eigens eingefügt. Die Nacht hat für den Menschen noch eine weitere Wohltat: während sie uns alles aus der Hand nimmt, und der Körper ohnmächtig auf dem Lager ruht, gibt sie den Schläfern neuen Mut und neue Kraft zu ihrem Tagewerk:

II,652ff. Отъявши в те часы у нас из рук всё дело,  
 На ложах наших всё ж приводит в слабость тело,  
 Но ободряет дух тогда ж в нас спящих так  
 И силы отдаёт встающим утра в зрак.

Daß die Erneuerung 'gerade dann' (тогда ж) vor sich geht, wenn wir passiv und schwach daliegen, ist für den Autor ein Merkmal der 'wunderbaren Ordnung'. Bei der Beschreibung der Nacht hat sich Tred. im wesentlichen an die Démonstration gehalten, den Text der Vorlage aber in einigen Punkten besonders akzentuiert. Was die Nacht für den Menschen wert ist, wird von Fénelon so beschrieben: "...la nuit, enveloppant de ses sombres la terre, finit tour à tour toutes les fatigues, et adoucit toutes les peines: elle suspend, elle calme tout; elle répand le silence et le sommeil; en délassant les corps, elle renouvelle les esprits. Bientôt le jour revient pour rappeler l'homme au travail, et pour ranimer toute la nature." (Démonstr., S.15f.)

In II,656-667 hat Tred. das Thema 'Tageszeiten' amplifiziert. Er führt aus, daß jede einzelne der vier Tageszeiten 'die Mutter' der folgenden ist. So wird aus dem Morgen der Tag und aus dem Abend die Nacht 'geboren'. Der Schöpfer hat es um des Menschen willen so geordnet, weil der plötzliche Wechsel von Licht und Finsternis 'unseren Augen schaden würde', hebt der Autor hervor:

II,658ff. Родится утром день, от вечера уж тьма,  
 Без утра вдруг мы дня, без вечера весьма  
 Не можем вдруг же снести и темная толь ночи:  
 В том сильный свет, в той мрак вредили б наши очи.

In der Absicht, das Zweckvolle und dem Menschen Nützliche in allen Erscheinungen aufzuzeigen, führen die Physikotheologen häufig Beispiele an, die uns naiv oder seltsam vorkommen. Gegen eine übertriebene Teleologie erhebt aus theologischer Sicht P.Althaus den Einwand: "(Die Natur) zeugt von Gott nicht nur durch das für unseren Blick Zweckvolle, sondern auch durch das erhabener oder seltsamer-, ja lächerlich-Zwecklose. Sie läßt sich nicht aufrechnen in Zwecke, die uns einsichtig wären. Sie verkündet, daß die Gedanken des Schöpfer-

fers höher sind als unsere...An der Natur lernt man Gott auch fürchten. Diese Seite hat die Aufklärung in ihrer Naturfrömmigkeit nicht gesehen. Weil sie überall nur Telos, Sinn, Vernunft fand, wurde ihr Naturerlebnis und mit ihm ihr Gottesgedanke flach."<sup>22</sup> Zum Anthropozentrismus in der Schöpfung nimmt P.Althaus wie folgt Stellung: "Die Unendlichkeit / A. merkt an, daß er damit 'die ungeheure Weite' meint/, Fülle, Rätselhaftigkeit des Kosmos wider setzt sich jeder rein anthropozentrischen Sinndeutung seiner Wirklichkeit. Zum christlichen Glauben gehört allerdings die Gewißheit: Gott hat den Menschen als sein höchstes irdisches Geschöpf geschaffen und den Kosmos so eingerichtet, daß er dem Menschen gibt, was er zum Leben bedarf."<sup>23</sup>

Die physikotheologischen Betrachtungen der Natur -wir wenden uns wieder den Tageszeiten in der Feoptija zu- illustrieren die Überzeugung: Gott sorgt für uns Menschen. Wir erfahren seine Fürsorge u.a. auch in der regelmäßigen Aufeinanderfolge, im 'дивный чин' der 'vier Teile' von Tag und Nacht. Eindringlich fragt der Autor: Ist Gott nicht in allem unser 'Behüter und Vater'?:

II,662f. Не пекся ль сим о нас премудрый всех творец?

Не по всему ль нам есть хранитель и отец?

Diese Gewißheit wird auch in II,311f. und II,675 ausgesprochen. 'Хранитель' wird von Mikl. mit gr.'φύλαξ', lat. 'custos' (1096) übersetzt.

Tred. vergleicht in II,664-67 den Wechsel von Tag und Nacht mit den 'Stufen' des menschlichen Lebens:

II,664f. Дивна премена дней с ночами в ношеденстве:

Так стар, так прежде муж, так отрок, пчак в младенстве, - Ksl. 'ношедьнство' ist bei Mikl.(455) belegt und mit 'nox et dies' übersetzt. 'Schrittweise' (im wörtlichen und übertragenen Sinne) geht der Mensch durch das Leben bis an sein Ende:

II,666f. Степенями идуш, бывает человек

И провождает свой весь до кончины век.

In II,668-723 befaßt sich Tred. mit dem Wechsel der Jahreszeiten, der ihm nicht weniger wunderbar erscheint als die Aufeinanderfolge der Tageszeiten. Das Jahr wird durch die Sonne in vier Teile geteilt. Sechs Monate 'bewegt sie sich zum Warmen' -wieviele Male schon- gibt der Autor staunend zu bedenken, darauf zieht sie sich 'schrittweise zum Kalten zurück':

II,668f. Но и времен дивна не меньше есть премена:

Делится солнцем год весь на четыре члена.



II,670f. Шесть месяцев идя к теплу, и сколько ж крат!

Творит и к хладу свой степенями ж возврат.

So steht es im wesentlichen auch in der Vorlage: "Mais outre ce cours si constant qui forme les jours et les nuits, le soleil nous en montre un autre par lequel il s'approche pendant six mois d'un pôle, et au bout de six mois revient avec la même diligence sur ses pas pour visiter l'autre." (Démonstr., S.16)

Die 'Bewegung' der Sonne wird nach dem Augenschein beschrieben, was wieder (s.oben, S.129) kein Bekenntnis zum ptolemäischen Weltbild bedeutet. Tred. unterscheidet 'четыре члена' des Jahres: außer Sommer und Winter auch die Übergangszeiten Frühling und Herbst. Er hebt gerade den 'schrittweisen', allmählichen Übergang von einer Jahreszeit zur anderen hervor. Der Gedanke ist ähnlich wie bei den Tageszeiten. Der plötzliche Wechsel von Frost und Hitze wäre für uns 'unerträglich':

II,672ff. Так Есень, не Зима, сперва Весна, не Лето,  
Да вдруг ни мраз сразит, ни жаром разогрето,  
Несносным обоим в нас будет естество: -

Der allmähliche Übergang der Jahreszeiten ist ein Zeichen der göttlichen Fürsorge: II,675 Всегда о всех и всём печется божество.

Fénelon sieht im Wechsel der Jahreszeiten vor allem den Zweck, daß 'eine einzige Sonne für die ganze Erde genügt': "Ce bel ordre fait qu'un seul soleil suffit à toute la terre." (Démonstr., S.16)

In seiner Neigung zur Redundanz hat Tred. auch diese Sinndeutung der vorigen noch hinzugefügt:

II,676ff. Толь постоянный ход толикого в том чина  
Есть несомненна всем и видами причина,  
Что есть довольно так светила одного,  
Чтоб освещать Земли шар круга в ней всего.

Hieran schließt sich die hypothetische Erwägung, "was wäre, wenn die Sonne (dieselbe Entfernung von der Erde vorausgesetzt), größer bzw. kleiner wäre". Vgl. die entsprechenden Erwägungen bei der Erde (II,85ff.), beim Wasser (II,321ff.) und bei der Luft (II,494ff.) Wäre die Sonne größer, so hätte sich durch ihre Glut alles auf der Erde längst in Asche verwandelt:

II,680ff. Но в расстоянии сем когда б то больше было,  
То пламенем бы всё, что на Земле уж плыло,  
И в пепел бы сама давно обращена  
И так бы жаром тем была поглощена.

Wäre die Sonne aber kleiner, so würde die ganze Erde vereisen und wegen der Kälte unbewohnt sein. Dann kämen, fügt Tred. ein, die Absichten des Schöpfers nicht zum Ziel:

II,684ff. А если б меньше то окружности имело,  
То б и земля и всё ж на ней оледенело:  
Ненаселенной бы при том быть хладе ей,  
Намерений творца не полнил бы вред сей.

Diese Erwägungen beruhen auf dem Text der Démonstration(S.16): "S'il était plus grand, dans la même distance, il embraserait tout le monde; la terre s'en irait en poudre: si, dans la même distance, il était moins grand, la terre serait toute glacée et inhabitable..."

Auch in diesem Falle führen die hypothetischen Erwägungen zur Rechtfertigung der gegebenen Weltordnung. Die Sonne bringt allen Bewohnern der Erde Nutzen, auch dann, wenn sie sich von uns entfernt:

II,688f. Хотя ж когда и вдаль зрим Солнце мы идущим,  
Однак не меньше польза есть и тогда живущим: -

Fénelon weist darauf hin, daß die Sonne sich von einem Teil der Erde entfernt, um sich dem anderen zu nähern. So kommt dem einen das gemäßigte Klima zugute und dem anderen die Kraft der Sonnenstrahlen: "Cet astre ne fait pas moins de bien à partie dont il s'éloigne pour la tempérer, qu'à celle dont il s'approche pour la favoriser de ses rayons."(Démonstr.,S.16)

In beiden Texten wird abschließend festgestellt, daß die Sonnenstrahlen das Land fruchtbar machen:

II,690f. Лучи его в местах которых ни горят,  
То плодovitым весь тот кряж они творят, -

In der Démonstration(S.16) heißt es: "Ses regards bienfaisants fertilisent tout ce qu'il voit."

Die Verse II,692-699 haben in der Démonstration keine Entsprechung. Sie zeigen, daß Tred. den astronomischen Kausalzusammenhang von Ekliptik und Jahreszeiten gekannt hat. Er hat ja bei seinem Auslandsaufenthalt in Paris in den Jahren 1727-30 u.a. Mathematik studiert.<sup>24</sup> Tred. führt aus, daß die Punkte der Tag- und Nachtgleiche und die beiden Wendepunkte 'vierfach die Ekliptik schneiden'. Es sind die Schnittpunkte der größten (scheinbaren) Sonnenbahn mit dem Himmelsäquator. Sie bezeichnen den Beginn der Jahreszeiten:

II,694f. Что ж начетверо те эклиптику секут,  
То растворенны к нам тем времена текут, -

Das Fremdwort 'эклиптика' ist hier vermutlich zum ersten Mal im Russischen gebraucht worden.

Ohne die erwähnten astronomischen Punkte, d.h. ohne die Ekliptik, würden auf einem Dreiviertel der Erdoberfläche 'die Knospen nicht aufblühen', formuliert Tred. anschaulich:

II,692f. Без равной той для дней и без <sup>о</sup>возвратной точки  
В трех на земле б частях не процветали почки.

Zwei Punkte (der Ekliptik) 'bringen Tag- und Nachtgleiche herbei'. Die beiden Wendepunkte aber bringen mäßige Hitze und mäßigen Frost, damit unsere Wälder nicht umkommen und Menschen und Tiere nicht bei extremen Temperaturen verderben. An dieser Stelle ist bemerkenswert, daß der Autor auch am Wohlergehen von Tieren und Pflanzen interessiert ist:

II,696ff. Приводят в равность две - и дни и также ночи,  
Две ж в мерность зной и мраз, не сгибли б наши рощи,  
И не погибли б мы от сильных тех притом,  
И кои на земле животны <sup>и</sup>мрут дом.

In der Passage II,692-99 ist die Verbindung des kausalen mit dem teleologischen Gesichtspunkt kennzeichnend für die Weltanschauung des physikotheologisch denkenden Autors.

In II,700-723 werden die einzelnen Jahreszeiten betrachtet.

Zunächst führt Tred. die typischen Kennzeichen auf: Der Frühling bringt milde Luft, Blütenpracht, 'verspricht uns Früchte', zeigt uns 'die Ähren einer reichen Ernte'. Der Sommer erfreut uns durch seine 'Fülle'. Der Herbst teilt freigebig aus, was der Frühling versprochen hat:

II,700ff. Весна студень ветр и холод умягчает,  
Роскошствуя ж в цветах, плоды нам обещает,  
Зернистых класы жатв пред наш представив глаз,  
Всех лето веселит обилием тем нас.  
Плод Есень раздает прещедрою рукою,  
Кой обеща́н был нам прохладною весною.

Die knappe Charakterisierung der Jahreszeiten -bei einem sonst sehr wortreichen Autor auffallend- stimmen mit denen der Démonstration(S.16) überein:

"Le printemps fait taire les vents glacés, montre les fleurs et promet les fruits. L'été donne les riches moissons. L'automne répand les fruits promis par le printemps..."

Der Winter wird in den Versen 706-713 geschildert. Tred. vergleicht ihn mit

der Nacht:

II,706 Подобна ночи есть бесплодная зима, -

Im Ablauf des Jahres ist der Winter dem Alter und seiner Schwäche vergleichbar:

II,707 Погод как старость тех, так дряхлость их сама: -

Nur den ersten Vergleich hat Tred. aus der Démonstration(S.16) genommen:

"...l'hiver, qui est une espèce de nuit où l'homme se délasse."

Als weitere Kennzeichen des Winters erwähnt Tred. die Entlastung von der Arbeit auf dem Felde und die Muße:

II,708f. Свободен человек в ней от трудов напольных  
Покоен по большой есть части и в довольных, -

Im Winter 'verschwendet' der Mensch alles, was er im Herbst geerntet hat und hofft, daß es das Frühjahr wieder reichlich wachsen läßt. Tred. fügt hinzu, im Winter sei der Mensch nur darum bemüht, 'sich im Frost zu wärmen', was besonders für den harten russischen Winter gilt. Die winterliche Lebensweise wird deshalb etwas geringschätzig beschrieben:

II,710ff. То расточает всё, что в Есень приобрел,  
И только прилежит, чтоб в мраз себя согрел,  
А иждивает всё толь больше и скоряе,  
Что уж, в надежде быть, весна велит щедряе.

Dieser Unterton fehlt in der Démonstration: "...l'hiver...ne concentre tous les trésors de la terre qu'afin que le printemps suivant les déploie avec toutes les grâces de la nouveauté."(S.16)

Welchen Sinn hat die Abwechslung in der Natur? Fénelon sieht ihn darin, daß sie, 'verschieden geschmückt', immer wieder einen schönen Anblick bietet, so daß der Mensch niemals den Geschmack an dem, was er besitzt, verliert: "Ainsi la nature diversement parée donne tour à tour tant de beaux spectacles, qu'elle ne laisse jamais à l'homme le temps de se dégoûter de ce qu'il possède."(Démonstr.,S.16)

Tred. hat diese Stelle erweitert. Auch er betont zunächst den ästhetischen Reiz des Wechsels:

II,714 Красуясь естество различием времен -

Der wunderbare Wechsel der Jahreszeiten (дивна премена времен,II,668) verschönert nicht nur die Natur. Er macht auch das menschliche Leben abwechslungsreich. Alles dient dem Zweck, daß wir uns nicht wegen der Eintönigkeit des Lichtes oder des Dunkels langweilen:

II,718f. Сие ж нарочно всё, без сук чтоб были мы

От одновидна в жизнь иль света, иль и тьмы; -

Der Wechsel der Jahreszeiten bringt ferner die dem Menschen nötige Abwechslung von Arbeit und Muße, von Wärme und Kälte mit sich:

II,715 И то веля в делах, то быть нем без бремени, -

II,720 Хладок чтоб прохладил, тепло б нас согривало.

Die Veränderung ist dazu bestimmt, uns wohlzutun, der Überfluß hat den Zweck, uns zu erfreuen, und die Ruhe soll uns Lust zu neuen Mühen machen:

II,721ff. Различие везде б приятность подавало,

Чтоб веселила нас обильность по чредам

И самый чтоб покой всех возбуждал к трудам.

Im nächsten Abschnitt II,724-763 wird dargelegt, daß die Sonne, gleich ob man sie dem alten oder dem neuen Weltbild einordnet, ein Beweis für die Macht und Weisheit des Schöpfers ist.

Wie kommt es, daß die Sonne so beständig ist, obwohl sie einem Feuermeer gleicht? Der Gegensatz zwischen der 'Beständigkeit' der Sonne und ihrer ewig bewegten, flackernden Glut ruft die Frage hervor, wer denn diese Wellen in ihren Grenzen hält:

II,724 Но Солнце отчего в себе толь постоянно?

II,726ff. Оно как море есть, как зыбкий и состав.

Кто ж твердый толь ему преднаписал устав,

Что волны то свои включило свет в границы? -

Die Stelle ist in der Démonstration vorgegeben(S.16): "Mais comment est-ce que le cours du soleil peut être si régulier? Il paraît que cet astre n'est qu'un globe de flamme très subtile, et par conséquent très fluide. Qui est-ce qui tient cette flamme, si mobile et si impétueuse, dans les bornes précises d'un globe parfait?"

Beim Nachdenken über die Sonne meldet sich eine Frage nach der anderen. Wer führt diese 'Kugel' auf einer so regelmäßigen Kreisbahn und läßt nicht zu, daß sie plötzlich vom Wege abweicht?

II,730f. Кто водит шар его в порядочный толь круг?

И сбиться кто ж с путей не допускает вдруг?

Fénelon hat ähnlich gefragt: "Quelle main conduit cette flamme dans un chemin si droit, sans qu'elle s'échappe jamais d'aucun côté?"(Démonstr.,S.16)

Die zitierten Verse setzen das ptolemäische Weltbild voraus. In Vers 732

liegt, wie in den 'Примечания' (S.515) angemerkt wird, eine Anspielung auf das heliozentrische System des Aristarch von Samos (geb. um 310, gest. um 230 v.Chr.) vor. Der Autor fragt, ob etwa die Sonne im Weltraum 'an irgend etwas befestigt sei':

II,732        Иль прикреплен к чему зад у сего светила?

Das ist aber nach seiner Meinung unmöglich, denn 'welche Kraft könnte die Sonne festhalten'? Würde sie nicht jede Befestigung zerreißen und ganz und gar verzehren?

II,733ff.    Но чья ж и прикрепить превозмогла так сила?

Твердыню всяку то могуще есть раздрать

И всяку сокрушить и до конца пожрать, -

Die Frage in Vers 732 ist hypothetisch gemeint und kann, da sie keine näheren Angaben enthält, wohl auch nicht als Anspielung auf das astronomische System des Aristarch von Samos verstanden werden. Die Stelle stammt aus der Démonstration (S.16f.): "Cette flamme ne tient à rien, et il n'y a aucun corps qui pût ni la guider, ni la tenir assujettie. Elle consumerait bientôt tout corps qui la tiendrait renfermée dans son enceinte."

Die folgende Frage hängt ebenfalls mit dem ptolemäischen Weltbild zusammen:

II,738f.    Кто ж научил ходить пространнейшим путем,

Людей всех освещать и множество греть тем?

Das Verspaar unterscheidet sich durch größere Bildhaftigkeit vom Text der Vorlage: "Qui lui a appris à tourner sans cesse et si régulièrement dans des espaces où rien ne la gêne? Ne circule-t-elle pas autour de nous tout exprès pour nous servir?" (Démonstr., S.17)

Die kopernikanische Position wird in Form eines Konditionalsatzes vorgebracht: Nimmt man dagegen an, 'daß wir uns um die Sonne drehen', so muß man auch darüber 'grenzenlos staunen':

II,740f.    Но буде, напротив, мы вокруг его вертимся,

Чему, поемля то, безмерно мы чудимся, -

Sofort erhebt sich die Frage: durch wen ist denn die Sonne in diesen Mittelpunkt gestellt worden?

II,742        То кем в середине той поставлено оно?

Ein Flammenmeer wie die Sonne lasse sich nicht irgendwohin festmachen, hat der Autor in den Versen 734ff. erklärt. Das wird nochmals bekräftigt:

II,743f.    И равно так к чему ж собой прикреплено?

И как? есть жидко всё и пламенно с природы.

Diese Überlegungen gehen auf die Démonstration(S.17) zurück: "Que si cette flamme ne tourne pas, et si au contraire c'est nous qui tournons autour d'elle, je demande d'où vient qu'elle est si bien placée dans le centre de l'univers...? Je demande d'où vient que ce globe, d'une matière si subtile, ne s'échappe jamais d'aucun côté dans ces espaces immenses qui l'entourent?"

Aus der These, daß sich die Erde um die Sonne dreht, ergeben sich weitere Probleme. Wie kommt es, fragt Tred. in Anlehnung an die Démonstration, daß ein fester Körper wie die Erdkugel sich in einem so großen Raum um die Sonne bewegt, ohne jemals auf ein Hindernis zu stoßen?

II,745ff. Вот сам и круг земный, не жидок, как то воды,  
 Да груб собой и тверд, вертится отчего  
 В пространстве таком светила вкруг того,  
 А твердый никакой состав ему препоны  
 Не сделал никогда ни встречу, ни в нагоны?

Fénelon stellt die Frage: "Enfin je demande d'où vient que le globe de la terre, qui est si dur, tourne si régulièrement autour de cet astre, dans les espaces où nul corps solide ne le tient assujetti, pour régler son cours?"(S.17)

Unsere Autoren kommen zu dem Ergebnis: alle Argumente der Physik reichen nicht aus, um die Bewegung der Sonne um die Erde bzw. der Erde um die Sonne zu erklären. Der Schlüssel zum Verständnis ist in jedem Falle die Existenz Gottes. Fénelon formuliert die physikotheologische Überzeugung, auf die die rhetorischen Fragen des Abschnitts hinweisen: "Qu'on cherche tant qu'on voudra, dans la physique, les raisons les plus ingénieuses pour expliquer ce fait: toutes ces raisons, supposé même qu'elles soient vraies, se tourneront en preuves de la Divinité."(Démonstr.,S.17)

Tred. hat diese Aussage noch erweitert. Er braucht sich weder für das alte noch für das neue Weltbild zu entscheiden. Er läßt es dahin gestellt sein, ob die Bewegung der Welt durch einen 'Mechanismus' oder durch 'plastische Natur', durch 'Anziehung' oder durch eine Art 'Schubkraft' bewirkt wird. Alle Theorien setzen eine höchste Kraft und Intelligenz voraus:

II,750ff. Пусть будет механизм, пусть пластический дух,  
 Кой постоянно толь наш обращает круг;  
 Пусть что влечет спереди, пусть с тыла подвигает,-  
 Върховну силу всё и ум предполагает.

Hier werden verschiedene zeitgenössische Theorien angedeutet -Descartes' Mechanismus- und Newtons Gravitationstheorie- denen wir nicht nachgehen können.

Den Begriff 'пластический дух' verdankt Tred. wohl dem 'Essay on Man'. In Ep.III,7-12 heißt es:

"Look round our World; behold the chain of Love  
Combining all below and all above.  
See plastic Nature working to this end,  
The single atoms each to other tend,  
Attract, attracted to, the next in place  
Form'd and impell'd its neighbour to embrace."

Diese Verse scheinen in Feoptija II,750ff. anzuklingen. Zu 'plastic Nature' führt Maynard Mack in den Anmerkungen zum 'Essay on Man' (S.93) aus: "The informing and forming power of God, as manifested in the creativity of nature: cf. the *natura naturans* of the Schools. The term was variously used in the 17th century, but usually to emphasize...the breath of the Divine in every part of the nature."<sup>25</sup>

In II,754-60 legt Tred. dar, daß die Kraft, die die Welt bewegt, aus der Allmacht des Schöpfers stammt. Der Gedanke ist aus der *Démonstration* übernommen und von Tred. amplifiziert worden. Die in den angedeuteten Theorien mit verschiedenen Namen bezeichnete Kraft beschreibt Tred. folgendermaßen: Sie bewegt die Welt ("...сила та, весь движущая свет," 754). Sie ist unveränderlich ("в которой ни следов к непостоянству нет," 755). Sie ist der Welt und allen Lebewesen von Nutzen ("полезна миру есть, живущим всем выгодна," 756). Sie ist überall dieselbe, aber im einzelnen vielfältig fruchtbar ("повсюду в грунте та ж, но в розни многоплодна," 757). Weil diese 'Kraft' so viel für den Menschen schafft, folgt, daß sie als Werk des Schöpfers und als Allmacht, die die Welt regiert, verstanden werden soll:

II,758ff. То больше человек есть должен познавать  
Создание творца, его разумеать  
И предержавну власть в правлении всем света.

Fénelon denkt hier ausschließlich an die Mechanismustheorie und argumentiert: "Plus le ressort qui conduit la machine de l'univers est juste, simple, constant, assuré, et fécond en effets utiles, plus il faut qu'une main très-puissante et très-industrieuse ait su choisir ce ressort, le plus parfait de tous." (*Démonstr.*, S.17)

Tred. beendet diesen Abschnitt mit einem Ausdruck menschlicher Selbstbescheidung: was wir nicht verstehen können, wollen wir dem weisen Ratschluß Gottes überlassen. Er hat wohlweislich bestimmt, was wir wissen, und was wir nicht



wissen sollten:

II,762f. Его премудрым то да отдаем судьбам:  
 БОГ зная восхотел, что знать, не знать ль нам.

Es folgt in II,764-820 die Betrachtung des Sternenhimmels.

Sie beginnt im Gesprächston: "Verweilen wir noch ein wenig, das blaue Gewölbe anzuschauen, an dem die Sterne funkeln":

II,764f. Еще помедлим зреть на голубьи своды,  
 На коих блещут звезд бесчисленные роды.

Die Abhängigkeit von der Vorlage ist deutlich: "Mais regardons encore une fois ces voûtes immenses, où brillent les astres, et qui couvrent nos têtes." (S.17) - Dann wird die Frage erörtert, ob das Himmelsgewölbe aus einer festen oder aus einer flüssigen Substanz bestehe. Bildet das Himmelsgewölbe eine feste Kuppel, so muß man an den 'Baumeister' denken. Fénelon benutzt diese Metapher: "Si ce sont des voûtes solides, qui en est l'architecte?" (S.17)

Tred. gibt den Satz so wieder:

II,766f. Когда суть тверды все огибы те собой,  
 То оны сотворил кто плотными судьбой?

Die Kette der folgenden Fragen bringt das ehrfürchtige Staunen des Betrachters der Himmelskuppel zum Ausdruck:

II,768ff. Кто легионам звезд места дал пригвожденны?  
 А ниже вокруг послал планеты учрежденны?  
 Измерил точно всё, как оным расстоять?  
 От злата тем велел, сим от серебра сиять? -

Wer anders als der Schöpfer, will Tred. sagen, hat den 'Legionen' von Sternen (diesen Ausdruck für eine sehr große Zahl hat Tred. hinzugefügt) ihren festen Platz zugewiesen, sie 'angenagelt' (пригвожденны)? Unterhalb der Fixsternsphäre sind die Planeten in vorbestimmter Ordnung vom Schöpfer 'ausgesandt' worden. Dieser Vers hat in der Démonstration keine Parallele. Dasselbe gilt für Vers 771: (der Schöpfer)"hat jenen befohlen golden und diesen silbern zu scheinen". Die Stelle hat in der Démonstration diesen Wortlaut: "Qui est-ce qui a attaché tant de grands corps lumineux à certains endroits de ces voûtes, de distance en distance?" (S.17)

Nur der Schöpfer vermochte diese Sphären in Bewegung zu setzen, so daß sie sich wie ein riesiges Gewölbe um uns herum drehen. Das bringen die folgenden Fragen zum Ausdruck:

II,772f. Кто чашам оным двиг разложистым сообщает?  
И свод огромный весь кругом нас обращает?

In der *Démonstration*(S.17) lautet die zugrunde liegende Frage: "Qui est-ce qui fait tourner si régulièrement ces voûtes autour de nous?"

Gegen die Annahme, der Himmel sei von flüssiger, luftförmiger Beschaffenheit werden in den Versen 774-89 verschiedene Gründe vorgebracht.

Wäre der Himmel von flüssiger Substanz, so fänden feste Körper an ihm keinen Halt, sondern müßten herunterfallen:

II,774ff. Но буде небо есть состав из жидких тел,  
Какой в родстве себе наш воздух возымел,  
То твердые тела на чем там пребывают?  
Как в тягости своей ко дну не утопают?

In einer flüssigen Substanz würden die Körper schwimmen. Die Strömung triebe sie aufeinander zu. Von einer solchen Veränderung ist aber nichts zu bemerken. Mit Bewunderung konstatiert der Autor die Gleichmäßigkeit, mit der die Gestirne ihre Bahn ziehen und kleidet das in die rhetorische Frage:

II,778f. И меж собою как не токмо не сплылись,  
Но ни от стезь своих намало подались?

Zur Hypothese einer flüssigen Beschaffenheit des Himmels nimmt Fénelon so Stellung: "Si au contraire les cieux ne sont que des espaces immenses remplis de corps fluides, comme l'air qui nous environne, d'où vient que tant de corps solides y flottent sans s'enfoncer jamais, et sans se rapprocher jamais les uns des autres?"(*Démonstr.*,S.17)

Zum Beweis werden die Beobachtungen der Astronomen herangezogen. Diese haben nicht die geringste Unordnung in den Bewegungen der Gestirne festgestellt. Im Gegenteil, fügt Tred. hinzu, die Regelmäßigkeit hat stets die Bewunderung des Beobachters erregt:

II,782ff. От наблюдений всех, от первых их начал,  
блюститель никакой отнюдь не примечал,  
Чтоб беспорядок в чем малейшем там явился,  
Но, напротив, всегда исправности дивился; -

Die Berufung auf die empirische Wissenschaft, eine moderne Argumentationsform, macht deutlich, wie unsere Autoren bestrebt sind, diese ihrem physikotheologischen Weltverständnis zu integrieren. Die *Démonstration* hat hierzu Tred. den Weg gewiesen: "Depuis tant de siècles que nous avons des observations astronomiques, on est encore à découvrir le moindre dérangement dans

les cieux." (S.17)

Schließlich sagt uns 'der gesunde Menschenverstand', daß eine flüssige Substanz unmöglich feste Körper auf gleichbleibenden Bahnen führen kann, ohne daß sie auf ein Hindernis stoßen:

II,786ff. А смысл нам говорит, что невозможно есть,  
Чтоб жидкость возмогла в себе чиновно весть  
Твердню, ту ж в округ одним путем плывущу  
И беспрерывно так и без препон идущу.

Die Wendung 'смысл нам говорит' ist in der Démonstration nicht vorgegeben. Sie besagt, daß der 'Verstand' von sich aus, ohne Hilfe von außen, urteilsfähig ist.

Auch Fénelon wendet sich, ohne diesen Begriff zu nennen, an den 'gesunden Menschenverstand', wenn er die Frage stellt: "Un corps fluide donne-t-il un arrangement si constant et si régulier aux corps solides qui nagent circulairement dans son enceinte?" (Démonstr., S.17f.)

Welchem Zweck dient die 'unzählbare Menge' der Sterne? Davon handelt der Abschnitt II,790-821. Die Frage nach dem Zweck ist für die Physikotheologen charakteristisch. Sie beschränken sich nicht auf die Feststellung und Beschreibung der Erscheinungen, sondern suchen den Sinn zu finden, den der Schöpfer in sie hineingelegt hat. Die Suche nach dem Sinn ist für sie die Spur, die auf den Schöpfer hinführt.

Ansichts der Pracht des Sternenhimmels fragt Tred.: Wozu die unzählbare Menge, 'dieses Strahlen von Diamanten, dieser Schmuck von Bernsteinen', 'das ganze Heer', das der Schöpfer mit offener Hand über den Himmel verstreut hat?

II,790ff. Да и к чему огней бесчисленный собор,  
Тот адамантов блеск, тот илкторов убор,  
Тот весь полк, кой творец толь щедрою рукою  
Рассыпал по лицу небес, смотримых мною?

In seinem Gedicht 'Die Bewegung der Sternen' hat B.H.Brockes den Glanz des Sternenhimmels mit einem Diamantring an der Hand des Schöpfers verglichen:

Indem ein Diamant aus viel polierten Spitzen  
Viel Lichter läßt auf einmahl blitzen,  
Als wär' der gantze Raum voll Glantz, ein Diamant  
An unsers Schöpfers Allmachts-Hand.<sup>26</sup>

Kostbarkeits- und Edelsteinmetaphern, in der Dichtung des Barock oft im Übermaß verwendet, werden von den Poetikern des 18. Jahrhunderts "als eine Art Quintessenz des 'schwülstigen'...Stils betrachtet" und aus diesem Grunde abgelehnt.<sup>27</sup> Solche Kritik erscheint jedoch nur gegenüber dem mechanischen und maßlosen Gebrauch dieser Metaphern gerechtfertigt, dort, wo "der Ornatus... mit seinem kostbaren Gewande...den zu vermittelnden Inhalt" verbirgt.<sup>28</sup> In der zitierten Stelle der Feoptija sind die Metaphern dem Inhalt durchaus angemessen, während der Vergleich des Sternenhimmels mit dem Diamanten am Fingerring des Schöpfers etwas künstlich wirkt.

Tred. hat sich nach dem Text Fénelons gerichtet, der angesichts des Sternenhimmels den Schöpfer mit einem Fürsten vergleicht, der mit vollen Händen Silbermünzen austeilte, und dessen Gewand mit Juwelen besetzt ist: "Mais que signifie cette multitude presque innombrable d'étoiles?...la main de Dieu les a répandues sur son ouvrage...Il en a semé les cieux, comme un prince magnifique répand l'argent à pleines mains, ou comme il met des pierreries sur un habit." (Démonstr., S.18)

Die nächste Passage befaßt sich mit der maßgeblich von G.Bruno vertretenen Theorie, nach der im unendlichen Raum jeder Fixstern als Sonne und Zentrum eines Weltsystems zu gelten hat. Die Diskussion über diese Vorstellung war gegen Ende des 17. Jahrhunderts durch das populäre Buch von Fontenelle, 'Entretiens sur la pluralité des mondes' (1686) neu entfacht worden. Ohne den Namen zu nennen, skizziert Tred. die These von G.Bruno:

II, 794ff. Мнят каждую из звезд, лучей их по огню,  
 Подобну солнцу быть и солнечному дню,  
 А каждую притом подобному ж светящу  
 Ту миру там сему и также свой плодящу.

Während viele Zeitgenossen bei dieser Vorstellung in geistige Bedrängnis gerieten und sie als unvereinbar mit dem biblischen Weltbild und dem christlichen Gottesglauben ansahen, begegneten die Physikotheologen dem neuen Weltbild positiv. Sie folgerten daraus, daß die Herrlichkeit des Schöpfers größer sei, als man sie sich bisher vorstellen konnte. In tiefer Ehrfurcht schauten sie auf "zu Gott, ...dem Urheber aller dieser großen Welten."<sup>29</sup> Fénelon, der Erzbischof von Cambrai, und Tred., unter den Augen der geistlichen Zensurbehörde, mußten ihre Meinung über das neue Weltbild verschleiern. Sie konnten höchstens sagen: Nehmen wir einmal an, es sei wahr, was die Anhänger dieser Theorie behaupten:

II,798f. То правдой положив, не удивится ль ум?

И не смятется ль он от собственных внутрь дум, -

Der Verstand steht vor Bewunderung still, fährt Tred. fort, wenn er die Macht, Weisheit und Güte dessen bedenkt, der 'Erden ohne Zahl' geschaffen und sie mit denselben Wohltaten beschenkt hat wie unsere Erde:

II,799ff. И не смятется ль... ум?

Приемля в помысл свой толь силу превелику,  
Премудрость такову и благость в нем толику,  
Который без числа Земель толь сотворил  
И равным благом те, сей нашей, одарил?

Das Eingeständnis der 'Verwirrung' angesichts der Herrlichkeit des Schöpfers gibt diesen Versen, die inhaltlich auf die Démonstration(S.18) zurückgehen, die besondere Note. Dort heißt es: "Que quelqu'un dise, tant qu'il lui plaira, que ce sont autant de mondes semblables à la terre que nous habitons; je le suppose pour un moment. Combien doit être puissant et sage celui qui fait des mondes aussi innombrables que les grains de sable..."

Fénelon vergleicht die große Zahl der Sterne mit dem Sand am Meer und den Schöpfer, der die Sterne lenkt, mit einem Hirten, der seine Schafe hütet. Beide Vergleiche fehlen in der Feoptija.

Tred. hat an dieser Stelle einen Hymnus eingeschoben. Die Verse II,804-13 bilden eine Kette von enthusiastischen Ausrufen (16mal). Der Autor äußert seine Begeisterung über die große Zahl von 'Sonnen, Erden und Geschöpfen':

II,804f. Колико зримых Солнц! Земель колико нижных!  
Колико тварей всех! родов коль непостижных!

Mit 'Geschöpfen' und 'unerreichbaren Arten' sind in diesem Zusammenhang wohl Sterne jeder Art, Größe und Helligkeit gemeint. Hinzu kommt die große Zahl von 'Kombinationen':

II,806 Счетаний коль взаим! колик исправный чин!

Der Autor meint damit wohl die Sternbilder, die in ihrer Mannigfaltigkeit und Ordnung sein Entzücken hervorrufen. Im Rausch der großen Zahlen vergißt er nicht, daß allem ein einheitlicher Plan zugrunde liegt:

II,808 Всему един чертеж! но коль по виду разню!

Hier zeigt sich wieder, daß Tred. die gängigen Begriffe seiner Zeit kennt. Wie Chr.Siegrist anmerkt, aktualisiert das Bild "die Lieblingsvorstellung der Zeit, daß zunächst ein Plan ausgedacht, der anschließend in der Schöpfung verwirklicht worden sei."<sup>30</sup> Er zitiert aus einem Lehrgedicht C.M.Wielands, in

dem über Newton gesagt wird, er habe "der Schöpfung Bau im ersten Plan gesehn."<sup>31</sup>

Tred. preist die Vorsehung, die in allen Dingen unablässig am Werk ist:

II,809 О! промысл, всё ж со всем не втуне и не праздно!

Er ist überwältigt von dem 'Überfluß' und der 'Pracht', des Firmaments:

II,812 Разлитие то всё! прекрасное убранство!

Er gesteht, daß er mit dem Verstande den Weltraum nicht begreifen kann. 'Das Licht des Verstandes erlischt' beim Anblick dessen, was am Himmel an einem einzigen Tage geschieht:

II,810f. А под однуо всё то хлублию на взгляд!

Объемлется одним тот обыдом весь ряд!

II,813 Темнеет свет ума: нет сил обнять пространство!

Der hymnische Überschwang hört plötzlich auf. Im Stil der Erwägung fährt Tred., den Gedanken der Démonstration aufgreifend, fort: Wenn die Sterne nur dazu da sind, auf die Erde zu scheinen, nicht aber, wie G. Bruno meinte, die Sonnen anderer Welten darstellen, so verkündigen sie dennoch die Macht des Schöpfers. Die Astronomen mögen sich darüber streiten, ob die Sterne nur himmlische Lichter für die Erde, oder ob sie Sonnen anderer Welten sind. Für unsere Autoren offenbart sich an den Sternen in jedem Falle die Macht und Herrlichkeit des Schöpfers. Darum fordern sie den Menschen zur Doxologie auf:

II,814ff. Но буде звезды все имеют только свет,

А множества Земель, подобных нашей, нет;

И если токмо круг земный сей освещают,

И силу и совет творца провозвещают,

То должен всяк и в том его власть признавать

И славу здесь ему приличну воздавать,

Зря в малом уголке толь зрелище прекрасно,

А всё учреждено не просто, не напрасно.

Fénelon hat ähnlich argumentiert: "Si au contraire ce sont seulement des flambeaux allumés pour luire à nos yeux dans ce petit globe qu'on nomme la terre, quelle puissance...! Quelle profusion, pour donner à l'homme, dans ce petit coin de l'univers, un spectacle si étonnant!" (Démonstr., S.18)

In der Feoptija schließt sich eine Doxologie an: II,822-827.

II,822 Кто велий толь иный, коль велий есть наш бог!

Der Vers hat biblische Anklänge. In Psalm 112,5 (LXX) heißt es:

τις ὡς κυριος ὁ θεος ἡμῶν  
ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν -;

Im sog. 'Lobgesang des Mose' (die Septuaginta bezeichnet ihn als 'Ode':

"Τότε ἤσεν Μωυσῆς...τὴν ψόδην ταύτην τῷ θεῷ...Exod.K.15,1) lesen wir:

Ex.K.15,11 τίς ὁμοίός σοι ἐν θεοῖς, κύριε;  
τίς ὁμοίός σοι, δεδοξασμένος ἐν ἁγίοις -;

Tred. fährt mit preisenden Worten fort: Gott, du tust Wunder aus dem einen Grunde, uns zum Lobpreis zu bewegen:

II,823 O! боже, чудеса творишь един в предлог: -

Auch dieser Vers erinnert an ein Psalmwort (Ps.76,15):

σύ εἶ ὁ θεὸς ὁ ποιῶν θαυμάσια,  
ἐγνώρισας ἐν τοῖς λαοῖς τὴν δύναμίν σου' -

Dem Lobpreis Gottes korrespondiert das Eingeständnis des menschlichen Unvermögens, die wunderbaren Werke des Herrn recht zu verstehen und sie so, wie es ihnen gebührt, zu verkündigen:

II,824ff. Нет слова, нет речей в языке земнородных,  
Ни мыслей нет у нас пристойно благородных  
К понятию всему пречудных дел твоих,  
Дабы изобразить довольно силу их!

Die Verse sind in liturgische Sprache gefaßt. Psalm 105,2 scheint anzuklingen:

τίς λαλήσει τὰς δυναστείας τοῦ κυρίου,  
ἀκουστὰς ποιήσει πάσας τὰς ἀνέσεις αὐτοῦ;

Den feierlichen Gebetsversen läßt Tred. unvermittelt eine unpathetische Betrachtung über den Mond folgen:II,828-847.

Zunächst wird nüchtern festgestellt, daß der Mond von allen Himmelskörpern der Erde am nächsten ist.Er 'geht hinter der Erde her', empfängt sein Licht von der Sonne, um es uns in der Nacht zu schenken:

II,828ff. Небесных мы светил в числе Луну зрим ближе,  
Ходящу за Землей, стоящу прочих ниже.  
Как силою сия отъемлет свет Луна  
У Солнца, чтоб тот в ночь нам подала она.

Die Verfasser der "Выписки о сумнительствах в 'Феопии' находящихся" haben diese Verse beanstandet, weil sie nach ihrer Auffassung 'der Heiligen Schrift widersprächen' ("...священному писанию противно").<sup>32</sup> Die Korrektoren sahen in dieser Stelle ein Bekenntnis zum kopernikanischen Weltbild. Wenn der Mond

'hinter der Erde hergeht', müsse diese sich ja ebenfalls bewegen, folgerten die 'справщики'. Tred. ging es aber nicht um die Stellungnahme für ein bestimmtes astronomisches System. Er will sagen, daß es die Aufgabe des Mondes ist, des Nachts zu scheinen, damit die Erde auch dann nicht ganz ohne Licht ist. Die Passage hat ihren Skopus in dem Finalsatz "чтоб тот в ночь нам пода-ла она"(831). Das wird im folgenden unterstrichen: Der Mond geht auf, "wenn die Nacht mit ihren Schatten den Erdkreis bedeckt", damit es auch in den Nächten niemals ganz finster wird:

II,834f. В конечном мраке так не быть чтоб в ночам,  
Луна приятный свет в ночь нашим шлет очам.

Der Mond bekommt sein Licht von der Sonne, steht also, wie Tred. anmerkt, mit ihr 'auf freundschaftlichem Fuße':

II,836 От Солнца емлет тот, с ним дружески общаясь, -

Von dieser Anmerkung abgesehen, stimmen die Ausführungen über den Mond in der Feoptija im wesentlichen mit denen der Démonstration (S.18) überein: "Mais parmi ces astres j'aperçois la lune, qui semble partager avec le soleil le soin de nous éclairer. Elle se montre à point nommé, avec toutes les étoiles, quand le soleil est obligé d'aller ramener le jour dans l'autre hémisphère. Ainsi la nuit même, malgré ses ténèbres, a une lumière, sombre à la vérité, mais douce et utile. Cette lumière est empruntée du soleil, quoique absent."

Den von Fénelon übernommenen Text hat Tred. durch die Beschreibung der Mondphasen in II,837-43 ergänzt.

Zunächst wird ausgeführt, daß die Mondphasen von der Konstellation der Sonne und des Mondes zueinander abhängig sind. Tred. beschreibt den astronomischen Zusammenhang recht ansprechend. In der ersten Phase 'lernt' der Mond gewissermaßen erst das Scheinen. Er 'hellte sich nur ein wenig auf' und geht 'halbbedeckt davon'. In der Ferne, gegenüber der Sonne, zeigt er dann das ganze Gesicht: es ist Vollmond:

II,837ff. И, как учась светить, помалу просвещаясь,  
Идет полскрыта прочь, вдали ж против него  
Уж кажет всё лице округа своего.

Wiederum 'schleicht' er sich nahe an die Sonne heran, bis wir ihn nicht mehr sehen:

II,840f. Но и опять к нему ж подкрадываясь близко  
И престая ходить над нами в понте низко, -

Für den zunehmenden bzw. den abnehmenden Mond gebraucht der Autor das Bild



von Sichel und Horn. So hat es den Anschein, als sei der Kreis nur noch ein 'Bogen':

II,842f. Показывает серп и на обрат рога:

Так из круга ещё по виду есть дуга.

Auf diese reizvolle Digression folgt der physikotheologische Abschluß: In allem sehen wir die weise Ordnung der Welt, in der sich der Ratschluß des Schöpfers offenbart:

II,844f. Во всем премудрый чин сего мы видим света,

Являющий творца великого совета!

Wie sehr die natürliche Ordnung der Dinge auf den Menschen bezogen ist, wird durch die Aussage beleuchtet, daß sich der Mond sein Licht borgen muß, und wir dadurch immer in seiner Schuld stehen:

II,846f. Луна, как и Земля, толста есть и тверда,

Свет взявши в долг сама, должит нас тем всегда.

Die Verse der Feoptija sind hier pointierter als der zugrunde liegende Text der Démonstration: "Ainsi tout est ménagé dans l'univers avec un si bel art, qu'un globe voisin de la terre, et aussi ténébreux qu'elle par lui-même, sert néanmoins à lui renvoyer par réflexion les rayons qu'il reçoit du soleil; et que le soleil éclaire par la lune les peuples qui ne peuvent le voir, pendant qu'il doit en éclairer d'autres." (S.18)

In II,848-869 setzt sich Tred. mit der These auseinander, die Planeten bewegten sich ohne Einwirkung Gottes nach dem Naturgesetz.

Die Physikotheologen haben immer wieder behauptet, daß an der Regelmäßigkeit, mit der sich die Himmelskörper bewegen, die Macht und Weisheit des Schöpfers offenbar werde. Sie setzten voraus, daß Gott sich der allgemeinen Naturgesetze bediene, um die Ordnung im Kosmos zu erhalten. Im Unterschied zur traditionellen Concursuslehre haben sie Gott nicht als die unmittelbare Ursache alles Geschehens angesehen. Die Naturgesetze sind nach ihrer Meinung die von Gott gesetzten 'Zweitursachen', die das Geschehen notwendig bestimmen. An diesem Punkt haben die Gegner des theistischen Weltverständnisses den Hebel angesetzt: Ist das 'unerschütterliche Naturgesetz' die Ursache aller Bewegungen der Gestirne, so werden diese eben nicht von der Hand Gottes gelenkt. Die 'Widersacher', sagt Tred., pochen ständig auf das Naturgesetz und meinen in ihrer Hybris, Gottes Vorsehung dadurch 'niederwerfen' zu können:

II,848ff. Движение планет есть чин необходимый,

Устав претвердый то и непоколебимый, -

II,850f. Противники сие на всякий час твердят,

Божественный чрез то сбить промысл гордо мнят.

In der Démonstration wird dieser Standpunkt kurz und sachlich bezeichnet: "Le mouvement des astres, dira-t-on, est réglé par des lois immuables." (S.18) Fénelon nimmt die These auf und benutzt sie für seinen Zweck, indem er nach dem Urheber dieser einfachen, beständigen und wirkungsvollen Naturgesetze fragt: "Je suppose le fait; mais c'est ce fait même qui prouve ce que je veux établir. Qui est-ce qui a donné à toute la nature des lois tout ensemble si constantes et si salutaires, des lois si simples,...et si fécondes en effets utiles..." (Démonstr., S.18f.) Ferner fragt Fénelon nach dem Konstrukteur der 'Maschine des Universums', deren reibungslosen Gang er mit der Präzision eines Uhrwerks vergleicht.

Tred. argumentiert zunächst anders als Fénelon. Er bestätigt zwar, daß das Naturgesetz beständig und fest ist, wendet sich aber gegen die Auffassung, es sei völlig unzerstörbar:

II,852f. Не споря, говорю: устав тот тверд беспречно,  
Но ненарушим есть он так не всеконечно.

Er weist auf die komplizierte Weltordnung hin, die 'nicht von allein läuft':

II,854f. Избранный чин вещей и купный оных слог  
Не может, данных сверх, иметь себе дорог -

Diese Auffassung ist der von Malebranche ähnlich. In der Philosophie Malebranches entsteht, so führt R. Specht aus, "durch die Verbindung der göttlichen Providenz mit den allgemeinen Gesetzen und den occasionellen Ursachen... die Auffassung von der Verkettung der Ereignisse...alle Wirkungen sind so miteinander verbunden, daß die geringste Bewegung der Materie unzählige Ereignisse mitbestimmt, da jedes von unzähligen subordinierten Ursachen abhängig ist."<sup>33</sup> Vor diesem Hintergrund ist die Bemerkung Tred.s zu verstehen, daß die Naturgesetze nicht 'völlig' stabil seien. (853)

Der These der Gegner,

II,848 Движение планет есть чин необходимый -

setzt Tred. entgegen:

II,856 Движение планет есть посему подвластно -.

Nach diesem Alleingang schließt sich der Autor wieder seiner Vorlage an. Die charakteristischen Fragen nach dem Urheber sind der Démonstration nachgebildet:

II,860f. Я напротив спрощу: кто ж он, толико сильный,  
Который естеству закон дал толь обильный?

Weitere rhetorische Fragen gehen in dieselbe Richtung:

II,862f. Толь постоянный тот? и нужный толь закон?  
Да сказывают мне, премудрый кто есть он?

Tred. vermeidet an diese Stelle das von Fénelon gebrauchte Bild der 'Weltmaschine'. Er stellt staunend fest: das 'Gesetz' arbeitet zu unserem Nutzen, ohne daß wir daran denken:

II,864f. Устав, которым всё чиновно толь вертится,  
Без наших мыслей сам на пользу нам трудится!

Dahinter steht die Frage Fénelons: "D'où nous vient la conduite de cette machine universelle, qui travaille sans cesse pour nous, sans que nous y pensions?" (Démonstr., S.19)

Das wird an einem Gegenbeispiel demonstriert: bräche irgendwo im Weltall auch nur ein Teilchen ab, so würde es die Erde mit einem Schlage in den Abgrund stürzen:

II,866f. Хотя б частица где отторглась от шаров,  
Низвергла б Землю всю ударом бездны в ров.

Den ideologischen Gegnern, die sich allzu sicher auf das Naturgesetz verlassen, gibt Tred. damit zu bedenken: Weltall und Erde sind nicht geschützt vor kosmischen Katastrophen.

Auch Fénelon weist darauf hin: "Le moindre atome de cette machine, qui viendrait à se déranger, démonterait toute la nature." (Démonstr., S.19)

Im Blick darauf fragt Tred. eindringlich, wem wir die Erhaltung der Welt zuschreiben, und wen wir als den Urheber des Naturgesetzes verehren wollen:

II,868f. Хранение кому ж мы всех вещей присвоим?  
Кого началом всех уставом удостоим?

Den Schluß der II.Epistel bilden hymnische Verse (870-77), in dener. die Weisheit des Schöpfers, Erhalters und Regenten der Welt gepriesen wird, die sich am Himmel wie auf Erden offenbart.

Wie in der gottesdienstlichen Liturgie werden alle aufgefordert, gemeinsam mit dem König David den Schöpfer zu preisen: 'Die Himmel verkündigen die Ehre Gottes': Die Doxologie nennt zu Anfang nochmals die Hauptthemen der Epistel:

II,870f. Премудр в Земле, в воде, в воздухе, в небесах,  
В огне, в растущем всем, премудр во всех красах. -

Dann werden die Würdenamen Gottes zum Gegenstand des Lobpreises gemacht:

II,872ff. Который произвел все естество зиждитель  
И продолжает быть тому един правитель,  
Прекрасное подав позорище выпры всем!

Der von Tred. selbständig gestaltete Hymnus schließt mit dem Wort aus einem dem König David zugeschriebenen Psalm(18,2):

II,875ff. Достоинно восклицать в восторге нам затем,  
По одному с царем, то ж возгласившим, праву:  
Вещают небеса божественную славу!

Tred. hat das Psalmwort passend zum letzten Thema der Epistel ausgewählt. Es lautet in der Septuaginta:

Οὐ οὐρανοὶ δὲληγοῦνται δόξαν θεοῦ, -.

Fénelon zitiert am Schluß seiner Betrachtung des Himmels ein Wort aus den alttestamentlichen Apokryphen, Baruch, Kap.3,35: "Je ne crains donc pas de dire, avec l'Ecriture, que chaque étoile se hâte d'aller où le Seigneur l'envoie; et que, quand il parle, elles répondent avec tremblement: Nous voici:Adsumus." (Démonstr.,S.19)

III. Epistel: Macht und Weisheit Gottes werden an der Tierwelt aufgezeigt

In dieser Epistel will Tred., wie er in der einleitenden Apostrophe an Ev-sevij ankündigt, sein Augenmerk auf die verschiedenen Tierarten richten:

III,7ff. Итак, Евсевий, здесь я делом постараюсь,  
К чему, коль можно мне, толь с силами собираюсь,  
Различный род живых и вид их примечать,  
А третье письмо к тебе тем и начать.

Gleich zu Anfang weist der Autor darauf hin, daß auch die Tiere (wie vorher die Elemente, der Himmel, die Pflanzen und Bäume) aus physikotheologischer Sicht -und nicht etwa aus der des Zoologen- betrachtet werden sollen. An den Tieren, sagt der Autor, können wir das Werk des Schöpfers nicht weniger erkennen als am Sternenhimmel. Darum 'laßt uns die Tiere ansehen':

III,3ff. Посмотрим уж на всё, что с чувством есть животно,  
Не меньше от сего строение добротню  
Создавшего во всем, кой бытствует везде,  
Возможем мы узреть, коль и от зарь в звезде.

Fénelon leitet das neue Thema so ein: "Mais tournons nos regards vers les animaux, encore plus dignes d'admiration que les cieux et les astres."(S.19)

Unsere Autoren haben nicht vor, ein zoologisches Lehrbuch zu schreiben. Die zoologischen Details werden von ihnen physikotheologisch interpretiert. Sie heben Einzelheiten der Anatomie und des Verhaltens der Tiere hervor, an denen nach ihrer Auffassung die Weisheit und Kunst des Schöpfers sichtbar wird. Ferner berichten sie Legenden und Kuriositäten aus der Welt der Tiere, die sich, so meinen sie, nur teleologisch deuten lassen. Vor allem beschäftigt sie die Frage, ob die Tiere eine Seele haben. Häufig bringen sie damals längst bekannte zoologische Kenntnisse vor, denen sie aber eine tiefere Bedeutung beilegen. Daß die verschiedenartigen Tiere genau für die Umwelt ausgerüstet sind, in der sie leben, verstehen unsere Autoren als Beweis für das Wirken des Schöpfers.

In III,11-104 werden die in der freien Natur lebenden Tiere betrachtet.

Nach ihrer Fortbewegung unterscheidet Tred. Lauftiere (zweibeinige: 'двуножны',11; Vierfüßer: 'другие...четыре у себя имеют ноги',13 und Vielfüßer: 'в иных и больше ног',14), ferner kriechende, schwimmende und fliegende Tiere. Manche können sich, fügt er hinzu, auf mehrfache Art fortbewegen:

III,15ff. Те идут, те ползут, те пресмыкаться знают;  
 Те плавают в водах, те в воздухе летают;  
 Иные как летать, так могут и ходить, -

Fénelon zählt dieselben Fortbewegungsarten auf: "Les uns marchent, les autres rampent, d'autres volent, d'autres nagent, d'autres volent, marchent et nagent tout ensemble." (Démonstr.,S.19) Die Kombination 'fliegen', 'laufen' und 'schwimmen' hat Tred. zu 'schwimmen' und 'laufen' verkürzt.

In den Versen 21-40 werden die Vögel und Fische miteinander verglichen. Die Flügel der Vögel sind den Flossen der Fische vergleichbar: mit jenen wird die Luft, mit diesen das Wasser 'zerteilt':

III,27f. О воздух опершись, те оны разделяют,  
 А сии то ж с водой чинят, что населяют; -

Die Flossen der Fische vergleicht Tred. mit den Rudern eines Bootes:

III,25f. Как весла у ладей, так точно те с боков.  
 И ход у них у всех бывает в даль таков.

Die Verse gehen auf die französische Vorlage zurück: "Les ailes des oiseaux et les nageoires des poissons sont des rames qui fendent la vague de l'air ou de l'eau, et qui conduisent le corps flottant de l'oiseau ou du poisson, dont la structure est semblable à celle d'un navire." (Démonstr.,S.19)

Tred. macht außerdem noch auf die symmetrische Anordnung der Flügel bzw. der

Flossen aufmerksam. So sind sie nicht allein zweckmäßig, sondern auch schön. Die Verbindung des Schönen mit dem Nützlichen wird als bedeutsam angesehen:

III,21ff. Всем птицам два крила к летению даны;  
 А перия у рыб с обоея ж страны.  
 Но что с двух сии стран, то столько есть услужно,  
 Что им и на красу и на потребность нужно: -

Zwischen den Flügeln der Vögel und den Flossen der Fische gibt es aber auch wichtige Unterschiede: Die Federn sind hohl. Das ist für das Fliegen durchaus kein 'Nachteil'. Im Wasser werden sie dagegen schwer, aber das Wasser ist nicht das Element der Vögel. Ganz anders die Fischflossen. Sie werden vom Wasser nicht durchtränkt, sondern zerteilen es mühelos:

III,31ff. У птиц перо в крилах не только что есть густо,  
 Но и притом еще во всю длину там пусто,  
 На воздухе оно надуту без вреда,  
 Отягощает же не сродна то вода.  
 А рыбие перо есть птичьему противно, -

Dem Autor erscheint dieser Unterschied 'höchst wunderbar':

III,36 Как и во всем другом различие предино: -

Daß die Federn des Vogels und die Flossen eines Fisches genau für das Element, in dem sie leben, passen, versteht er als deutlichen Hinweis auf den Schöpfer. Tred. hat den Vers 36 eigens eingefügt. In der Démonstration (S.19) lautet die Stelle: "Mais les ailes des oiseaux ont des plumes avec un duvet qui s'enfle à l'air, et qui s'appesantirait dans les eaux: au contraire les nageoires des poissons ont des pointes dures et sèches..., qui ne s'appesantissent point quand on les mouille."

Tred. setzt noch eine eigene Metapher hinzu: Die Fische sind 'kleine Schiffer', denen das Wasser mehr gehorcht als den Vögeln die Luft:

III,39f. И так послушен в пльвь малейшим есть плотицам,  
 Как воздух никогда непрекословен птицам.

Die Passage III,41-54 handelt von den Wasser- und Tauchvögeln. Als besonderes Merkmal der Vögel, 'die auch auf dem Wasser leben', (als Beispiel werden in der Démonstration 'les cygnes', die Schwäne, genannt) führt Tred. an, daß ihre Flügel oben am Rücken, 'über der Strömung', sitzen, so daß sie niemals ins Wasser eintauchen:

III,41f. Которые из птиц живут и на водах,  
 У оных крила зрим струй выше при хребтах; -

Tred. hat an dieser Stelle den Text der Démonstration gekürzt. Dort wird z.B. noch angemerkt, daß die Schwäne ihre Flügel als Segel benutzen ("...il leur serve comme de voile." S.20).

Bei den Wasservögeln, zu deren Art das Tauchen gehört, wird hervorgehoben, daß sie ein wasserdichtes Gefieder besitzen:

III,45ff. Но коим в глубину природно есть нырять,  
 Тех плотности перу дана особа прядь  
 И масляная толь, что сквозь ее пробиться  
 Не может мокрота, ни сверху никак влиться.

Durch diese Besonderheit hat Tred. die Beschreibung der 'Taucher' ergänzt. Fénelon weist darauf hin, daß diese Vögel Schwimmhäute an den Füßen haben, damit sie am Flußufer nicht im Schlamm versinken: "Les oiseaux aquatiques, tels que les canards, ont aux pattes de grandes peaux qui s'étendent...pour les empêcher d'enfoncer dans les bords marécageux des rivières." (S.20)

Auch in der Feoptija wird dieses Merkmal beschrieben. Unsere Autoren wollen darauf aufmerksam machen, daß die Tiere mit allem, was sie für ihre Lebensweise benötigen, ausgestattet sind. Über die Schwimmhäute bei den Wasservögeln lesen wir:

III,49ff. Есть в лапках у других и кожица еще,  
 В промежках коя тех простерта не вотще:  
 На самой держит их мест тонких та середине,  
 На всяких и грязях, на жидкой также тине;  
 Чрез то способно им по тем везде ступать, -

III,55-74 handelt von den Raubtieren und Raubvögeln.

Als hervorstechende Eigenschaft der Raubtiere nennt Tred. ihre Grausamkeit:

III,55 Есть много и зверей, в них лютости немилы, -

Außerdem sind sie schrecklich anzusehen und ungewöhnlich stark:

III,56 Свирепы рожи их и чрезвычайны силы -

Fénelon gibt ein weniger abstoßendes Bild von den Löwen: sie sind nicht nur sehr starke, sondern auch geschmeidige Tiere: "...les bêtes féroces, telles que les lions,...ont les muscles les plus gros aux épaules, aux cuisses et aux jambes: aussi ces animaux sont-ils souples, agiles, nerveux, et prompts à s'élancer." (Démonstr., S.20)

Zu den Merkmalen der Raubtiere gehören ferner ein 'furchterregendes Gebiß', der große Rachen und die scharfen Krallen, mit denen sie ihre Beute reißen und fressen:

III,57ff. Их челюсти весь зев велик и грозен есть,  
Их пазногти остры в оружие и в месть;  
Терзают те других зверей бессильных ими,  
А пожирают уж зубами их своими.

Diese Schilderung beruht auf dem Text der Démonstration (S.20): "Les os de leurs mâchoires sont prodigieux...Ils ont des dents et des griffes, qui leur servent d'armes terribles pour déchirer et pour dévorer les autres animaux."

Im folgenden werden die Raubvögel beschrieben. Ihnen stellt Tred. zunächst die 'herrlichen Sänger' gegenüber und macht damit auf den großen Kontrast aufmerksam: kaum zu glauben, daß Singvögel und Raubvögel zur selben Gattung gehören:

III,61f. В парящих много есть преславных как певиц,  
Так мног же видим сонм и хищных люто птиц; -

Die typischen Kennzeichen der Raubvögel sind der scharfe Schnabel und die scharfen Krallen. Sie sind 'Sicheln' ähnlich, fügt Tred. mit einer eigenen Metapher hinzu:

III,63f. У каждой сих нос остр, остры весьма и когти,  
Подобныи серпам, на них еще и ногти.

Fénelon führt als Beispiel den Adler an und schreibt: "Par la même raison, les oiseaux de proie, comme les aigles, ont un bec et des ongles qui percent tout." (Démonstr., S.20) Über die Démonstration hinausgehend, nennt Tred. als typische Merkmale der Raubvögel die harte, kahle Stelle über dem Schnabel und ihr wildes, blutgieriges Aussehen:

III,66f. Тверда у них вельми и вся ножная лысть.  
Их также взгляд свиреп, их кровопивна рожа, -

Zu dem Doppeladjektiv "krovopivnyj" bemerkt D.Tschizewskij, daß er zwar keinen Beleg angeben könne, daß aber Adjektive und Substantive gleicher Bildung (kr-vopiv's' und krv-pitije bei Sr.I,1338, sowie kr-vopivyí im Codex Supr.) belegt seien.<sup>1</sup>

Die Flügel der Raubvögel, fährt der Autor fort, sind mit einer lederartigen Haut überzogen. Dadurch können sie sich zwar schwerer als andere Vögel in die Luft erheben, aber auch schneller auf ihre Beute herunterstürzen:

III,68ff. А крылам их дана в покршыку толста кожа,  
Чтоб их полету быть на воздухе ярчай  
И опускаться б им на лов свой в дол шибчай; -



III,71f. Подъемяются они вверху хотъ других тяжеле,  
Но кидаются вниз быстрее тех при деле.

Diese Darstellung unterscheidet sich nur formal vom Text der Démonstration:  
"Les muscles de leurs ailes sont d'une extrême grandeur, et d'une chair très dure, afin que leurs ailes aient un mouvement plus fort...Aussi ces animaux, quoique assez pesants, s'élèvent-ils sans peine jusque dans les nues, d'où ils s'élancent comme la foudre sur toute proie..."(S.20)

Beide Autoren stimmen in der teleologischen Deutung der anatomischen Merkmale der Raubvögel überein.

Das Verspaar 73f. paßt nicht ganz in den Zusammenhang der Raubtiere und Raubvögel. Es geht um Tiere, die ein Horn tragen, mit dem sie sich verteidigen, manchmal aber auch angreifen können:

III,73f. Скоты и звери суть, даны которым в часть  
Рога для оборон, случится как напасть.

In der Vorlage heißt es: "D'autres animaux ont des cornes... Chaque espèce a ses armes offensives ou défensives." (Démonstr.,S.20)

In III,75-88 ist von Nestern und Höhlen die Rede.

Die Passage beginnt mit der überraschend klingenden Feststellung: es gibt Tiere, die das 'Nest', in dem sie geboren wurden, ständig mit sich herumtragen, als wären sie dazu 'verurteilt':

III,75f. Суть, кои то гнездо, в котором породились,  
Носить всё на себе как будто осудились.

Der Vergleich mit der Démonstration zeigt, daß 'гнездо' metaphorisch gemeint ist: Fénelon hat an die Schildkröte gedacht: "L'un porte, comme la tortue, sa maison dans laquelle il est né."(S.20)

Nester und Höhlen werden von den Vögeln und Tieren an verschiedenen Orten angelegt: 'на горах' (77), 'на вершинах дров', 'в подземных норах' (78), 'в густой траве', 'в густом листе' (80). Die Tiere 'flechten', 'bauen' oder 'graben' ihre 'Behausungen': 'вьют, строят, роют гнезда' (79), oder sie verstecken diese im dichten Gras und Laub. In jedem Falle sind sie bemüht, sich vor Angriffen zu schützen und ihre Jungen ungefährdet aufzuziehen:

III,81f. Чтоб от нападок те злодейских их спасти  
И без вреда б и зла там молодых взвести.

Daß der Nest- und Höhlenbau diesen Zwecken dient, hat Fénelon so dargestellt:

"...l'autre bâtit la sienne maison, comme l'oiseau, sur les plus hautes

branches des arbres, pour préserver ses petits de l'insulte des animaux qui ne sont pas ailés. Il pose même son nid dans les feuillages les plus épais, pour le cacher à ses ennemis." (Démonstr., S.20)

Als bemerkenswertes Beispiel wird der unter Wasser befindliche Bau des Bibern beschrieben:

III,83f. Бобр в водной глубине творит себе жилище,  
То осыпью от волн хранит он логовище.

Tred. hat das Beispiel aus der Démonstration (S.20) übernommen: "Un autre, comme le castor, va bâtir jusqu'au fond des eaux d'un étang l'asile qu'il se prépare, et sait élever des digues pour le rendre inaccessible par l'inondation." Den Hinweis auf den unterirdischen Bau des Maulwurfs, den die Démonstration an dieser Stelle hinzufügt, hat Tred. ausgelassen. Er übernimmt aber die Bemerkung, daß manches Tier seine Höhle mit zwei Öffnungen baut, so daß es im Notfall entkommen kann:

III,85f. Два устья у иных в гнезде или в норе,  
Не тем, ин чтоб другим уйти от бед в поре.

Fénelon hat an den Fuchsbau gedacht: "Le renard sait creuser un terrier avec deux issues, pour n'être surpris..." (Démonstr., S.21)

Nicht in der Vorlage enthalten ist die Anmerkung Tred.s über Tiere, die sich einen Vorrat für den Winter anlegen und ihn wie die Menschen in 'Kornkästen' legen:

III,87f. Суть многи из живых, что так, как человеки,  
Корм на зиму себе пасут, кладя в сусеки.

Von den Reptilien handelt der Abschnitt III,89-94.

Zuerst wird darauf hingewiesen, daß die Reptilien 'anders' sind als alle übrigen Tiere:

III,89f. Отменно сотворен весь ползающий гад;  
Отлично их родство других живых от стад: -

Auch Fénelon betont ihre 'Andersartigkeit': "Les animaux reptiles sont d'une autre fabrique." (Démonstr., S.21)

Vielleicht wirkt darin eine Erinnerung an die biblische Erzählung von der Schlange nach (Gen.Kap.3,1ff.). Dort wird die Schlange deutlich von allen Tieren auf Erden abgesondert:

" Ὁ δὲ ὄφις ἦν προνομώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐκ τῆς γῆς, ὧν ἐποίησεν κύριος ὁ θεός..."

Tred. sieht das Andersartige der Reptilien darin, daß sie sich kriechend auf

der Erde fortbewegen:

III,91f. Сгибаются они, землю пресмыкаясь,  
И идут так вперед, улиткой разгибаясь.

Die Bewegung des Kriechens wird in der Vorlage noch genauer beschrieben: "Ils se plient, ils se replient; par les évolutions de leurs muscles, ils gravissent, ils embrassent, ils serrent, ils accrochent les corps qu'ils rencontrent; ils se glissent subtilement partout." (Démonstr.,S.21) Eine Eigentümlichkeit bei den Reptilien wird besonders erwähnt: ihre abgetrennten Glieder bewegen sich weiter:

III,93f. Составы у иных толь все оживлены,  
Что движутся особ, когда разделены.

Fénelon schreibt: "Leurs organes sont presque indépendants les uns des autres: aussi vivent-ils encore après qu'on les a coupés." (Démonstr.,S.21)

In III,95-104 geht es um die Proportion von Tierbeinen und -hälsen. Daß Tiere mit langen Beinen auch einen langen Hals haben, wird von unseren Autoren teleologisch gedeutet: solche Tiere brauchen einen langen Hals, um das Futter zu erreichen. Darin sieht Tred. die wunderbare Weisheit des Schöpfers:

III,95           Колико тех ни есть, которы долгоноги, -  
III,97f.       То дивно, что у них и шея уж длинна,  
Чтоб на низу достать могла им корм она: -

Die Verse sind von Fénelon abhängig, der an dieser Stelle anmerkt, daß die gleiche Beobachtung schon Cicero zum Staunen veranlaßt habe: "Les oiseaux, dit Cicéron, qui ont des jambes longues, ont aussi le cou long à proportion, pour pouvoir abaisser leur bec jusqu'à terre, et y prendre leurs aliments." Fénelon verweist auf Cicero, 'De Nat.Deor.,lib.II,n<sup>o</sup> 47, und fügt hinzu: "Le chameau est de même." (Démonstr.,S.21) Tred. nennt als Beispiel den Kranich und ebenfalls das Kamel:

III,99           Журавль есть и верблюд в пример тому собою.

Der Elefant hingegen ist von der Vorsehung anders geschaffen worden. Wäre sein Hals so lang wie der des Kamels, so würde er ihn belasten. Darum ist ihm statt dessen ein Rüssel 'gegeben' worden, mit dem er wie mit einer Hand alles aufsucht, was für ihn gut ist:

III,100ff.      Однак произведен слон инако судьбою:  
В нем шее так себя когда б распространить,  
То б та могла собой его обременить; -

III,103f. Затем то дан ему тот хобот от природы,  
Он сыскивает им все, как рукой, выгоды.

Tred. hat sich auch hier an seine Vorlage gehalten: "L'éléphant, dont le cou serait trop pesant par sa grosseur, s'il était aussi long que celui du chameau, a été pourvu d'une trompe...pour saisir les corps...aussi les Latins ont-ils appelé cette trompe une main." (Démonstr.,S.21) Die Metapher 'рука' für den Rüssel des Elefanten stammt aus dem Lateinischen. Das Lexikon bestätigt die Behauptung Fénelons: 'manus data elephanto' = Rüssel (Stowasser, 1969,S.308).

Der Abschnitt III,105-268 entfaltet die These: der Schöpfer hat die Tiere zum Nutzen des Menschen geschaffen.

III,105-152 handelt vom materiellen Nutzen der Tiere für den Menschen. Für die Physikotheologen spielt der anthropozentrische Gesichtspunkt bei der Betrachtung der Tierwelt eine wesentliche Rolle. Dies erklärt sich, wie W.Philipp ausführt, durch die Bedeutung, die der 'ideengeschichtliche Rückbezug' auf die Anthropologie des katalanischen Physikotheologen Raimund von Sabunde für die Aufklärung gehabt hat. Dieser hat in seinem Hauptwerk, dem 'liber creaturarum' (1436), eine Stufenleiter der Geschöpfe aufgestellt. Sie werden so eingeteilt:

Klasse I: 'Ist' (lebt nicht, empfindet nicht). Dazu gehören die vier Elemente, Steine und Erze, Himmel und alle Himmelskörper.

Klasse II: 'Ist und lebt' (Botanik).

Klasse III: 'Ist, lebt und empfindet' (Tiere).

Klasse IV: 'Ist, lebt, empfindet, versteht und hat Freiheit' (Mensch).

Es scheint, daß diese Einteilung auch unsere Autoren beeinflußt hat. Auf der Stufenleiter der Geschöpfe steht der Mensch auf der obersten Sprosse. Sabunde hat, so faßt W.Philipp zusammen, "die Einzigartigkeit des Menschen mit dem Gedanken unterbaut, alles in der Welt sei um des Menschen willen da."<sup>2</sup>

In unseren Texten herrscht weitgehend dieselbe Auffassung. Was die Feoptija angeht, wurde schon gezeigt, daß die Naturkräfte: das Wasser (II,358) und das Feuer (II,558) für den Menschen von Nutzen sind. Jetzt heißt es von vielen Tieren, sie seien 'gleichsam eigens für uns geschaffen':

III,105 Премножество зверей мы видим и скотов, -  
III,107f. Для нас сотворены те будто как нарочно  
И на работы нам как подданы оброчно.

Tred. vergleicht diese Tiere mit 'zinspflichtigen Untertanen', ein Vergleich, der den sozialen Verhältnissen im Rußland des 18. Jahrhunderts entnommen ist. Von Fénelon wird das neue Thema so eingeleitet: "Certains animaux paraissent faits pour l'homme." (Démonstr., S.21)

Unter den Tieren, die dem Menschen am meisten nützen, werden zuerst die Haustiere vorgestellt. Von diesen stehen der Hund und das Pferd in einer nahen Beziehung zum Menschen, die über den bloß materiellen Nutzen hinausgeht. Der Hund dient dem Menschen mit seiner Wachsamkeit und seinem Gehorsam. Er ist der unentbehrliche Helfer des Menschen bei der Jagd: mit Eifer verfolgt und apportiert er das Wild:

III,117f. Различных бы зверей с охотою ловил  
И что ни приобрел, то нам же уступил.

Gepriesen wird die enge Beziehung des Hundes zu seinem Herrn. Es ist, als ob der Hund nur dazu da ist, den Menschen 'zu liebkosen, in Hitze und Frost bei ihm auszuharren, ihn zu beschützen, seine Befehle auszuführen und ihm Treue und Freundschaft zu erweisen', schreibt Tred.:

III,109ff. Пес будто для того, чтоб нам всегда ласкать,  
Терпел бы зной и хлад, хранить и ночь не спать  
Приказы б исполнять все наши научился, -

Zusammengefaßt: der Hund ist der treue Diener und Freund des Menschen:

III,115f. Чрез верные свои и чрез усердны службы,  
К хранению всегда и верности и дружбы, -

Fénelon hat das Verhalten des Hundes gegenüber dem Menschen ganz ähnlich geschildert: "Le chien est né pour le caresser, pour se dresser comme il lui plaît,...pour garder tout ce qu'on lui confie, pour prendre à la course beaucoup d'autres bêtes avec ardeur, et pour les laisser ensuite à l'homme, sans en rien retenir. /Le chien est né/ pour lui donner une image agréable de société, d'amitié, de fidélité et de tendresse..." (Démonstr., S.21)

Das Pferd (Tred. nennt außerdem den Maulesel) ist dazu bestimmt, dem Menschen als Arbeitstier zu dienen. Es trägt bzw. zieht die Lasten, damit der Mensch sich ausruhen kann:

III,125ff. На то он /к<sup>о</sup>нь/ сотворен, чтоб тягости носил  
Не легкие всегда, чтоб клади нам возил  
И дал бы отдыхать толь слабым нашим силам, -

Fénelon hat die Dienstleistungen des Pferdes für den Menschen so beschrieben: "Le cheval et les autres animaux semblables se trouvent sous la main de

l'homme, pour le soulager dans son travail, et pour se charger de mille fardeaux. Ils sont nés pour porter, pour marcher, pour soulager l'homme dans sa faiblesse, et pour obéir à tous ses mouvements." (Démonstr., S.21)

Die Schilderung ist von Tred. durch einige Bemerkungen ergänzt worden, die einen emotionalen Unterton zu haben scheinen. So sagt er, daß die Pferde 'unter schweißbedecktem Joch' für uns arbeiten:

III,119f. Конь, мекк и всякий скот, зовущийся работным,  
Наш облегчал бы труд, под игом был бы потным, -

Er fügt hinzu, daß das Pferd immer 'den Riemen der Peitsche unterworfen ist', und daß wir es mit unzufriedenem oder ermunterndem Zuruf antreiben:

III,128ff. Подверженный всегда бича ременным жилам,  
Как лености его наш недоволен глас  
Иль тихий и простой возбуждения приказ.

In der Reihe der Haustiere, von denen der Mensch greifbaren Nutzen hat, folgen der Ochse, die Kuh und das Schaf.

Der Ochse ist mit seiner Kraft und Geduld aufs beste geeignet, den Pflug zu ziehen:

III,131f. Вол в крепости своей трудится терпеливо:  
Употреблен от нас он к плугу особливо.

Vgl. Démonstr., S.21: "Les boeufs ont la force et la patience en partage, pour traîner la charrue..."

Schon für geringes Futter bekommen wir von den Kühen Milch, hebt Tred. hervor:

III,133f. Насытивши в полях иль снопиком где трав,  
Мы получаем уж за то млекó от крав.

Der Armvoll Gras steht in keinem Verhältnis zum Wert der Milch, die wir dafür bekommen. Tred. will darauf hinweisen, daß der Schöpfer es so eingerichtet hat. Ihm ist es zu danken, daß aus dem Gras des Feldes 'Bäche von Milch' fließen, wie es Fénelon ausdrückt: "Les vaches donnent des ruisseaux de lait." (Démonstr., S.21)

Zum Nutzen des Menschen wächst den Schafen jedes Jahr soviel Wolle, daß sie sie für sich selber nicht nötig haben. Der Mensch soll sie zu seinem Bedarf scheren, um daraus Kleidung für sich herzustellen:

III,137f. В потребность нашу то должны мы остригать,  
А из прядей уже в одежду сукна ткать.

Die Stelle stammt aus der Démonstration: "Les moutons ont, dans leur toison, un superflu qui n'est pas pour eux, et qui se renouvelle pour inviter l'homme

à les tondre toutes les années." (S.21)

Aus den Fellen der Tiere werden Pelze zum Schutz gegen die Kälte genäht. Die Tiere nützen also auch nach ihrem Tode noch dem Menschen. So hat es der Schöpfer gewollt und bestimmt:

III,141f. Зиждитель повелел и так расположил,  
Чтоб и по смерти зверь полезно нам служил.

So hat Tred. es in der Démonstration gelesen: "Ainsi l'auteur de la nature a vêtu ces bêtes selon leur besoin: et leurs dépouilles servent encore ensuite d'habits aux hommes, pour les réchauffer dans ces climats glacés." (S.22)

Die anthropozentrische Auffassung vom Nutzen der Tiere wurzelt im Glauben der Physikotheologen an die Fürsorge des Schöpfers für den Menschen. So banal die genannten Beispiele uns vorkommen mögen, sie sollen zeigen, wie gut es der Schöpfer mit dem Menschen meint. Darum haben unsere Autoren sie aufmerksam und ehrfürchtig festgehalten.

Der Schöpfer hat jedoch auch für alle anderen Geschöpfe gesorgt und ihnen alles 'gegeben', was sie in ihrer Umwelt brauchen (vgl. die Formel 'дан', 'дана', 'даны' in III,21; 46; 68 und 103). Er hat z.B. jene Tiere, die weder ein Fell noch Federn haben, mit einer dicken Haut oder einem Panzer gegen Hitze und Kälte geschützt:

III,143ff. Без шерсти, как без пер тварь коя, то примета,  
Вся толстою вельми та кожу одета,  
Иль черепом каким снабдена есть она,  
Во вред ей не была б жаров и стуж страна.

Hier und da scheint Tred. über die enge anthropozentrische Deutung der Natur hinauszugehen. Man denke an vorsichtige Wendungen: "Пес будто для того, чтоб нам всегда ласкать" (III,109) und "Для нас сотворены те будто как нарочно" (III,107). Im Kontrast dazu steht aber die anthropozentrische Sentenz:

III,147f. Всё, что живет и дух что жизненный имеет,  
На пользу нашу тем создатель нам радеет.

Hierin folgt Tred. seiner französischen Vorlage, nach der auch die Dickhäuter und Panzertiere zum Nutzen des Menschen geschaffen sind: "Les animaux qui n'ont presque point de poil ont un peau très épaisse et très dure comme des écailles...Ces peaux et ces écailles servent aux besoins des hommes. Ainsi, dans la nature, non seulement les plantes, mais encore les animaux, sont faits pour notre usage." (Démonstr.,S.22)

Tred. unterstreicht diese These noch durch seine anthropozentrische Erklärung

der Fischeschwärme, die vom Meer her flußaufwärts ziehen, "damit man sie fast mit bloßer Hand fangen kann":

III,149ff. При многих тьмах примет, сия будь в образ нам:  
 Рцет? Рыбы из морей станицами к рекам  
 Плывут, чтоб их ловить тогда почти рукою,  
 Как в пресной там воде стеснятся густотою.

In III,153-268 wird ausgeführt, daß die Tiere dem Menschen zum Vorbild und zur Lehre gesetzt sind.

Eine Tierart scheint nicht in das anthropozentrische Bild der Natur zu passen: die Raubtiere. Dem halten unsere Autoren jedoch entgegen, daß selbst das wilde Tier dem Menschen unterworfen ist, wenn es auch manchmal gegen ihn 'revoltiert:

III,153f. Зверь лютый самый нам подвластен есть всегда,  
 Хотя и восстает как будто иногда; -

Mag es anfangs auch noch so wild gewesen sein, allmählich wird es zahm:

III,156 И, коль ни дик сперва, потом бывает дворен.

Über das Verhalten der Raubtiere zum Menschen sagt Fénelon: "Les bêtes farouches même s'apprivoisent, ou du moins craignent l'homme." (Démonstr., S.22)

An diesem Punkt verläßt Tred. seine Vorlage, der er sich erst in III,179ff. wieder anschließt.

In III,157-178 wird eine moralische Digression eingeschoben, in der manche Eigenschaften der Tiere dem Menschen zum Vorbild, andere ihm als abschreckendes Beispiel vor Augen gestellt werden.

Obwohl wir gut und böse unterscheiden können, führt Tred. aus, hat uns der Schöpfer am Beispiel der Tiere verschiedene Eigenschaften und Tugenden vorgezeigt, damit wir ihnen nacheifern sollen:

III,159ff. Животным свойства дал и склонности различны  
 И предложил нам всем в них образы приличны  
 Премногим, жизни сей пристойным, должностям,  
 Чтоб нам те исполнять всегда не по страстям; -

Der Schöpfer hat den Tieren aber neben guten auch schlechte Eigenschaften beigelegt, die wir meiden sollen:

III,163f. Вложил, при добрых, в них и качества худые,  
 Да убегаем мы от тех, которы злые.

So dient uns das Lamm als Vorbild der Einfachheit (простота, 165) und des



friedfertigen Wesens (тихость,166). Der Hund bringt uns Liebe und Treue entgegen (любовь и искренняя верность,167). Dagegen finden wir beim Löwen 'maßlose Raubgier und Grausamkeit' neben vielen anderen bösen Eigenschaften. Das gleiche gilt vom Wolf, Tiger und anderen Raubtieren:

III,168ff. Но,напротив, во льве хищения безмерность  
И лютость и еще зол множество таких,  
То ж в волке, в тигре то ж, в подобных то ж других.

Hier fällt auf, daß der Löwe negativ charakterisiert wird und die übliche Idealisierung seiner Kraft und seines Mutes als des 'Königs der Tiere' fehlt.

Der Schöpfer wollte uns auf diese Weise lehren, die zuerst genannten Eigenschaften zu lieben und die anderen zu verabscheuen. An den guten wie an den abschreckenden Beispielen hat uns der Schöpfer gezeigt, wie wir sein sollen. So hat der 'Nutzen' der Tiere für den Menschen außer der materiellen auch eine pädagogisch-moralische Komponente. Diese wird gerade an den Raubtieren besonders deutlich und rechtfertigt nach physikotheologischem Verständnis z.T. deren Existenz:

III,171 Наставить восхотел он тем нас чрезвычайно -

Tred. schließt die Digression mit einem Satz, der ein fast emotionales Verhältnis zu den Tieren verrät:

III,177f. Все разумеет сей, коль ни немый, язык,  
И чувства сего прегромок в сердце зык!

Die Einstellung Tred.s zu den Tieren wird bei der Erörterung der Frage, ob sie eine Seele haben, näher dargestellt werden.

In III,179-198 folgen weitere Erwägungen zum Thema 'Raubtiere'.

Tred. hat sich in dieser Passage wieder dem Gedankengang der Démonstration angeschlossen.

Unsere Autoren haben das Vorhandensein von 'schädlichen Raubtieren' in einer dem Wohle des Menschen dienlichen Welt mit verschiedenen Gründen zu rechtfertigen versucht. Daß die Raubtiere durch ihre Bössartigkeit den Menschen abstoßen und ihn dadurch indirekt zum Guten veranlassen sollen, ist schon ausgeführt worden. Im Anschluß an die Vorlage weist Tred. weiter darauf hin, daß die Raubtiere von Natur aus den Menschen meiden. Daraus folgt: wenn die Erde dicht besiedelt wäre, 'von Menschen wimmelte', gäbe es keine Raubtiere, außer in menschenleeren, wilden Gegenden und Wäldern:

III,179ff. С другой страны, когда б везде сельбу имела  
 Земля вся на себе и жителями кипела,  
 То не было б нигде, для множества людей,  
 На всем лице Земли вредительных зверей,  
 Кроме что превесьма в дубравах отдаленных,  
 Иль в диких где местах, еще не населенных, -

Diese Erwägung ist von Fénelon so formuliert worden: "Si tous les pays étaient peuplés et policés comme ils devraient l'être,...on ne trouverait plus d'animaux féroces que dans les forêts reculées..." (Démonstr., S.22)

Vielleicht sind die Raubtiere zu dem Zwecke da, den Mut des Menschen herauszufordern, fragen sich unsere Autoren. Wenn die Menschen bei der Jagd auf wilde Tiere ihre Tapferkeit beweisen können, brauchen sie sich nicht in endlosen Kriegen gegenseitig zu zerreißen:

III,185ff. И разве ж бы на то, могли чтоб оказать  
 В забаве храбрость мы: нужд не было терзать  
 Войной себя и весть брань меж собой несносну,  
 Долгопротяжну ту и обще смертоносну.

Die Doppel epitheta 'долгопротяжный' und 'смертоносный' sind keine Neuschöpfungen Tred.s. Nach D.Tschizewskij ist 'смертоносный' bei Hamartolos(108) zu treffen.<sup>3</sup> Zum Kompositum 'долгопротяжный' gibt Tschizewskij zwar keine Parallele an, betont aber, dies "bedeutet...keinesfalls, daß [solche Komposita] wirklich Neuschöpfungen Tred.s sind."<sup>4</sup>

Tapferkeit, Stärke und Gewandtheit solle der Mensch im Kampf gegen die wilden Tiere bewähren, aber nicht gegen seine Mitmenschen, meint Fénelon:

"...on les réserverait pour exercer la hardiesse, la force et l'adresse du genre humain, par un jeu qui représenterait la guerre, sans qu'on eût jamais besoin de guerre véritable entre les nations." (Démonstr., S.22)

Hier zeigt sich der im Lehrgedicht der Aufklärung häufig vorkommende Topos der Ablehnung des Krieges,<sup>5</sup> der uns schon in der Feoptija II,129-39 begegnet ist.

Schließlich braucht die Existenz der wilden Tiere den Menschen auch deshalb nicht an der guten Weltordnung zweifeln zu lassen, weil ihre Zahl begrenzt ist:

III,189f. Но должно примечать, в чем есть не без выгód,  
 Что вредных нам зверей не преобильный род: -

Zwar werden mehr Schafe, Böcke, Ziegen und Ochsen geschlachtet als Tiger, Löwen, Bären und Wölfe zur Strecke gebracht. Trotzdem sind diese viel seltener

zu sehen als jene:

III,193ff. Бьют более овец, овнов, коз и быков,  
А нежель тигров, львов, медведей и волков,  
Однак последних сих повсюду меньше зрится -

Dieser Gedanke geht auf Fénelon zurück: "Mais observez que les animaux nuisibles à l'homme sont les moins féconds...On tue incomparablement plus de boeufs et de moutons qu'on ne tue d'ours et de loups: il y a néanmoins incomparablement moins d'ours et de loups que de boeufs et de moutons sur la terre." (Démonstr.,S.22)

Tred. fügt noch die Überlegung hinzu, ob etwa eine Anzahl von wilden Tieren durch Hunger oder 'Verhängnis' zugrunde gingen. Er neigt aber zu der Annahme, die Vorsehung habe sie weit von uns entfernt und in die 'tiefe Nacht' (der Wälder, Dschungel und Steppen) 'verbannt':

III,196ff. От голода ль число, от рока ль то морится,  
Иль промысл их от нас всех удаляет прочь,  
В глубокую от глаз ссылая жить их ночь.

Die auf Cicero hinweisende Anmerkung Fénelons, daß die Muttertiere im allgemeinen so viele Zitzen haben, wie sie Junge zur Welt bringen, fehlt bei Tred.

III,199-268 beschreibt die Insekten als Lehrmeister des Menschen  
Den Leitgedanken des Abschnitts hat Tred. in den Versen 251f. ausgesprochen:

То всё, что в мире мне творец ни представляет,  
Смотрящего меня безмерно удивляет: -

So wird die 'wundervolle Fähigkeit' der Seidenraupe gerühmt: während die Schafe uns nur den alltäglichen 'Bedarf' , die Wolle, liefern, 'wetteifert sie gleichsam mit ihnen' und gibt uns die weichste Seide:

III,199ff. Как овцы нам дают в потребность нашу вóлну,  
Так, будто наперыв пред ними, черви полну  
Чудес способность всю к мягчайшим тем шелкам,  
Достаточно весьма, оказывают нам.

Dem Leitgedanken (251f.) entspricht der begeisterte Zwischenruf des Autors:

III,203 Предивно! какову в себе являют силу!

Er denkt an die unansehnliche Raupe, die sich in ihrem Kokon ein 'reiches Grab' bereitet, aus dem sie als Schmetterling wiedergeboren wird. Vielleicht sieht Tred. darin ein Gleichnis für die Unsterblichkeit der Seele. -Danach nimmt der Seidenspinner wieder das Aussehen eines Wurmes an. Diese Verwandlung wird mit Ausrufen des Staunens beschrieben:

III,204ff. Готовят как свою богатую могилу!

От семени опять рождаются те как!

И на себя потом берут червиный зрак!

Ist es nicht zum Staunen: eine häßliche Raupe versteht die Kunst, feine Seide für den Luxus zu machen:

III,207f. Червяк собою тот нам кажется толь гнусен,

А делать нежный шелк на щегольство искусен!

Tred. will sagen, daß auch die häßlichen Geschöpfe, und machmal gerade sie, die Herrlichkeit des Schöpfers reflektieren. Die Passage unterscheidet sich vor allem durch ihre enthusiastische Tonalität von dem zugrunde liegenden Text der Démonstration: "Pendant que les moutons font croître leur laine pour nous, les vers à soie nous filent, à l'envi, de riches étoffes, et se consomment pour nous les donner. Ils se font de leurs coques une espèce de tombeau, où ils se renferment dans leur propre ouvrage; et ils rénaissent sous une figure étrangère, pour se perpétuer." (S.22f.)

In III,209-220 werden die Bienen betrachtet.

Tred. schildert, wie die Biene mit 'unaufhörlicher Mühe' (всечасными трудами, 211) den Nektar der Blüten einsammelt und ihn in die Waben füllt. Für 'Wabe' gebraucht er die Metapher 'восковый прудок' (212). Am Fleiß der Bienen solle sich der Mensch ein Beispiel nehmen, will Tred. sagen. In der Démonstration wird die musterhafte Ordnung im Bienenstock hervorgehoben. Im übrigen hat sich Fénelon an dieser Stelle nicht über die Bienen ausgelassen: "...elles...rangent le miel avec un ordre qui nous peut servir de modèle." (S.23) -

In der Feoptija schließt sich hier eine Digression über den Bienenstaat als Muster sozialetischen Verhaltens an:

III,213f. Премудро вышня власть сдружает пчельный рой

Как в общество, иль в град единый меж собой: -

Das Gemeinwesen hat eine monarchische Verfassung. Jede einzelne Biene arbeitet für das Gemeinwohl. Die Schmarotzer werden ausgemerzt:

III,215ff. Имеет и царя себе сие гражданство

И знает наблюдать послушное подданство;

Производя ж особь для общей пользы труд,

На тунеядцев в них казнь делает и суд.

Tred. kann das Verhalten der Bienen nicht genauer erforschen, stellt aber zusammenfassend fest, daß sie 'wie mit Vernunft' zu Werke gehen:

III,219f. Исследовать всего подробнее не можно,  
 Что действует пчела, как с разумом, не ложно.

Das Exempel des Bienenstaates ist im 18. Jahrhundert in verschiedenem Sinne sozialemisch ausgewertet worden. So liegt der bekannten Schrift 'The Fable of the Bees' (1715) von Bernard de Mandeville (1670-1733) die "Maxime zugrunde", daß die Verfolgung des Eigennutzes das allgemeine Wohl fördere."<sup>6</sup> In abgewandelter Form findet sich diese Auffassung auch im 'Essay on Man' von A. Pope. Er vergleicht in Ep. III, 184ff. die Bienen mit den Ameisen und hebt zunächst den Unterschied zwischen der monarchischen Ordnung des Bienenstaates und der republikanischen Gesellschaft der Ameisen hervor. Während diese aus allem, was sie an Nahrung finden, einen gemeinsamen Vorrat ansammeln, behaupten jene ihr 'Privateigentum'. Im 'Essay' steht die Fabel unter dem Motto:

Ep. III, 171f. Thus then to Man the voice of Nature spake -

"Go, from the Creatures thy instructions take: -"

Als eines der Beispiele folgt der Vergleich zwischen dem 'Staat' der Ameisen und dem der Bienen:

Ep. III, 183ff. "Learn each small People's genius, policies,

"The Ant's republic, and the realm of Bees;

"How those in common all their wealth bestow,

"And Anarchy without confusion know;

"And these for ever, tho' a Monarch reign,

"Their sep'rate cells and properties maintain. -"

Anders als Pope hat Tred. die Akzente gesetzt. Er unterstreicht im Blick auf die Bienen ihre 'gehorsame Unterordnung' unter die Königin (III, 216), die Arbeit des einzelnen für das gemeinsame Wohl (III, 217) und die Vernichtung der Schmarotzer (III, 218). Die Arbeit für das Gemeinwohl schließt aber das Eigentum des einzelnen nicht aus. Heute würde man dies die 'soziale Verpflichtung' des Eigentums nennen.

Die Ameisen werden von Tred. lediglich als Muster fleißiger Arbeit angeführt. Daß sie in einer Art Republik zusammenleben, in der 'Anarchie ohne Durcheinander' herrscht, und daß sie nur gemeinsames Eigentum kennen, wie Pope entwickelt hat, läßt Tred. beiseite, weil diese Züge nicht in sein Konzept passen. Die fleißigen Ameisen und die klugen Spinnen hat uns Gott als Lehrmeister für unsere Wissenschaft vorgestellt. Von ihnen sollen wir lernen, fleißig zu arbeiten und gegen den Müßiggang, 'die Mutter aller Übel' zu kämpfen, wie Tred. in sprichworfhafter Kürze hinzufügt:

III,221ff. Коль в муравье труда! коль мудр есть и паук!

Бог не явил ли их для наших здесь наук?

Смотря на обоих, трудиться б научились

И, как на мать всех зол, на праздность ополчились.

Mit der Bemerkung, daß wir die Weisheit des Schöpfers nicht nur an den bisher besprochenen, allgemein bekannten Tieren wahrnehmen können, sondern auch an den vielen, die noch nicht erforscht worden sind (III,225-28), wendet sich Tred. wieder dem Text der Vorlage zu.

Der Abschnitt III,229-268 handelt von den scheinbar unnützen Insekten, die aber doch in mancher Hinsicht für den Menschen von Nutzen sind.

Die unzähligen Würmer, Schmetterlinge und Mücken im Sommer sind, so scheint es, von jeher nutzlos gewesen. Fragt man, wodurch sie dem Menschen nützlich sein sollten, so hat Tred. mehrere Antworten: Sie wecken unsere Wißbegierde ("к любопытству нам причину подают",233), ihr Anblick erfreut uns, sie 'nageln unseren Fleiß fest' ("А взор наш веселя, прилежность пригвозждают",235). Sie regen uns an, über sie nachzudenken ("И рассуждать о всех внутри мысли возбуждают",236). Daraus folgt, daß nichts in der Welt nutzlos ist:

III,237f. Мы заключений сих не можем произвести,

Что зримое то нам во свете втуне есть: -

Auf den Einwand, daß viele Insekten, Fliegen und Würmer unnütz seien, erwidert Fénelon: alles, was 'zum großen Schauspiel der Natur gehört und zu seiner Vielfalt beiträgt' ist für stille und aufmerksame Beobachter niemals ohne Nutzen: "...ce qui fait partie du grand spectacle de la nature, et qui contribue à sa variété, n'est point sans usage pour les hommes tranquilles et attentifs." (Démonstr.,S.23) Er fährt fort mit der rhetorischen Frage, was es denn Schöneres und Großartigeres geben könne, "que ce grand nombre de républiques d'animaux si bien policées, et dont chaque espèce est d'une construction différente des autres?" (S.23)

An dieser Stelle hat Tred., von der Démonstration abweichend, in III,239-252 das Bild der 'Kette' des Seins erörtert, das er aus dem 'Essay on Man' kannte. Das Bild dient ihm zur Erläuterung der These, 'daß nichts in der Welt nutzlos ist' (238). Auch Würmer, Schmetterlinge und Mücken sind demnach notwendige Glieder der 'Kette'. Wir wissen nicht, legt Tred. dar, wie die Welt 'durch ihre Kette zusammengenietet ist', und wie alle Glieder ineinanderhaken und auf das letzte, allgemeine Ziel zugehen, das der Schöpfer gesetzt hat:

III,239ff. Не знаем, склепан как мир цепию своею  
 И как край всех звен впреде и заде ео  
 Сцепляются с собой по слогу своему  
 И идут все к концу последнему тому,  
 Который положил всеобщим быть создатель.

Die Versreihe wird von der Vorstellung bestimmt, daß der Aufbau der Welt einer Kette gleicht, die aus vielen Gliedern besteht. Diese Vorstellung, die auf Homers Ilias zurückgeht, hat sich in einer langen Tradition entwickelt und war, wie B.Fabian bemerkt, "das gängige ontologische Ordnungsschema des frühen achtzehnten Jahrhunderts."<sup>7</sup> In A.Popes 'Essay on Man' ist 'the chain of being' "das zentrale gedankliche Element."<sup>8</sup> Danach besteht die Welt aus einem "Kontinuum der Existenzformen"<sup>9</sup>, das vom Nichts über eine vielstufige Hierarchie geschaffener Wesen bis hinauf zu Gott reicht. "In statischer Gliederung" -so B.Fabian- "steigen die Schichten des Seins zu immer höherer Vollkommenheit auf, und jedes Wesen hat den ihm vorbestimmten Platz in der kosmischen Hierarchie."<sup>10</sup> Das ontologische, 'lineare' Schema der 'chain of being' ist von Pope dichterisch reich entfaltet worden. Ein Beispiel für die aufsteigende Linie findet sich im 'Essay', Ep.I,43ff.:

Of Systems possible, if 'tis confest  
 That Wisdom infinite must form the best,  
 Where all must full or not coherent be,  
 And all that rises, rise in due degree;  
 Then, in the scale of reas'ning life, 'tis plain  
 There must be, somewhere, such a rank as Man; -

Den lückenlosen Zusammenhang schildert der Dichter auch in umgekehrter Richtung:

Ep.I,237ff. Vast chain of being, which from God began,  
 Natures aethereal, human, angel, man,  
 Beast, bird, fish, insect! what no eye can see,  
 No glass can reach! from Infinite to thee,  
 From thee to Nothing! - On superior pow'rs  
 Were we to press, inferior might on ours:  
 Or in the full creation leave a void,  
 Where, one step broken, the great scale's destroy'd:  
 From Nature's chain whatever link you strike,  
 Tenth or ten thousandth, breaks the chain alike.

Beidemale ist der Mensch das Mittelglied, in dessen Wesen Geistiges und Animalisches vereinigt sind. M.Mack kommentiert die eben zitierte Stelle des 'Essay on Man' mit folgenden Worten: "The conclusion is that in the part of the ladder which embraces rational existents (e.g. man and angel) there could no more be a gap than elsewhere: there had to be a creature which combined the rational nature with an animal one, for such a creature...was certainly one of the conceivable possibles."<sup>11</sup>

B.Fabian hat in seinem Aufsatz 'Pope und die Goldene Kette Homers' dargelegt, daß die 'chain of being' im 'Essay on Man' nicht nur, wie oben gezeigt, die Bedeutung eines linearen, ontologischen Ordnungsschemas hat. Für Pope scheint die Kette, so führt Fabian aus, "auch eine dichterische Formel für ein Weltbild zu sein, das zuvörderst durch Kreisläufe und Bewegungsvorgänge bestimmt ist."<sup>12</sup> Seine These, A.Pope habe das Bild der 'Kette' im Sinne des modernen physikalischen Weltbildes neu gedeutet, stützt B.Fabian vor allem auf die Verse der kosmischen Vision am Beginn des 'Essay on Man':

Ep.I,23ff. He, who thro' vast immensity can pierce,  
 See worlds on worlds compose one universe,  
 Observe how system into system runs,  
 What other planets circle other suns,  
 What vary'd being peoples ev'ry star,  
 May tell why Heav'n has made us as we are.  
 But of this frame the bearings, and the ties,  
 The strong connections, nice dependencies,  
 Gradations just, has thy pervading soul  
 Look'd thro'? or can a part contain the whole?  
 Is the great chain, that draws all to agree,  
 And drawn supports, upheld by God, or thee?

Zu Vers 30f. gibt M.Mack die Erläuterung: "...connections, dependencies, gradations...were key terms of the new sciences with respect to the hierarchies both of being and the stellar systems."<sup>13</sup> In diesen Versen geht es -läßt man den Gedanken der 'Vielzahl der Welten' einmal beiseite- vornehmlich um das dynamische Verständnis der 'Großen Kette', die das Universum zusammenhält (draws all to agree, Vers 33f.). Mit dieser universalen physikalischen Kraft hat der Dichter -so die einleuchtende Interpretation B.Fabians- die von Newton entdeckte und in ihren Wirkungen beschriebene Gravitation gemeint.

Mit der Neudeutung des Bildes der 'Goldenen Kette', die das Verdienst A.Popes



ist, hat aber das traditionelle Verständnis nicht aufgehört, stellt B.Fabian fest: "Die Goldene Kette blieb zuvörderst das Symbol für das Kontinuum der Existenzformen. Aber neue Vorstellungen traten hinzu, und der Dichter des achtzehnten Jahrhunderts konnte unter dem gleichen Bild auch über die kosmologischen Vorstellungen seiner Epoche sprechen."<sup>14</sup> Abschließend erklärt B.Fabian, man müsse bei den Autoren des 18.Jahrhunderts, besonders bei den Dichtern, "beständig damit rechnen, daß sie die Goldene Kette nicht traditionell-neuplatonisch verstehen, sondern 'newtonisch' als poetisches Symbol für die Gravitation, für die Ordnung im planetarischen Raum, ja für den gesamten Kosmos der klassischen Physik."<sup>15</sup>

In der Feoptija wird die 'Kette' (цепь, III, 239) als Sinnbild für das 'Kontinuum der Existenzformen' (Fabian) nicht nur in der Digression III, 239ff. ausdrücklich dargestellt. Die Vorstellung einer stufenweise aufsteigenden Ordnung bestimmt den Aufbau des gesamten Poems, in dem nacheinander die unbelebte Materie, die Pflanzen, die Tiere und der Mensch behandelt werden. Jedes Wesen hat innerhalb der geschaffenen Welt seinen bestimmten Rang und ist für den Zusammenhalt des Ganzen unentbehrlich. Das gilt, wie wir gesehen haben, auch für die scheinbar unnützen Insekten. Die Rangordnung wird durch die Kategorie der 'Stufen' bezeichnet, so z.B. in Feopt. III, 514f.:

Мы в совершенствах зрим степени толь различны,  
И каждой вещи те, по сродству их, приличны; -

Zu diesem Vorstellungsbereich gehören auch die häufig in der Feoptija vorkommenden Begriffe 'порядок', 'связь', 'чин' und die davon abgeleiteten Adjektiva.

Daß der Wegfall selbst einer kleinen Partikel die kosmische Ordnung durcheinanderbrächte, hat Tred. im Hinblick auf die Bewegung der Planeten ausgesprochen:

II, 864ff. Устав, которым всё чиновно толь вертится,  
Без наших мыслей сам на пользу нам трудится!  
Хотя б частица где отторглась от шаров,  
Низвергла б Землю всю ударом бездны в ров.

Die Aussage entspricht dem ontologisch verstandenen Bild der 'Kette' im 'Essay', Ep. I, 245f.:

From Nature's chain whatever link you strike,  
Tenth or ten thousandth, breaks the chain alike.

Es ist zu fragen, ob sich in der Feoptija auch die von A.Pope eingeführte Neudeutung des Bildes der 'Kette' findet, nach der es als poetische Formel für die Gravitation zu verstehen ist. Wir werden darauf bei der Besprechung

des Abschnitts III,576ff. zu sprechen kommen, in dem der Begriff 'цепь' zentrale Bedeutung hat.

In III,239-252 handelt Tred. von dem Zusammenspiel der Ursachen, das kein Mensch, und sei er noch so scharfsinnig, je durchschauen wird:

III,244f. Никто из человек, хоть коль ни остр снискатель,  
Постигнет здесь когда всех действие причин, -

Gott bedient sich aller Ursachen in seinem unerschöpflichen Wirken. Er hat jedem Wesen Zweck und Ziel bestimmt. Was auch immer der Schöpfer uns in der Welt vor Augen führt, veranlaßt uns zu unbegrenztem Staunen, auch wenn wir es nicht begreifen:

III,249ff. Когда ж мой разум мал к познанию конца,  
Кой в каждой твари вокруг предписан от творца,  
То всё, что в мире мне творец ни представляет,  
Смотрящего меня безмерно удивляет: -

Mit III,253 knüpft Tred. wieder an die Démonstration an. Beim Stichwort 'удивляет' fährt er fort: es ist zu bewundern, wie der Schöpfer in seiner Weisheit die grobe Materie in zartes Leben verwandelt, das sich hin und her bewegt. Er macht es 'wie winziges Spielzeug', fügt er hinzu:

III,253ff. Премудростию как он грубость вещества  
В тончайшую ту жизнь меняет существа;  
Дая ж им двиги все, творит их как игрушки.

Selbst die kleinen Fliegen sind für das Auge wunderbar anzuschauen:

III,256 Чудесно оку зреть и малые те мушки!

In der Démonstration heißt es: "Tout montre combien la facon de l'ouvrier surpasse la vile matière qu'il a mise en oeuvre: tout m'étonne, jusqu'aux moindres mouchérons." (S.23)

Auch wenn sie uns lästig werden, gibt uns der Schöpfer durch sie zu verstehen, daß wir nicht müßig sein sollen:

III,257ff. Но некие из них что беспокоят нас,  
То помнить должно всем на всякий твердо час,  
Что нам повелено́ иметь, и при покое,  
Подвижный труд всегда, чтоб не лежать, как в гное, -

Tred. hat diese Stelle zu einem moralischen Exkurs über den Nutzen fleißiger Arbeit erweitert. Die Fliegen stören den Menschen bei der Ruhe und erinnern ihn daran, daß er immer tätig sein und nicht 'wie verfault' daliegen soll. Tred. verwendet drastische Ausdrücke: wir würden ohne Arbeit 'verschimmeln'

(Заплесневши без дел и без стремлений быть, 261). Wir würden 'erschlaffen und verkommen', wenn wir alle Tage 'herrlich und in Freuden ohne Kummer lebten'. Auf diese Weise würden wir alt und hätten unser Leben unnütz verbracht:

III, 262ff. Могли б мы ослабеть иль и себя забыть,  
 Роскошствуя все дни в сей жизни без печали,  
 А так бы живучи, без всех польз изветшали, -

Die Arbeit bringt doppelten Lohn -so schließt der Autor die moralische Lektion- wir werden 'das Übel' los (gemeint sind wohl die vorher genannten Folgen des Müßiggangs) und 'schmücken uns mit Gütern'. So erfreut sie doppelt das Herz:

III, 267f. Избывши ж тем от зол, красуемся благими  
 И веселимся уж сугубо в сердце ими.

Den Grundgedanken des Abschnitts hat Tred. in der Démonstration vorgefunden: "Si on les /moucherons/ trouve incommodes, on doit remarquer que l'homme a besoin de quelques peines mêlées avec ses commodités. Il s'amollirait et il s'oublierait lui-même, s'il n'avait rien qui modérât ses plaisirs, et qui exercât sa patience." (S.23)

Es fällt aber auf, daß Tred. die Mahnung zu fleißiger Arbeit und die Warnung vor einem nutzlosen Luxusleben mit eigenen Worten nachdrücklich formuliert hat. Die Aufforderung zum Fleiß hat bei ihm fast die Form eines göttlichen Gebotes: "нам повелено́ иметь...подвижный труд всегда"(259f.) Die Verse bringen zugleich die persönliche Lebensauffassung Tred.s zum Ausdruck und lassen die pädagogische Absicht deutlich erkennen. Über den Luxus am Hofe der Zarin Anna Ivanovna schreibt V.Giternann u.a.: "...Ausländische Diplomaten, die schon manche Residenz...gesehen hatten, stellten fest, daß Petersburg durch seine Verschwendung jede andere europäische Hauptstadt bei weitem übertreffe. ...Unter der Kaiserin Anna wurde die russische Aristokratie erstmals vom Tummel eines raschen, sensationshungrigen Modewechsels erfaßt...Um die zahlreichen Empfänge, Bälle, Maskeraden, Illuminationen, Jagden und vor allem die prunkvollen Palastbauten zu bezahlen, bürdete man dem Volk immer größere Steuern auf."<sup>16</sup> - Die Mahnungen der Feoptija werden auch zur Zeit, als Tred. an dem Poem arbeitete, einen aktuellen Hintergrund gehabt haben.

III, 269-322 handeln von der Weisheit Gottes im Makrokosmos und im Mikrokosmos.

Im ersten Verspaar fordert der Autor zum Nachdenken über die göttliche Weisheit auf, die im Großen wie im Kleinen zu beobachten ist:

III,269f. Размыслим обо всей премудрости, что здесь

Мы видим как в большом, так в малом не чрез смесь.

Tred. will über die 'Премудрость', Fénelon über die 'merveilles' nachdenken: "Considérons maintenant les merveilles qui éclatent également dans les plus grands corps et dans les plus petits." (Démonstr., S.23)

Unsere Autoren schildern ein Weltall von atemberaubender Größe. Wir sehen die Sonne, die größer als die Erde ist, in einer solchen Entfernung (Tred. spricht von vielen Millionen Werst), daß sie als ein kleiner Kreis erscheint. Die damals heikle Frage, 'ob sie geht oder steht', läßt er offen:

III,271ff. Мы Солнце зрим, оно(в колико ж верст мильонов?)

Есть более Земли и обществом законов

Иль ходит, иль стоит в пространстве таком,

При коем то в себе есть маленьким кружком.

Chr.Siegrist macht darauf aufmerksam, daß man sich in der Lehrdichtung häufig des Mittels der Zahl bedient hat, um "diese für die Dichtung neue und unerhörte Thematik /des neuen Weltbildes/ darzustellen...Diese abstrakte Größe soll eine wenn auch ungenügende,...Ahnung von der Unermeßlichkeit dieser Dimension vermitteln."<sup>17</sup> Fénelon hat den Größenunterschied zwischen der Sonne und der Erde in einer Zahl ausgedrückt: "...tant de milliers de fois plus grand que la terre." (Démonstr., S.23) Nach seinen Worten 'kreist die Sonne in Räumen, im Vergleich zu welchen sie nur ein glänzendes Atom ist': "...qui circule dans des espaces en comparaison desquels il n'est lui-même qu'un atome brillant." (Démonstr., S.23)

Die Größe des Weltraumes wird weiter verdeutlicht durch die Menge der Sterne, die, größer als unsere Sonne, so weit von uns entfernt sind, daß wir ihre Entfernung nicht messen können:

III,275 Мы множество зрим звезд; -

III,277f. Те расстоят от нас в далекостях таких,

Что меры положить не можно есть до них.

Auch bei ihnen endet der Weltraum noch nicht:

III,279f. Сих выше звезды зрим еще, хотя и мрачно,

Затем и различать не можем их удачно.

In diesen Versen hat Tred. die Schilderung der Démonstration (23) nachgeahmt: "Au delà de tous ces espaces, qui échappent déjà à toute mesure, j'aperçois encore confusément d'autres astres qu'on ne peut plus compter ni distinguer."

In einem so großen Universum ist die Erde nur ein kleiner Punkt:

III,281f. Пред всем, что зрим, земля есть точечко уже  
И в ней с тем мер почти нет никаких ниже́.

Vgl. Démonstr.,S.23: "La terre...n'est qu'un point, par proportion à ce tout où l'on ne trouve jamais aucune borne."

Diese Diskrepanz wäre für die winzige Erde bedrohlich, wenn nicht das unendliche Weltall von einer wunderbaren Ordnung zusammengehalten würde. Kein Teil darf fortfallen, ohne daß 'die Reihe der richtigen Bahnen zerbräche' und die Welt unterginge:

III,283f. Всѣ ж то сопряжено толь чинно меж собою,  
Что меньше стать в себе ни частию одною, -

III,287f. Не может без того, чтоб вдруг не сокрушился  
Исправных бегов ряд и свет не низложился.

Von dieser katastrophalen Folge war schon II,866f. (vgl.Démonstr.,S.19) die Rede. Die vorliegende Stelle entspricht dem Satz Fénelons: "Ce tout est si bien arrangé, qu'on n'y pourrait déplacer un seul atome sans déconcerter toute cette immense machine..."(Démonstr.,S.23)

Die kosmische Betrachtung führt zu dem Ergebnis, daß in der unermesslichen Größe und gesetzmäßigen Ordnung des Weltalls 'die Hand' des Schöpfers sichtbar wird:

III,289f. Поистине, рука содержит весь одна  
Зиждителява мир, с высот его до дна; -

Eigentümlich ist die folgende Wendung, daß 'seine des Schöpfers Finger überall in der Welt spielen':

III,291f. Его повсюду толь в нем персты всем играют,  
Что, разбирая всё, в союз тверд собирают.

Dies Bild stammt aus der Démonstration, wo es als Zitat aus den Proverbien, Kap.8,31 angegeben wird: "Il faut qu'une main à qui rien ne coûte ne se lasse point de conduire cet ouvrage depuis tant de siècles, et que ses doigts se jouent de l'univers, pour parler comme l'Écriture." (S.23f.) In Anmerkung hierzu steht: "Ludens in orbe terrarum",Prov.VIII,31. (S.24)

Nach dem hebräischen Text spricht an dieser Stelle die 'chokma', die Weisheit, die, wie in Prov.,Kap.8,22-31 ausgeführt wird, als Erstling von Gott geschaffen worden ist und "dann der weiteren eigentlichen Schöpfung beige-wohnt hat -nicht als Helferin, sondern wie ein Kind, das in der Werkstatt seines Vaters spielt. Als Gottes...'Liebling' (hebr.'amin',30) hat sie mit der Schöpfung und dem Menschen gespielt."<sup>18</sup> In der Septuaginta ist Vers 31

in dem Sinne geändert worden, daß Gott selber an die Stelle der Weisheit getreten ist:

Prov.8,31 ὅτι εὐφραίνεται τὴν οἰκουμένην συντελέσας  
καὶ ἐνευφραίνεται ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων.

In III,293-322 folgt nach dem Ausblick in den Makrokosmos die Betrachtung der kleinsten Lebewesen.

Die kleinsten Wesen sind nicht weniger wunderbar als das große Ganze der Natur. An ihnen erweist sich der 'Allmächtige' nicht weniger als im riesigen Universum:

III,293ff. Но целого сего ж и обща естества  
Не меньше дивны суть малейши существа;  
Всесильный и по сих не менее нам зрится,  
Коль по огромном всем наш ум им светл творится.

Fénelon beginnt das neue Thema mit dem Bekenntnis, daß die Schöpfung im Großen wie im Kleinen bewundernswürdig ist: "D'un autre côté, l'ouvrage n'est pas moins admirable en petit qu'en grand." (Démonstr.,S.24)

Tred. veranschaulicht seine Behauptung am Beispiel der 'kleinen Mücke'. Fénelon nennt 'le ciron' (Made bzw. Milbe). Diese Insekten haben in winzigem Format dieselben Körperteile und Organe wie die größten Tiere, z.B. wie der Elefant:

III,297f. То ж в малой мошке есть, что в ките и слоне;  
Есть голова, глаза и тела слог отвне.

Auch die inneren Organe des kleinen Insekts, Herz, Blut und Adern, auch seine Kraft entsprechen im Verhältnis zur Größe denen eines großen Tieres. Der Text der Vorlage ist von Tred. etwas gekürzt worden. Dort wird der Organismus der 'lebendigen Atome' ausführlicher beschrieben: "Il y a, dans chaque partie de ces atomes vivants, des muscles, des nerfs, des veines, des artères, du sang; dans ce sang, des esprits, des parties rameuses et des humeurs." (S.24)

In der Feoptija äußert sich die Emotion des Autors bei der Betrachtung des Kleinen in ähnlicher Weise wie beim Nachdenken über die makrokosmischen Dimensionen. So erklärt er im Hinblick auf den Organismus einer Mücke:

III,301f. Но в малости такой, что всё сие наш ум  
Поемлющий мятет и весь мрачит от дум.

Mit ähnlicher Betroffenheit reagierte der Autor angesichts der Sterne:

II,798f. - не удивится ль ум?  
И не смятется ль он от собственных внутрь дум?  
II,813 Темнеет свет ума: нет сил обнять пространство!

Ein neuer Bereich der Wirklichkeit ist durch das Mikroskop entdeckt worden, von dem A.v.Haller sagt, es habe "mehr zur Vergrößerung des Reichs der Wissenschaften getan", als der schöpferische Geist Des Cartes..., des Aristoteles, als...Gassendi."<sup>19</sup> Unsere Autoren haben die Begeisterung der Zeitgenossen über dieses Instrument geteilt. So erklärt sich ihre übertriebene Vorstellung von der Leistung des damaligen Mikroskops. Tred. erklärt, der Démonstration folgend,

III,303f. Чрез микроскоп живых мы тьмы усмотреваем,

Которых чрез простой глаз зреть не возмогаем, -

Fénelon schreibt: "Le microscope nous découvre, dans chaque objet connu, mille objets qui ont échappé à notre connaissance." (Démonstr.,S.24)

Von dem Mikroskop Leuwenhoecks (gest.1723), der die Kleinstlebewesen entdeckt hat, berichtet P.Hazard, es sei von ihm nach unzähligen Versuchen so weit entwickelt worden, daß es die Gegenstände 270mal vergrößerte.<sup>20</sup>

Auch die Mikroorganismen bestehen aus Teilen, fährt Tred. fort. Diese sind jedoch so klein, daß man sie selbst durch das Mikroskop nicht wahrnehmen kann:

III,305ff. Но в каждом и из сих премноги ж части суть,

И малы толь они, что не лежит к ним путь

Нижé чрез микроскоп, чтоб видеть их раздельны; -

Daß zu unzähligen Mikroorganismen 'kein Weg führt', hat die Démonstration ähnlich gesagt: "Combien y a-t-il, en chaque objet découvert par le microscope, d'autres objets que le microscope lui-même ne peut découvrir!" (S.24)

Erwartungsvoll sehen unsere Autoren der Weiterentwicklung des Instruments 'zu letzter Feinheit' entgegen. Was könnten wir dann noch alles sehen!

III,309ff. А что ж бы мы еще увидеть возмогли,

По счастью когда б здесь способы нашли

Орудия привести в последню тонкость исто -?

Tred. hält es für sicher, daß wir mit Hilfe eines Supermikroskops 'unzählige Wunder' erblicken werden:

III,315f. Пособствуя ему, собою направляют

И видеть чудеса несчетны сподобляют?

Diese Erwartung hat auch Fénelon ausgesprochen: "Que ne verrions nous pas si nous pouvions subtiliser toujours de plus en plus les instruments qui viennent au secours de notre vue, trop faible et trop grossière?" (Démonstr.,S.24)

Diese Sätze bestätigen, daß unsere Autoren das 'mikrobiologische Interesse' des 18.Jahrhunderts teilen, das man "le siècle des petites" genannt hat.<sup>21</sup>

Außer den Augen und dem Mikroskop, so sehr man es auch verbessern mag, besitzt der Mensch zur Wahrnehmung der Dinge noch ein inneres Sehvermögen: die Vorstellungskraft. Sie vermag mit ihrem Licht auch da einzudringen, wo das Sehen nicht mehr möglich ist. Man kann deshalb von den unsichtbaren Dingen, von denen wir aber untrüglich wissen, nicht behaupten, sie existierten nur im Traum. Vielmehr muß man zugeben, daß sie, obwohl unseren Augen verborgen, in Wirklichkeit da sind. Dies will Tred. wohl in dem folgenden labyrinthischen Satz zum Ausdruck bringen:

III,317ff. Но в случае таком образований мощь  
 Возможен просветить видения в нас ночь:  
 От видимых не всех, но ведомых неложно,  
 Незримых уж отнюдь мечтать нам тьмы возможно,  
 А оны тьмы в вещах так должно полагать,  
 Что сокровенны в тех от нас их признавать.

In dieser Passage beruht nur das erste Verspaar auf dem französischen Text: "Mais suppléons par l'imagination à ce qui nous manque du côté des yeux." (S.24) Fénelon bezeichnet die 'Einbildungskraft' als 'eine Art Mikroskop', "qui nous représente en chaque atome mille mondes nouveaux et invisibles." (ebd.) Er will aber nicht weiter in diese Mikrowelt eindringen. Die 'imagination' müsse 'anhalten und unterliegen' und 'sich tausend unbekannte Wunder entgehen lassen': "...il faudra qu'elle s'arrête, qu'elle succombe, et qu'elle laisse enfin dans le plus petit organe d'un ciron mille merveilles inconnues." (Démonstr., S.24)

Der umfängliche Abschnitt III,323-958 handelt in Auseinandersetzung mit der Automatentheorie Descartes' von der Tierseele und dem Organismus der Tiere.

Zu Beginn wird hervorgehoben, daß alle Tiere, so verschieden sie auch sein mögen, in dreifacher Hinsicht übereinstimmen: sie haben Organe, mit denen sie sich verteidigen, sich ernähren und sich fortpflanzen können. Daß trotz der unübersehbaren Vielfalt der Arten bei jedem Tier dieselben lebenswichtigen Funktionen da sind, erscheint unseren Autoren staunenswert.

In der Feoptija wird die 'dreifache Ausrüstung' so beschrieben:

III,325ff. И узрим мы во всех троякое сие,  
 Что крайнейше дивит познание мое.  
 Зрим первое в скоте, чем может борониться -  
 III,329 Второе, пищу чем он может потреблять -  
 III,331 А третье в нем есть, чем может умножаться -



Fénelon verwendet die Formel Descartes', "la machine de l'animal", die Tred. hier vermieden hat. Als wesentliche Bestandteile der "machine de l'animal" werden genannt: "...elle a trois choses qui ne peuvent être trop admirées: 1<sup>o</sup> elle a en elle-même de quoi se défendre...; 2<sup>o</sup> elle a de quoi se renouveler par la nourriture; 3<sup>o</sup> elle a de quoi se perpétuer son espèce par la génération. Examinons un peu ces trois choses." (Démonstr., S.24)

Unter 1<sup>o</sup> stellt Fénelon verschiedene Instinkthandlungen der Tiere dar, und zwar nicht nur solche, die der Verteidigung dienen. So führt er bei diesem Punkt auch den Instinkt des Hundes an, der die Fährte eines Hirsches verfolgt. Diese Inkonsequenz wollte Tred. offensichtlich vermeiden. Er hat deshalb den Instinkt zum vierten gemeinsamen Wesensmerkmal aller Tiere erklärt:

III,333f. Четвертое внутри есть, что дивнейше еще,  
Которое зовем побудком мы вообще; -

In III,333-440 folgt eine Erörterung über den Instinkt der Tiere.

Zunächst stellt Tred. fest, was der Instinkt bewirkt: durch ihn 'weiß' das Tier, was es nötig hat und was ihm schadet. Instinktiv flieht es vor der Gefahr (335f.). Dieses Verhalten des Tieres als 'Verstand' einzuschätzen, wäre aber falsch und übertrieben, meint der Autor:

III,337f. Умом сей не хочу, то ложно, величать;  
Довольно мне его здесь действо примечать.

Er beschränkt sich darauf, die Wirkungsweise des Instinktes zu kennzeichnen. Tred. hat es abgelehnt, den Instinkt der Tiere zu überschätzen, ihn der Vernunft des Menschen gleichzustellen oder ihr gar überzuordnen (vgl. auch III,354f. und III,379f.)

Der 'Instinkt' hat im Laufe des 18. Jahrhunderts ein immer größeres Ansehen erlangt. Fontenelle erklärt z.B.: "Man versteht unter dem Ausdruck Instinkt etwas, was zu unserer Vernunft hinzukommt und von vorteilhafter Wirkung auf die Bewahrung meines Daseins ist, etwas, was ich tue, ohne zu wissen warum, und das trotzdem sehr nützlich für mich ist, und darin liegt das Wunderbare des Instinktes."<sup>22</sup> Rousseau spricht sogar vom 'göttlichen Instinkt': "Alle Lebewesen, die wir kennen, haben ihren Instinkt, der sie nicht täuscht." Er nennt den Instinkt "die Stimme des Gewissens, durch die Gott sich uns zu erkennen gibt und zu uns spricht."<sup>23</sup>

Tred. beschränkt sich, der Démonstration folgend, auf das Faktum, von dem Fénelon ausführt: "Les animaux ont ce qu'on nomme un instinct, pour s'appro-

cher des objets utiles et pour fuir ceux qui peuvent leur nuire. Ne cherchons point en quoi consiste cet instinct; contenons-nous du simple fait, sans raisonner." (Démonstr., S.24f.)

Das instinkthafte Verhalten der Tiere wird an folgenden Bildern deutlich gemacht: Das Lamm läuft, so schnell es kann, zu seiner Schafmutter, sobald es sie von weitem erkennt. Das 'sanfte Schaf' wittert den sich nähernden Wolf. Die ganze Herde gerät in Verwirrung und Furcht, fügt Tred. hinzu. Dem Hund genügt der Geruch, um das Wild in seinen Verstecken aufzustöbern (III,339ff.) Die Beispiele hat Tred., abgesehen von der Bemerkung über die aufgeregte Herde (343f.), aus der Démonstration (S.25). Sie schildern vor allem, wie der Instinkt die Tiere in heftige Bewegung setzt. Anschaulich wird beschrieben, wie die Adern schwellen (wie von einem 'inneren Blasebalg aufgeblasen'), wie die Kräfte des Tieres wachsen, seine Bewegungen 'flink und feurig' und alle Glieder geschmeidig werden. Wie diese Veränderung zustande kommt, kann sich der Autor nicht erklären:

III,347ff. Не вем какой в скоте мех надувает жилы  
И умножает в нем невероятно силы,  
Проворным быть дает и резвым сей устав,  
И каждый в нем творит толь гибким он состав.

Fénelon bleibt bei der Mechanismus-Metapher und vergleicht deshalb den Instinkt mit einer 'ungestümem Triebfeder': "Il y a dans chaque animal un ressort impétueux qui rassemble tout à coup les esprits, qui tend les nerfs,... qui augmente d'une manière incroyable...la force, l'agilité, la vitesse..." (Démonstr.,S.25)

Auf den Streit der Meinungen zwischen jenen, die den Tieren wegen ihres Instinktes auch Verstand zuerkennen und anderen, die ihnen sogar die Vorstellungskraft absprechen möchten, will sich Tred. nicht einlassen:

III,354ff. То много на сие хотя теряют слов,  
Которым скотам иль смысл дать поспешают,  
Иль и мечтаний уж конечно их лишают;  
Однак я не сужду за благо здесь вступать  
В те тонкости и глубь бездонную копать.

Er hat den Standpunkt Fénelons eingenommen, der so formuliert: "Il n'est pas question ici de savoir si les bêtes ont de la connaissance: je ne prétends entrer en aucune question de philosophie." (Démonstr.,S.25) Fénelon begründet seine Auffassung, indem er zunächst darauf hinweist, daß das Instinktver-

halten der Tiere ohne Überlegung abläuft und erinnert daran, daß solche 'unüberlegten Bewegungen' auch im 'menschlichen Mechanismus' vor sich gehen: "Les mouvements dont je parle sont entièrement indélébiles, même dans la machine de l'homme." (Démonstr., S.25) Zur Illustration bringt Fénelon an dieser Stelle den Seiltänzervergleich. Diese Gedanken verraten den Einfluß der 'Automatentheorie' Descartes'. Danach ist der Mensch das 'Compositum' eines organischen Automaten und einer substantiell mit ihm vereinigten Seele. Die anthropologische Theorie Descartes' wird von R. Specht so gekennzeichnet: "...zwischen menschlichem und tierischem Automaten besteht allein der Unterschied, daß der eine mit einer Seele substantiell vereinigt wird und der andere nicht."<sup>24</sup> In diesem Zusammenhang hat R. Specht auf Descartes' Entwurf einer magnetischen Seiltänzermaschine hingewiesen (Descartes, Cogitationes privatae X, 231).<sup>25</sup>

Tred. stimmt mit Fénelon in der Auffassung überein, daß die Instinkthandlungen nicht aus Überlegungen des Verstandes hervorgehen. Wo haben sie aber dann ihren Ursprung? In diesem Punkte weicht Tred. etwas von seiner Vorlage ab. Während die Antwort Fénelons von der Automatentheorie beeinflusst zu sein scheint, weist Tred. die Behauptung ab, die (instinktiven) Bewegungen seien rein körperlicher Art:

III,359f. Довольствуюсь сказать, что тела их обраты  
Не можно утвердить впрямь чести без утраты.

Er hat den Seiltänzervergleich zwar aus der Démonstration übernommen, ihn aber in seinem Sinne verwendet. Tred. erzählt: jemand tanzt auf einem Seil, die Stange in den Händen. Da fängt er an zu erklären, was ihn auf dem schwankenden Seil hält, auch wenn er sich dreht und wendet. Sein Reden reißt ihn jedoch sofort ins Unglück. Er verliert das Gleichgewicht und stürzt kopfüber vom Seil:

III,361ff. На верви пляшет кто из нас в руках с шестом,  
А станет говорить, толкуя сам о том,  
Что держит там его на той веревке тряской,  
Коль ни вертится он на ней различно пляской,  
То вринет разговор тотчас его в напасть  
И приведет на низ стремглав с нее упасть.

Für Tred. liegt der springende Punkt in folgendem: Wären die Bewegungen des Seiltänzers nur körperlicher Art, so könnte ihn das Sprechen nicht aus dem Gleichgewicht bringen. Die Bewegungen sind ja eingeübt und laufen mechanisch

ab. Der Unfall beweist, daß die Schritte des Tänzers in jedem Augenblick von seiner Aufmerksamkeit begleitet werden müssen. Wird er abgelenkt, so fällt er vom Seil. - Abgesehen vom Inhalt, ist die Erzählweise reizvoll. Die volkstümliche Art ist dem Gleichnischarakter der Passage angepaßt.

Fénelon hat das Gleichnis argumentierend entwickelt: "Si un homme qui danse sur la corde raisonnait sur les règles de l'équilibre qu'il garde merveilleusement sans raisonner, et sa raison ne lui servirait qu'à tomber par terre. Il en est de même des bêtes." (Démonstr., S.25)

In der nächsten Passage wendet sich Tred. gegen die Auffassung, die instinktiven Reaktionen der Tiere gingen aus verstandesmäßigen Überlegungen hervor. In drei Konzessivsätzen nimmt er tatsächlich vertretene oder fiktive Meinungen auf, läßt sie scheinbar einen Augenblick gelten, um sie danach um so schärfer abzulehnen. Die Verse 367ff. zeigen diese Art des Argumentierens: "Mögen sie sagen, daß die Tiere wirklichen Verstand haben":

III,367 Пусть говорят, что скот смысл подлинный имеет, -

"Mögen sie hartnäckig behaupten, die Tiere kennten die Regeln der Mechanik":

III,371ff. Твердят пусть о скоте, что правила он знает

Механически все и точно поступает

По них во всем своем, по них его весь двиг,

По них бежит, плывет, по них вертится вмиг, -

Der Autor übertreibt absichtlich, um die These und ihre Vertreter unmöglich zu machen. Wieviele mechanische Regeln müßten dann von den Tieren beachtet werden! Alle Bewegungen eines Tieres, ob es läuft, schwimmt, sich versteckt oder sich wehrt, alles geht nach mechanischen Gesetzen vor sich. Sie alle sollte das Tier kennen und jeden Augenblick anwenden? "Wenn ich das höre, kann ich nur lachen", spottet der Autor:

III,377 Я, слыша всё сие, вот только что смеюсь, -

Ironisch unterstellt er seinen Kontrahenten die Behauptung, die Tiere seien bessere Mathematiker als die Menschen:

III,379f. Хотя математик толь скот есть, пусть также бают,

Что столько сих наук ни люди сами знают, -

Schließlich hält Tred. denen, die behaupten, der Instinkt der Tiere sei vom Verstand gelenkt, entgegen, daß auch der Mensch häufig spontan handelt, ohne vorher zu überlegen. Einer weiteren Widerlegung bedarf es darum nicht:

III,387f. Кто может смысл придать обратов тех началу,

Когда ни в наших мы тень смысла видим малу?

Die besprochene Versfolge unterscheidet sich von der Vorlage vor allem durch ihre rhetorisch-polemische Form. Fénelon hat gegen die These vom Verstand der Tiere so argumentiert: "Dites, si vous voulez, qu'elles raisonnent comme les hommes... Leur raisonnement ne peut jamais servir à expliquer les mouvements que nous admirons le plus en elles. Dira-t-on qu'elles savent les plus fines régies de la mécanique..? Dira-t-on qu'elles savent naturellement les mathématiques, que les hommes ignorent? Osera-t-on dire qu'elles font avec délibération... tous ces mouvements si impétueux et si justes, que les hommes mêmes font sans étude et sans y penser?" (Démonstr., S.25)

Wie steht es aber mit der Ansicht, die Tiere handelten ausschließlich nach ihrem Instinkt? Die Anhänger dieser These sagen, bei den Tieren geschehe aus Instinkt das, wozu wir Menschen den Verstand nötig haben:

III,395f. На что ж рассудок нам, в скоте что без рассудка  
Так делается всё от одного побудка?

Der Scharfsinn im Verhalten der Tiere sei ihm unbegreiflich, bestätigt der Autor, aber er verherrliche deswegen nicht die Tiere, die kein Denkvermögen haben. Alle Weisheit, die wir an den Tieren sehen, hat vielmehr ihre Ursache im Schöpfer. So münden die Überlegungen, ob das Verhalten der Tiere aus dem Verstand oder aus dem Instinkt hervorgehe, in dem Bekenntnis zum Schöpfer, der alles weiß, voraussieht und lenkt:

III,401ff. Конечно, тварей всех премудрость та в творце,  
Который знает всё, в преде что и в конце,  
И как бывает что, и быть чему есть можно,  
Всё зрит и правит всем всеильно и неложно.

Darum ist der 'Instinkt', so schließt Tred., ein bloßes Wort ohne klaren Sinn. Er versteht den 'Instinkt' als die 'Kunst des Höchsten', die in den Tieren wirkt:

III,409f. Ясней, искусство мы всевышнего в скотах  
Побудком можем звать, чем движутся те в мах; -

Unsere menschliche Erfindungsgabe ist nur ein 'Schatten', gemessen an dem, was die Intelligenz des Schöpfers in den Tieren hervorbringt:

III,411f. Наш вымысл есть тому ни тению подобен;  
Тот разум крайний есть, ум мало наш удобен.

Tred. denkt vor allem an die große Zahl unwillkürlicher Bewegungen des Tieres, die wir mit dem Verstand überhaupt nicht begreifen können:

III,413 Невоьных мног есть ряд движений у скота; -  
III,415 Притом мы двигов тех отнюдь не постигаем; -

Tred. stützt sich auf die Ausführungen Fénelons über den Instinkt, die hier gekürzt zitiert werden: "C'est l'instinct, dira-t-on, qui conduit les bêtes... mais cet instinct est une sagacité et une dextérité admirables, non dans la bête,...mais dans la sagesse supérieure qui la conduit...Qu'on ne parle donc plus d'instinct ni de nature: ces noms ne sont que de beaux noms dans la bouche de ceux qui les prononcent. Il y a, dans ce qu'ils appellent nature et instinct, un art et une industrie supérieure, dont l'invention humaine n'est que l'ombre. Ce qui est indubitable, c'est qu'il y a, dans les bêtes, une nombre prodigieux de mouvements entièrement indélibérés, qui sont exécutés selon les plus fines règles de la mécanique. C'est la machine seule qui suit ces règles..." (Démonstr.,S.25f.) Fénelon unterstreicht, daß er diese Tatsache 'unabhängig von aller Philosophie' verstehe. Vermutlich spielt er dabei auf die Lehre Descartes' an, nach der die Tiere Automaten sind, deren Funktionen rein aus den Gesetzen der Mechanik und Dynamik erklärt werden müssen. Descartes hat diese mechanistische Deutung, die von ihm jedoch nicht durchgängig und undifferenziert vertreten worden ist, in dem 'Uhrenvergleichnis' veranschaulicht.<sup>26</sup> Es besagt: wie die Bewegung einer Uhr aus der Kraft, der Lage und Gestalt ihrer Gewichte und Räder hervorgeht, ebenso notwendig vollzieht sich die Bewegung der Organismen aus der bloßen Anordnung der Organe.<sup>27</sup>

Auch Fénelon hat zwar das Tier mit einer Uhr verglichen. Bei ihm 'sprengt' jedoch die von ihm beschriebene Wirklichkeit des lebendigen Organismus diese Metapher. Was würde man von einer Uhr halten, so fragt er, "die zur rechten Zeit flieht, sich krümmt, sich verteidigt...Könnte man glauben, die Federn dieser Uhr hätten sich durch reinen Zufall gebildet, angeordnet und vereinigt?" Sein Uhrenvergleichnis zielt ab auf die Bewunderung des Schöpfers: "N'admirerait-on pas l'art de l'ouvrier?" (Démonstr.,S.26)

In derselben Absicht hat Tred. das Stichwort 'механизм' (III,418) aufgegriffen, um sofort festzustellen, daß es das Rätsel des lebendigen Organismus nicht erklären kann. Sicherlich sehen wir in den Tieren einen 'vollkommenen Mechanismus', sagt Tred., aber wer hat ihn denn zuerst in Bewegung gesetzt? Tred. benutzt die Metapher 'мех'(418), 'Blasebalg', der wie bei einer Orgel in den Mechanismus 'hineinbläst':

III,417ff. Однак зрим механізм мь совершенный в тех,  
 Но в механізм какой сначала дует мех,  
 То первойшей вины, кроме творца, не знаю, -

Aus dem Bekenntnis zum Schöpfer erwächst die Doxologie, in der die alleinige Wirksamkeit Gottes gepriesen wird:

III,421ff. Бог вещи сотворил, бог двиги впечатлел,  
Бог, положив устав, вращаться повелел,  
В движении хранит и вещи управляет.

Dem philosophischen Gottesbegriff der 'prima causa' (419) werden die konkreten Züge des Schöpferglaubens beigelegt. Gott wird gepriesen, indem seine Taten genannt werden. Das Pathos liegt hier im Inhalt, nicht in der Form.

Durch die Alleinwirksamkeit Gottes werden aber die sogenannten 'Zweitursachen' nicht ausgeschlossen. Der Begriff hat in der Philosophie der Occasionalisten, deren wichtigste Vertreter Malebranche und Geulincx waren, zentrale Bedeutung. Als 'Zweitursachen' verstanden sie die Naturgesetze und die occasionellen Ursachen, die zum Weltplan der Vorsehung gehören, "der den Ablauf aller Ereignisse von Ewigkeit her geordnet hat."<sup>28</sup> Tred. verdeutlicht das Verhältnis zwischen der 'Erstursache' (Gott) und den 'Zweitursachen' mit einem für seine russischen Zeitgenossen einleuchtenden Vergleich: Gott ist der 'Selbstherrscher', sie sind seine 'Untertanen':

III,424ff. Однак сие вторых причин не отдаляет:  
Самодержавный он, второе всё есть раб;  
Источник всех он сил, им подданный не слаб;

In der durch die Lehre Descartes' ausgelösten Diskussion über die Tierseele wendet sich Tred. gegen zwei Seiten. Die eine versteht die Tiere als reine Automaten, die andere schreibt ihnen einen Verstand zu, der dem menschlichen mindestens ebenbürtig ist:

III,429f. Простых машин я действ хоть не даю скотам,  
Но сходственна ума им с нашим не придам; -

Das Tier kennt nur einzelne Dinge, sagt Tred. Es besitzt auch Vorstellungskraft. Aber es ist nicht imstande, aus dem einzelnen Allgemeinbegriffe zu bilden, weil es nicht abstrakt denken kann. Es fehlt dem Tier 'reine Vernunft'

III,431ff. Единственное скот хотя и познавает,  
К повсемству ж от того отнюдь не отвлекает;  
Понятий сила есть от воображений в нем,  
Разумности той нет, что чистою зовем.

Die Auffassung Tred.s wird überraschenderweise durch eine Äußerung I.Kants bestätigt, der den Unterschied zwischen dem reflektierenden Bewußtsein des Menschen und dem vorreflexiven Bewußtsein des Tieres einmal an einem plasti-

schen Beispiel so erklärt hat: "Demnach wenn ein Wesen urteilen kann, so hat es die obere Erkenntniskraft. Findet man Ursache, ihm diese letztere abzusprechen, so vermag es auch nicht zu urteilen. Die Verabsäumung solcher Betrachtungen hat einen berühmten Gelehrten veranlaßt, den Tieren deutliche Begriffe zuzugestehen. Ein Ochs, heißt es, hat in seiner Vorstellung vom Stalle doch auch eine klare Vorstellung von seinem Merkmale, der Türe, also einen deutlichen Begriff vom Stalle. Es ist leicht, hier eine Verwirrung zu verhüten. Nicht darin besteht die Deutlichkeit eines Begriffs, daß dasjenige, was ein Merkmal vom Dinge ist, klar vorgestellt werde, sondern daß es als ein Merkmal des Dinges erkannt werde. Die Türe ist zwar etwas zum Stalle Gehöriges und kann zum Merkmal desselben dienen, aber nur derjenige, der das Urteil abfaßt: diese Tür gehört zu diesem Stalle, hat einen deutlichen Begriff von dem Gebäude, und dieses ist sicher über dem Vermögen des Viehes."<sup>29</sup>

An der Automatentheorie Descartes' kritisiert Tred. vor allem, daß behauptet wird, die Tiere seien 'reine' Automaten, nichts als Automaten. Daß es zwischen Mensch und Tier, was den Organismus betrifft, auch viel Gemeinsames gibt, steht außer Frage. So benutzt Tred. das Bild 'машина' (435), ähnlich wie Fénelon das 'Uhrengleichnis' als eine Art 'Sprengmetapher': Die mannigfachen Verhaltensweisen eines Tieres lassen erkennen, daß es unangemessen ist, von einem 'einfachen Automaten' zu sprechen:

III,435ff. Не зная как, скоты не просто, но машина,  
 С какою наших дел несходна ни едина, -  
 Сама собою та стоит, идет, бежит,  
 Таится, глас дает, боронится, лежит;  
 Та нравится собою и делает исправно,  
 Собою та себя живит и кормом равно. -

Die Ähnlichkeit dieser Versreihe mit dem 'Uhrengleichnis' Fénelons ist augenfällig. Unsere Autoren unterscheiden deutlich zwischen dem 'Automatismus' im Bereich des Organischen und dem artefaktischen 'Mechanismus', einen Unterschied, den Descartes, gehindert durch seinen fundamentalontologischen Dualismus, mit dem die Wirklichkeit in *res cogitantes* und *res extensae* aufgeteilt wurde, nicht wahrgenommen hat.<sup>30</sup>

III,441-520 handeln von der Fähigkeit des tierischen Organismus, sich durch Nahrung und Schlaf zu erneuern.

Der neue Abschnitt ist mit dem vorhergehenden durch Assoziation verknüpft.



Das Stichwort gibt die Bemerkung, daß das Tier (im Unterschied zur Maschine) sich selbst durch das Futter kräftigen kann (440). Nun wird beschrieben, wie der tierische Organismus diese erstaunliche Erneuerung täglich vollbringt. Der Autor schildert die einzelnen Momente des Vorganges: Von der schweren Arbeit des Tages ist das Tier schwach und träge geworden. Nun darf es sich satt fressen. Das Futter gibt ihm die verlorene Kraft zurück:

III,445ff. Отягощенну толь работою всяк день,  
 Что придет от того в расслабшюу он лень,  
 Потерянную корм всю силу возвращает  
 И всю утробу в нем довольно насыщает, -

Ähnlich hat Tred. dies in der Démonstration gelesen: "L'animal, borné dans ses forces, s'épuise bientôt par le travail; mais plus il travaille, plus il se sent pressé de se dédommager de son travail par une abondante nourriture. Les aliments lui rendent chaque jour la force qu'il a perdue." (S.26)

Darauf wird der Verdauungsprozeß geschildert, wie man sich ihn im 18. Jahrhundert dachte: Der Saft von der verdauten Nahrung wird vom Groben getrennt, dringt in die Adern ein, wo er sich in Blut verwandelt. Dieses fließt durch unzählige Gefäße und belebt alle Organe:

III,451f. В них претворяясь в кровь, а в разныи сосуды,  
 В бесчисленныи ж те, входя, живит все уды.

Von dort läuft es durch den ganzen Körper, wird dick und nimmt das Aussehen von Fleisch an:

III,453f. Оттуду исходя, по телу уж течет,  
 Сгустевши, там себе вид плоти привлечет.

Die Assimilierung der Nahrung wird in der Démonstration so dargestellt:

"...(elle) se change en une espèce de liqueur; puis elle se purifie, comme si on la passait par un tamis pour en séparer tout ce qui est trop grossier; ...elle se subtilise et devient du sang: enfin elle coule et s'insinue par des rameaux innombrables, pour arroser tous les membres;...elle devient chair elle-même..." (S.26f.)

In Verbindung damit kommen unsere Autoren auf das Phänomen der Metamorphose zu sprechen, das ihnen wunderbar erscheint. Das 'leblose Futter', das dem Tiere Tag für Tag frische Kraft gibt, verwandelt sich in ein lebendiges Wesen:

III,457ff. Бездушный оный корм, кой разно прегорит,  
 Животное что день собой животворит;  
 Потом бывает он и сам уж сим животным, -

Fénelon schreibt: "L'aliment, qui était un corps inanimé, entretient la vie de l'animal, et devient l'animal même." (Démonstr., S.27) Er nennt diesen Vorgang "une espèce de métamorphose". (S.26)

Was unsere Autoren meinen, machen sie an einem Beispiel deutlich: Tred. sagt, "was vor vier Jahren ein Pferd war, hat sich in Dampf und Rauch verwandelt, und was einst Heu, Hafer oder Gerste war, ist heute ein gutes Pferd, das sich den Sporen des Reiters nicht widersetzt." Der 'непрестанный круг' (II,211) wiederholt sich hier auf einer anderen Ebene:

III,463ff. Что пред четырьмя был конь некий где годами,  
То стало пар и чад нечувственно менами,  
Но сено было что, овес или ячмень,  
То оный добрый конь, по сей который день, -

Fénelon hat das Beispiel so beschrieben: "Ce qui était, il y a quatre ans, un tel cheval, n'est plus que de l'air ou du fumier. Ce qui était alors du foin et de l'avoine est devenu ce même cheval..." (Démonstr., S.27)

Die andere Quelle der Erneuerung des Organismus ist der Schlaf:

III,469f. От пищи повсегда есть неотлучен сон:  
Привременный покой в животном каждом он.

In der Démonstration beginnt das neue Thema mit dem Satz: "À la nourriture se joint le sommeil." (S.27)

Während des Schlafes hören die äußeren Bewegungen auf, heißt es in der Feoptija weiter, und die 'Kräfte innen', d.h. die Organfunktionen, sind gemindert. Allein die Atmung bleibt, alles andere 'sinkt gleichsam zu Boden'. Die Metapher drückt aus, daß die Ruhelage des Organismus der Lage des Schlafenden entspricht:

III,473f. Но остается в нем дыхание одно,  
Другое жизни всё как падает на дно.

Fénelon hebt hervor, daß außer der Atmung auch die Verdauung während des Schlafes weitergeht, weil sie der Erneuerung der Kräfte dient. Nur die Funktionen sind unterbrochen, die Kraft kosten: "Il ne lui reste que la respiration et la digestion: c'est à dire que tout mouvement qui userait ses forces est suspendu, et que tout mouvement propre à les renouveler s'exerce seul et librement." (Démonstr., S.27)

Eigens wird erwähnt, daß das Schlafbedürfnis der Tiere in die Zeit der nächtlichen Dunkelheit fällt. Dann können sie sowieso nicht arbeiten und 'auf dem Felde umhertraben':

III,478ff. Животному затем и нужно есть уснуть,  
 Как в темноте ночной нельзя уже работать,  
 Ни рыца взад и вперед копытом в поле ботать.

Tred. hat hier den Text der Démonstration anschaulich erweitert. In der Vorlage heißt es: "Ce repos, qui est une espèce d'enchantement, revient toutes les nuits, pendant que les ténèbres empêchent le travail." (S.27)

Unsere Autoren halten es nicht für selbstverständlich, daß Schlaf und Dunkelheit zusammenfallen, sondern sehen auch darin eine sinnvolle Ordnung. Der Schöpfer hat das Bedürfnis der Geschöpfe und die äußeren Naturerscheinungen einander zugeordnet. Diese Auffassung spricht aus der 'wer'-Frage:

III,481f. Промежки сии кто ж оставил в точный час,  
 Не для одних скотов, но купно и для нас, -?

Von der Wohltat der Nacht für Mensch und Tier war schon in II,646ff. die Rede. Der Wechsel von Tag und Nacht ist die 'wunderbare Ordnung' (чин дивный, II,632), die an den Schöpfungssegen Gottes nach der Sintflut erinnert:

Gen.,Kap.8,22: "πάσας τὰς ἡμέρας τῆς γῆς...ἡμέραν καὶ νύκτα οὐ κατακάουσιν."

Das zitierte Verspaar 481f. mit der rhetorischen Frage 'wer hat diese Pausen angeordnet' geht auf die Démonstration zurück: "Qui est-ce qui a inventé cette suspension?" (S.27) Dort folgen zwei weitere mit 'qui est-ce qui' eingeleitete rhetorische Fragen, die Tred. ausgelassen hat.

Die in beiden Texten häufig vorkommenden 'wer'-Fragen scheinen auf biblisches Vorbild hinzuweisen. Im Buche Hiob, Kap.38 gibt es eine Reihe solcher Fragen:

- (2) "τίς οὗτος ὁ κρύπτων με βουλήν,  
 συνέχων δὲ ῥήματα ἐν καρδίᾳ, ἐμὲ δὲ οἷεται κρύπτειν;
- (5) "τίς ἔθετο τὰ μέτρα αὐτῆς, εἰ οὐδας;  
 ἢ τίς ὁ ἐκαγαγὼν σκαρτερον ἐκ' αὐτῆς;
- (25) "τίς δὲ ἠτοίμασεν ὑετῶ λάβρω βύσιν,  
 ὀδὸν δὲ κυδοιμῶν -
- (28) "τίς ἐστὶν ὑετοῦ πατήρ;  
 τίς δὲ ἐστὶν ὁ τετοκῶς βώλους δρόσου;"

In III,485-492 schildert Tred. anschaulich das Erwachen von Mensch und Tier, 'wenn die Morgenröte ihren Glanz ausgießt':

III,485f. Потом, как пролиет заря свой яркий блеск,  
 Встает и человек, и каждый скот, и мекс.

Dieses Verspaar hat in der Démonstration keine Parallele.

'Vergessen sind alle Mühen', Die Kraft hat sich erneuert. Dann arbeiten die Tiere wieder so, als sei es zum ersten Mal:

III,489f. Работают опять животные тогда,

И толь, что как работ не знали никогда, -

Ihr Arbeitseifer wird sichtbar an den 'gespannten Sehnen' und der 'gestrafften Haut', die sich, wie es scheint, noch 'an keiner Last aufgerieben hat':

III,491f. Все жилы напряглись, вся кожа распротерлась

И будто никаким та бременем не терлась.

Mit diesen Versen hat Tred. den folgenden Text der Vorlage wiedergegeben:

"Le lendemain, toutes les fatigues passées sont comme anéanties. L'animal travaille comme s'il n'avait jamais travaillé...Par ce renouvellement, les nerfs sont toujours pleins d'esprits, les chairs sont souples, la peau demeure entière, quoiqu'elle dût, ce semble, s'user." (Démonstr.,S.27)

Der lebendige Organismus hat -das unterscheidet ihn von der toten Materie- die Fähigkeit, sich immer wieder zu erneuern. Das wird an zwei Beispielen deutlich: Ein Reiter nutzt viele Sättel ab, ohne das Fell des Pferdes zu beschädigen. Ein Knabe trägt manchen Anzug auf, bis er erwachsen ist:

III,497ff. Изъездит много седл на конской коже в век

И всадник и в пути кой часто человек.

И отрок не одно всяк платьице износит,

Пока еще себя до меры роста взносит.

Die Beispiele sind, wenig verändert, aus der Démonstration übernommen worden:

"La peau d'un cheval use plusieurs selles. La chair d'un enfant, quoique si tendre et si délicate, use beaucoup d'habits, pendant qu'elle se fortifie tous les jours." (S.27f.)

Tred. ist von der täglich sich wiederholenden Erneuerung der Kräfte eines Tieres durch Nahrung und Schlaf so begeistert, daß er sich zu der Behauptung verstiegen hat, gäbe es 'vollkommenes Futter', so würde das Tier dadurch die Unsterblichkeit und ewige Jugend bekommen:

III,501ff. Когда б свершенный корм нашел себе в жизнь скот,

То мог бы получить бессмертие чрез тот

И получил бы тем и вечную он младость, -

Dies ist natürlich poetischer Überschwang, der z.T. durch die Vorlage veranlaßt worden ist. Dort ist zwar nicht an 'vollkommenes Futter', aber an eine ebenso irrealen 'vollkommene Erneuerung' gedacht: "Si ce renouvellement était parfait, ce serait l'immortalité et le don d'une jeunesse éternelle."

Fénelon fährt fort: "Mais comme ce renouvellement n'est qu'imparfait, l'animal perd insensiblement ses forces et vieillit,..." (Démonstr., S.28)

Daß ein Tier allmählich seine Kräfte verliert und alt wird, liegt nach Tred.s Meinung daran, daß es auf Erden nur 'unvollkommene Nahrung' gibt:

III,505ff. Но пища вся его несовершенна здесь,  
Затем помалу он и гибнет, тля весь;  
Лишается не вдруг своих сил и ветшает; -

Nach allgemeinem Gesetz muß alles Geschaffene das Zeichen der Unvollkommenheit an sich haben und darum zu Ende gehen, erklärt Tred. Er fügt einschränkend hinzu, dies gelte für das einzelne Lebewesen, jedoch nicht für die Art:

III,509ff. Всѣ, что созданно есть в своей природе как,  
Несовершенств иметь то долженствует знак,  
А истлевая, с тем скончать свою и бытность,  
Особой приходить, не родом всем, в забытность.

Dies allgemeine Gesetz hat Fénelon so formuliert: "...tout ce qui est créé doit porter la marque du néant d'où il est sorti, et avoir une fin." (S.28)

In III,513-520 folgt in der Feoptija eine Digression über die alleinige Vollkommenheit des Schöpfers.

Das Attribut der Vollkommenheit eignet ausschließlich dem Schöpfer und schließt eben dadurch die Geschöpfe davon aus:

III,513f. Един всесовершен создатель есть всему:  
Не можно совершенств иметь всех ничему.

Die Geschöpfe haben aber in verschiedenem Grade an der Vollkommenheit Anteil:

III,515 Мы в совершенствах зрим степени различны, -

Hier wird die Vorstellung von einer Stufenleiter der Geschöpfe angedeutet, wie sie von A.Pope im 'Essay on Man', Ep.I,207ff. beschrieben wird:

"Far as Creation's ample range extends,  
The scale of sensual, mental pow'rs ascend:  
Mark how it mounts, to Man's imperial race,  
From the green myriads in the peopled grass."

Daß der Schöpfer keinem Geschöpf die höchste Vollkommenheit beilegen konnte, leuchtet unmittelbar ein, meint Tred. Ein 'vollkommenes Geschöpf' wäre ein Widerspruch in sich selbst. Dieses Argument ist aus der Theodizee Leibnizens bekannt, in der aus dem Begriff des Geschöpfes, zu dem die Endlichkeit gehört, mit logischer Notwendigkeit auch dessen Unvollkommenheit abgeleitet wird:<sup>31</sup>

III,517ff. Но крайнейших не мог зиждитель им подать,  
 Легко возможно нам умом то понимать,  
 Чтоб каждой вдруг иметь все совершенства, пречно;  
 Быть должно одному такому всеконечно.

Der Abschnitt III,521-760 erörtert das Thema: die Fortpflanzung der Tiere.

Im vorhergehenden wurde festgestellt, daß zwar das einzelne Tier stirbt, die Art jedoch bleibt (512). Die Betrachtungen des neuen Abschnitts knüpfen daran an. Es veranlaßt unsere Autoren zum Staunen, daß die Tiere ihre Art nicht nur erhalten, sondern sie sogar vermehren:

III,521f. Коль дивно как скоты свой умножают род!  
 И умножаясь, так мир полнят те чрез плод!

Fénelon: "Qu'y a-t-il plus admirable que la multiplication des animaux?" (S.28)  
 Noch einmal wird festgehalten, daß jedes Tier stirbt. Tred. drückt es volkstümlich aus: 'sein ganzer Mechanismus wird aufgelöst'. Das Verb 'решиться чего' bedeutet nach Pawlowskij 'etw. einbüßen, einer Sache verlustig gehen' (S.1432) und wird als volkstümlicher Ausdruck gekennzeichnet. Die Vermengung von 'hohem' und 'niedерem' Stil ist für Tred. im Unterschied zu Lomonosov kein Tabu. Er sagt:

III,523f. Бессмертна, знаем, нет ни одного животна,  
 Решится вся его махина, коль ни плотна.

Fénelon stellt die Endlichkeit des Einzelwesens und die Dauer der Art in deutlichen Gegensatz zueinander: "Regardez les individus; nul animal est immortel... tout est anéanti. Regardez les espèces; tout subsiste, tout est permanent..." (Démonstr., S.28) Tred. weist erläuternd darauf hin, daß doppelt so viele Tiere, oder noch mehr, geboren werden als sterben:

III,527f. Рождается уже на падших место двое,  
 Иль большее число родится, неж мрет кое: -

Er deutet dies als ein Zeichen der Fürsorge des Schöpfers für die ganze Natur:

III,529f. Строения нам знак не ясно ль подан сей?  
 Печется некто вдруг тем о природе всей.

Im folgenden wendet sich Tred. in Übereinstimmung mit der Démonstration gegen die Theorie, die verschiedenen Arten der Tiere seien durch Zufall entstanden. Wenn es so wäre, hätte irgendwann die Entstehung einer Art vom Menschen beobachtet werden müssen. Um die Zufallsthese zu entkräften erwidert Tred.: Ist denn seit den ältesten Zeiten, 'почти с начала света', seit es überhaupt menschliche Wißbegierde gibt, ist wohl jemals beobachtet worden, daß

ein Tiger, Löwe, Hund, Pferd oder Esel durch Zufall auf die Welt gekommen ist? Vielmehr ist jedes Tier, auch der Mensch, von seinen Eltern geboren worden. Tred. faßt zusammen:

III,535ff. И, словом, никаких скотов, ни человека  
 Не видано нигде и никогда от века,  
 Чтоб произошел какой припадком в свет из них,  
 А не рожден бы тот от сродных был своих; -

Die Stelle entspricht den Ausführungen Fénelons: "Depuis qu'il y a sur la terre des hommes soigneux de conserver la mémoire des faits, on n'a vu ni lion, ni tigre, ni sanglier, ni ours se former par hasard...Chacun de ces animaux doit sa naissance à un certain mâle et à une certaine femelle de son espèce." (Démonstr., S.28)

In III,539-608 folgen Betrachtungen, die nicht von Fénelon abhängig sind. Zu Anfang reflektiert der Autor über die Tatsache, daß alle Lebewesen, Tiere wie Menschen, durch Zeugung und Geburt zur Welt kommen. Von diesem Naturgesetz sind nur die ersten Geschöpfe, die Primaten einer jeden Art, ausgenommen. Sie sind von der 'ersten Ursache' geschaffen worden:

III,539f. Из коих, первых всех животных, выключаю  
 От первой тех вини созданных заключаю.

Die Nachkommen jener 'ersten', ebenso die 'mittleren', d.h. die jetzt Lebenden, und auch die 'letzten' unterstehen dem Gesetz von Zeugung und Geburt:

III,543f. Так и последни все от пары породятся;  
 Так средни на земле, не инако, плодятся.

Die Frage, woher die ersten Geschöpfe jeder Art kommen, hat Tred. mit der Lehre der Bibel beantwortet: Gott hat sie geschaffen. Ist in der Folgezeit das Naturgesetz an die Stelle des Schöpfers getreten? Davon kann keine Rede sein, denn das Naturgesetz ist nur ein Mittel in der Hand der Vorsehung:

III,545f. О способе я сем когда здесь говорю,  
 То промысл я такой в нем самом ясно зрю, -

Der Schöpfungsglaube wird durch das Gesetz der Geburten nicht aufgehoben, sondern modifiziert und im Sinne der 'creatio continua' rational interpretiert. Mit unduldsamer Schärfe verurteilt Tred. die Andersdenkenden: sie müssen 'verblendet und für immer um den Verstand gebracht sein':

III,547f. Что оного не зреть - быть должно ослепленну  
 И всеконечно уж вовек обезумленну.

III,549-608 enthält einen Hymnus auf die Liebe.

Schon bei den Tieren lassen sich Zeugung und Geburt nicht allein biologisch erklären. Tred. hebt hervor, daß z.B. Löwin und Löwe sich aus Zuneigung paaren und ein Junges zur Welt bringen:

III,549ff. Чтоб скимну выйти в свет, без львицы и без льва  
 Не можно, долг, чтоб те соединились два  
 Взаимно в сильной той внутрь склонности друг к другу, -

Weiter fragt der Autor: was bewegt die Tiere, für ihr Junges solche Mühe auf sich zu nehmen?

III,553ff. Что ж преклоняет львов, для оного плода,  
 В спряжении своем к поднятию труда,  
 Который обоим как тягостен не мнится,  
 Так зельно та к тому чета еще стремится?

Die Frage leitet einen Hymnus ein, in dem die Liebe der Geschlechter, d.h. der Eros (557-64), die Agape (565-74), die Liebe als Weltharmonie (575-80) und die Elternliebe (591-608) in teilweise enthusiastischen Versen und beziehungsreichen Metaphern gepriesen wird. Der Hymnus wird durch eine Passage unterbrochen (581-90), in der die pervertierte und die vollkommene Liebe einander gegenübergestellt werden.

Was für eine 'reiche Gabe' ist das, die in den beiden Geschlechtern 'das Feuer füreinander entzündet'?

III,557f. Какой тот полам двум толь пребогатый дар,  
 Кой воспаменяет так к сообщению в них жар?

Die Antwort, 'es ist die Liebe', ist so inhaltreich, daß der Autor sie mit vielen Metaphern ausschmückt. Die Liebe ist 'ein himmlischer Magnet', der die Herzen zueinander hin zieht, sagt Tred. mit einer dem physikalischen Bereich entlehnten Metapher. Sie ist ein 'aufrichtiger Bund', nicht allein für uns Menschen, sondern für alle Geschöpfe. Obwohl bisher nur von den Tieren die Rede war, hat der Autor in seinem Hymnus zugleich an den Menschen gedacht. Andererseits beleuchtet es seine Einstellung zu den Tieren, daß er sie unbedenklich dem Menschen an die Seite stellt und sie der 'Zuneigung und Liebe zueinander' für fähig hält:

III,559f. Взаимна то любовь, магнит сердец небесный,  
 Не нас одних, всего что тварь, союз нелестный.

Mit einer Metapher, die den für das Denken Descartes' zentralen Begriff der Bewegung überbietet, nennt Tred. die Liebe 'Mutter und Ziel der Bewegung'.



Sie ist 'der Saft der ganzen Natur', das 'Leben', die 'Schönheit' und 'die Blüte der Schönheit':

III,561f. Движений мать и цель, вся природы сок,  
И жизнь, и красота, и красоты цветов.

Alle Geschöpfe empfinden die 'unvergängliche Süße' der Liebe. Für den Menschen bedeutet sie 'unaussprechliche Freude':

III,563f. Всегдашняя живых и их нетленна сладость;  
Разумных здесь чинов неизреченна радость.

In einer weiteren 'Strophe' wird die Liebe als ethische Macht gepriesen. Sie überredet uns zum 'Ehrbaren und Guten'. Sie gibt uns innere Ruhe und will, daß wir Frieden halten:

III,565f. Вина клоняща нас и к чести и к добру,  
Дающа нам покой, веляща быть в миру, -

Sie heilt das 'Gift der Feindschaft' und stiftet Eintracht. Sie ist voller Sanftmut und hat nichts Böses vor:

III,567f. Целяща яд вражды, к согласию ведуща,  
Вся тихости полна, зла люта не имуща, -

Die Liebe macht die Schwachen mutig. Sie tröstet in der Trauer. Sie läßt uns Mitleid empfinden mit allen, die in Not sind:

III,569f. Бодряща слабых та, а тешаща в печали,  
По бедствующим всех нас приводяща в жали.

Sie macht, daß unser irdisches Leben nicht langweilig, sondern vollkommen glücklich wird:

III,571f. Та делает всю жизнь здесь дольную не скучну  
И совершенно всю ее благополучну; -

Die Liebe ist der 'Nährboden der Freiheit und aller Weisheit'. Ohne sie ist die Güte ein 'Nichts, ein Schatten':

III,573f. Грунт вольности она, грунт мудрости всяя,  
Не сущее, но тень доброта без нея.

Die ganze Passage scheint in Inhalt und Stil vom 13. Kapitel des I. Korintherbriefes des Apostels Paulus inspiriert worden zu sein. Wie in I. Kor. Kap. 13 wird die Agape mit einfachen Worten in kurzen Sätzen gepriesen. Sie wird nicht definiert, sondern personifiziert und handelnd vorgestellt. Die Verbalformen beherrschen die Passage: die Liebe 'gibt, befiehlt, heilt, führt, ermutigt und tröstet'.

In der Feoptija wie im I. Kor. 13 ist die 'Agape' gemeint, d.h. die Liebe, die

im Unterschied zum vorher geschilderten 'Eros', nichts für sich selber will. Paulus sagt von der Agape: "...οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς,..." (I.Kor.13,5).

III,568 (вся тихости полна) erinnert an I.Kor.13,4: " Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη, οὐ ζηλοῦσιν..."

In III,574 (не сущее, но тень доброта без нея) scheint I.Kor.13,3 anzuklingen: "κἂν φωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου, καὶ εἰάν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καυθήσμαι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδὲν ὠφελοῦμαι."

Der Apostel Paulus beschreibt in I.Kor.13 die Liebe, mit der sich Jesus Christus den Mühseligen und Beladenen zugewandt hat. Das 'Ermutigen der Schwachen', das 'Trösten der Betrübten' und das 'Erbarmen mit denen, die in Not sind', gehört zum Kern des Evangeliums.

Die Verse III,575ff. handeln von der universalen Kraft, 'die die Welt im Innersten zusammenhält'. Sie ist von den Großen der Geistesgeschichte mit verschiedenen Namen benannt worden: Plato nannte sie 'Weltseele', Newton 'Gravitation', Descartes 'Bewegung', In derselben Reihe wird auch die 'Kette' als Symbol der Weltkraft angegeben. Es ist zu vermuten, daß Tred. damit 'the chain of being' gemeint hat, die er aus A.Popes 'Essay on Man' kannte. Wie zu III,239ff. ausgeführt wurde, hat das Bild der 'Kette' im 'Essay' eine doppelte Bedeutung: als 'Chiffre für das Kontinuum der Existenzformen' (B.Fabian) und "als dichterisches Symbol für die physikalische Kraft, ... als Chiffre für die Gravitation".<sup>32</sup> Wie der Kontext zeigt, hat Tred. in III,576 die 'цепь вещей' als Symbol der das Weltall zusammenhaltenden Kraft verstanden. Mag diese Kraft von den Autoritäten verschiedener Zeiten unterschiedliche Namen erhalten haben, ich meine, sagt Tred., die Liebe hält die Welt zusammen. Sie ist die Kraft, die von den großen Denkern letzten Endes gemeint war. Sie bringt die Harmonie und den Zusammenhang aller Wesen zustande:

III,575ff. Конечно, мнится мне, любовь то называют,  
Которую вещей цепь твердо признавают,  
Подвижностью - Декарт, влечением - Невтон,  
А естества душой превелией - Платон.

In einer Fußnote erwähnt Tred. noch die Anschauung der 'Chaldäer' von der 'Sympathie zwischen himmlischen und irdischen Körpern', die seine Auffassung zu bestätigen scheint: "Халдеи содержали, что есть симпатия между небесными и земными вещами."<sup>33</sup>

Tred. unterstreicht noch einmal, daß er die 'vollkommene' Liebe im Sinn hat,

die allen Lebewesen zum gemeinsamen Glück 'eingepflanzt' ist:

III,587f. О той я говорю, есть коя совершенство,  
Всажденное в живых на общее блаженство.

Im Gegensatz zu dieser Schöpfungsgabe steht die 'zuchtlose Liebe', die als 'Frucht der Sünde' gekennzeichnet wird:

III,589 Бесчинная любовь есть беззаконий плод, -

Sie ist, losgelöst von der schöpfungsmäßigen Bestimmung, nichts als 'Feuer und verzehrende Leidenschaft':

III,590 Та огонь есть, страсть палить, не семя множить род.

An der Pervertierung der Liebe ist der 'schlechte Charakter' schuld. Gibt es überhaupt etwas Gutes, das ein schlechter Charakter nicht verdirbt und vergiftet, fragt der Autor:

III,583f. Нрав коего добра во зло не превращает?  
Отравы нрав своей чему злый не сообщает?

In diesem Zusammenhang kritisiert Tred. eine gewisse Dichtung, in der die von ihm gerühmte 'Himmelstochter' als 'fleischliche Liebe', voller Unreinheit und Begierden dargestellt wird:

III,585f. И в басне есть моя небесна дщерь любовь  
Плотская, нечистот и похотений, кровь.

Eine asketische Tendenz liegt wohl nicht in der Absicht des Autors. Dagegen spricht seine positive Bewertung der Gattenliebe in III,557f. Er verurteilt vielmehr den sexuellen Libertinismus, dem die personale Beziehung fehlt. Die 'reine Liebe' hingegen umschließt das gemeinsame Liebesglück, die Zeugung neuen Lebens und die liebevolle Sorge für das Neugeborene. Das Glück der Individuen und die im Schöpfungsplan vorgesehene Fortdauer des Lebens gehen gleichermaßen aus der Liebe hervor. Wie soll man diese wunderbare Übereinstimmung erklären? Dem Autor ist sie ein sicherer Hinweis, daß die Liebe vom Schöpfer den Geschöpfen 'eingeflüßt' worden ist:

III,593ff. Не ясно ль видим мы в сем промысл от творца,  
Что водрузил любовь животных он в сердца?  
Не токмо ж для того, взаимно б им любиться,  
Единственно или чтоб тьмами расплодиться,  
Но купно, чтоб и плод рожденный тот любить,  
Родившей кой еще млеком долг воздоить.

Einen ähnlichen Gedanken hat A.Pope im 'Essay on Man', Ep.III,119ff. ausgeführt. Die Stelle könnte Tred. angeregt haben:

Ep.III,119ff. "Not Man alone, but all that roam the wood,  
 Or wing the sky, or roll along the flood,  
 Each loves itself, but not itself alone,  
 Each sex desires alike, 'till two are one.  
 Nor ends the pleasure with the fierce embrace;  
 They love themselves, a third time, in their race.  
 Thus beast and bird their common charge attend,  
 The mothers nurse it, and the sires defend.

Der letzte Absatz des Hymnus, Feoptija III,599-608, handelt von der elterlichen Liebe.

In einem zehn Zeilen umfassenden Ausrufungssatz rühmt der Autor die eifrige, herzliche und barmherzige Liebe der Eltern zur Frucht 'der Lenden und des Leibes':

III,599ff. А что ж бы описать родительску усердность  
 И всю горячесть их, и всю их милосердность  
 К рожденному от чресл и от утроб плоду,  
 Кой получают они в свою себе чреду, -

Die Wendung 'от чресл и от утроб' ist offenbar biblischer Herkunft. In der Septuaginta hat 'ὄσφυς' die Bedeutung von russ. 'чресла'. 'ὄσφυς' in der Bedeutung "Lende als Ausgangsort der Zeugung" ist ein "nur in LXX und in Abhängigkeit von ihr im NT nachweisbarer Sprachgebrauch."<sup>34</sup> Als Belegstellen seien genannt:

Gen.35,11: "...βασιλευς ἐκ τῆς ὀσφους σου ἐξελευσονται."

II.Chron.6,9: "...ὁ υἱός σου, ὃς ἐξελεύσεται ἐκ τῆς ὀσφύος σου,..."

Hebr.7,5: "...καίπερ ἐξεληλυθότας ἐκ τῆς ὀσφύος 'Αβραάμ'..."

Die Wendung 'Frucht des Leibes' kommt z.B. in Deuteronomium28,4 vor:

Deut.28,4: "εὐλογημένα τὰ ἔκγονα τῆς κοιλίας σου..."

Ähnlich in Lukas Ev.1,42: "...εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου."

Der Autor konstatiert voller Staunen, daß aus der Liebe der Eltern schließlich eine 'Herde' hervorgeht (из родивших быть конечно должно стада,603).

Aus den Kindern werden wieder Väter und Mütter, die dasselbe Gefühl der Treue in sich spüren, das denen, die keine Kinder haben, unwahrscheinlich vorkommt (III,603-607). Der Hymnus schließt mit dem Ausruf: 'Elterliche Liebe hat keine Grenze':

III,608 В родительской любви колика есть безмерность!

In III,609-760 geht es um die Dauer der Arten.

Zu Anfang wird behauptet: Jede Tierart, die auf die Welt gekommen ist, besteht unzählige Jahre:

III,609f. Животных каждый род, исшедший так во свет,  
В нем пребывает уж чрез многие тьмы лет: -

Mit diesen Versen kehrt Tred. zum Text der Démonstration zurück: "Toutes ces différentes espèces se conservent à peu près de même dans tous les siècles"(28).

Unsere Autoren sind der Auffassung, daß seit tausenden von Jahren keine Tierart ausgestorben oder von einer anderen verdrängt worden sei. So versichert

Tred.: III,611ff. Чрез тысячи веков чтоб кой искоренился  
Конечно и совсем из жизни истребился,  
Не видно и ниже не слышно есть того.

Hätten die Raubtiere wie Bären, Löwen, Wölfe u.a. übermäßig zugenommen, führt Tred. weiter aus, so wären längst die Schafe, Kälber, Ochsen, die 'bärtigen Ziegen', die 'trägen Esel' und die 'großmütigen Pferde' ausgerottet worden:

III,622ff. Брадатые притом и козы и козлы,  
Ленивейшии мски и веледушны кони,  
Легчащие наш труд и рыщущи в погони,  
Уж были б все давно вконец истреблены  
И родом бы своим так всем погублены: -

In dieser Passage fallen die 'homerischen' Epitheta auf.

Tred. fährt fort: Der Grimm der Raubtiere hätte auch vor dem Menschen nicht haltgemacht, und so wäre die ganze Erde leer geworden:

III,627f. Их ярость и до нас достигнуть бы имела,  
И так бы вся земля конечно опустела, -

Dem Gedankengang liegt dieser Text der Démonstration zugrunde: "Si les espèces des ours, des lions et des tigres se multipliaient à un certain point, ils détruiraient les espèces des cerfs, des daims, des moutons, des chèvres et des boeufs; ils prévaudraient même sur le genre humain, et dépeuplèrent la terre." (S.28) Fénelon wird durch diese Überlegung zu der Frage veranlaßt: 'wer ist es, der so genau das Maß einhält', daß jene Arten zwar niemals aussterben, aber auch niemals überhandnehmen? "Qui est-ce qui tient la mesure si juste pour n'éteindre jamais ces espèces, et pour ne les laisser jamais trop multiplier?" (Démonstr., S.28)

Tred. gibt außerdem zu bedenken: wenn sich die wilden Tiere im Übermaß vermehrten, so kämen die 'gnädigen Absichten' des Schöpfers nicht zum Ziel. Dies

ist aber mit der Gottesvorstellung unvereinbar. Darum kann man sich darauf verlassen, daß die Zahl der Raubtiere nicht unbegrenzt zunimmt:

III,629ff. А всех бы преблагих намерений конец  
 Не исполнялся тем, кой положил творец.  
 Но лютых тех зверей число есть не чрезмерно;  
 Сочтенное предел себе имеет верно.

Diese Tatsache flößt dem Autor höchste Bewunderung ein. Aus ihr 'leuchten' ihm 'Weisheit, Macht, Rat und Fürsorge' des Schöpfers entgegen:

III,633ff. Как в прочем ясно зрим премудрость, так и в сем  
 Могущество, совет, радение о всем;  
 Всех свойства сии здесь повсюду толь сияют,  
 Что примечающ ум безмерно удивляют.

Er preist 'die rechte Hand Gottes', von der um unsertwillen die Zahl der wilden Tiere in Schranken gehalten wird:

III,639f. Неложно, от его число зверей десницы,  
 Нам, людям, вредных тех, есть включено в границы!

Die 'rechte Hand' Gottes ist biblischer Sprachgebrauch. Als Beispiel sei Ps.

117,15f. angeführt: "Δεξιὰ κυρίου ἐκοίησεν δύναμιν,  
 δεξιὰ κυρίου ὕψωσέν με,  
 δεξιὰ κυρίου ἐκοίησεν δύναμιν."

Der doxologische Satz 639f. wird im folgenden paränetisch gewendet: die 'Weisheit, Güte und Macht' des Schöpfers, die in der gesamten Schöpfung zutage liegen, sollen uns in Begeisterung versetzen und unseren Verstand erleuchten:

III,641ff. Всѣ долженствует нас сие всех приводить,  
 Дивящихся, в восторг и ум наш просветить  
 Строением во всем премудрости толики,  
 И благости творца, и силы превелики;

Die Trias von Weisheit, Macht und Güte als Ausdruck für die Wesensfülle Gottes findet sich in der Feoptija an vielen Stellen. Hier wird hervorgehoben, daß die Herrlichkeit des Schöpfers in der Welt so offenbar ist, daß sie der Mensch nicht übersehen kann, es sei denn aus 'eigensinniger Blindheit':

III,645ff. Смотрение его толь ясно зримо есть,  
 Что не возможет скрыть от нас никакая лесьть  
 И что без слепоты извольняя не можно  
 Не видеть нам везде того, что есть неложно.

In Form einer hypothetischen Überlegung erinnert der Autor nochmals an die

Gefahr, die dem Menschen von einer übergroßen Zahl wilder Tiere drohen würde. Er will unterstreichen, daß Gott um des Menschen willen die Gefahr begrenzt hat:

III,649f. Премногому числу когда б тех быть зверей,  
То было без числа терзаемых людей.

Wozu gibt es aber überhaupt solche gefährlichen Tiere? Die Frage hat Tred. des öfteren beschäftigt. In III,168ff. hat er darauf geantwortet, daß die wilden Tiere dazu da sind, um dem Menschen durch ihre Raubgier und Grausamkeit als abschreckendes Beispiel zu dienen. Außerdem kann der Mensch seinen Mut und seine Tapferkeit bei der Jagd üben und braucht die Gelegenheit dazu nicht im Kriege zu suchen (III,185f.).

In III,651-672 bringt Tred. im Rahmen einer theologischen Digression weitere Argumente vor, die das Vorhandensein der Raubtiere in der 'besten der möglichen Welten' rechtfertigen sollen. Er sagt: Gott hat eine genügend große Zahl von wilden Tieren vorgesehen, um die Menschen wegen ihrer Sünden zu bestrafen:

III,651f. Предвидел вышний бог довольны к нашей казни  
И зависти и злоб толь неисчетны разни.

Als Werkzeuge der strafenden Gerechtigkeit Gottes erfüllen also die Tiere in einer moralischen Weltordnung einen höheren Zweck. Sie sind zwar nach Gottes Willen eine Plage für den Menschen, aber Gott läßt nicht zu, daß sie uns in ihrer Grausamkeit völlig verschlingen. Nachdenklich fügt der Autor hinzu: "wenn unser hinfälliger Leib nicht wegen unserer Bosheit in die Grube müßte":

III,656ff. А мучимым нам быть зверьми не попустила,  
Чтоб лютость их всех нас вконец не поглотила,  
Когда б от завистей и свойственных нам злоб  
Наш страждущий живот не сходит в смертный гроб.

Der Tod wird hier nicht als Naturvorgang interpretiert, sondern als Folge und Strafe der Sünde verstanden. Diese Auffassung geht auf die Bibel zurück. Der Apostel Paulus hat sie im Römerbrief, Kap.6,23 prägnant formuliert:

"τὰ γὰρ ὀφύνητα τῆς ἀμαρτίας θάνατος,..."

'Смертный гроб' (658) hat hier wohl ksl. Bedeutung wie in II,226 (vgl.S.100). Es heißt im obigen Zitat 'Grab, Gruft'. (Pawl..273).

"In die Grube hinabsteigen" ist eine alttestamentliche Metapher für 'sterben'.

So in Ps.27,1: "Πρὸς σέ, κύριε, ἐκέκραξα,  
ὁ θεός μου, μὴ παρασλωπήσης ἀπ' ἐμοῦ,  
μήποτε παρασλωπήσης ἀπ' ἐμοῦ  
καὶ ὁμολωθῆσομαι τοῖς καταβαίνουσιν εἰς λάκκον."

Die Einsicht, daß aus der Sünde der Tod folgt, soll den Menschen zur Besinnung veranlassen, daß er den Weg der Gerechtigkeit geht und sich bemüht, die Ursache seines Elends zu erkennen, um es künftig vorsichtiger zu vermeiden:

III,659ff. Сие ж да человек опомнится собою,  
 Да, правды на стезе став, шествует уж тою,  
 И да вину беды потщится познавать,  
 От коей впредь ему б опасней убежать.

Auf diese Weise haben unsere Bosheit und der Neid, so schädlich und beklagenswert sie auch sind, manchmal ihren Nutzen:

III,663f. Но злость и зависть в нас, за вред коль нам ни слезны,  
 Однако иногда бывают те полезны.

Von ihnen gepeinigt und gequält, erkennt der Mensch seine Laster und versucht die Leidenschaften zu bändigen:

III,667f. Томясь и мучась он так в бедстве и напасти,  
 Пороки зрит свои, обуздавает страсти.

Die Selbsterkenntnis bewirkt, daß der Mensch zurückgezogener lebt:

III,669 С собой тогда тесняй живя и весь в себе, -

Als denke er an einen stoischen Weisen, sagt Tred. von dem zur Selbsterkenntnis gekommenen Menschen, "er laufe nicht ungestüm in jener Hetzjagd der anderen":

III,670 И буйно не ходя в той от других гоньбе, -

Vielmehr überlegt er alles vernünftiger und bessert sich dadurch mehr und mehr, wie es ihm geziemt:

III,671f. А всё, что он и как, уж здравей размышляет,  
 А тем себя всяк час, как должно, исправляет.

Bemerkenswert ist in dieser Passage, daß Tred. dem Bösen eine, wenn auch eingeschränkte, positive Bedeutung beilegt (иногда бывают те полезны, (664)). Sonst denkt er undialektisch über das Böse und stimmt der biblischen Auffassung zu, daß der Tod die Folge und Strafe der Sünde ist (657f.). Im Unterschied dazu werden im 'Essay on Man' die 'Passions and Imperfections' des Menschen durchaus positiv verstanden. So entspringt z.B. aus der 'Selbstliebe' die physische und psychische Vitalität des Individuums:

Ep.II,59 "Self-love, the spring of motion, acts the soul."

Nach A.Pope sind Mängel, Schwächen und Leidenschaften des einzelnen nicht schädlich für die Gemeinschaft, sondern bilden ihre feste Grundlage: sie machen die Menschen voneinander abhängig und bewirken, daß sie sich zu gegenseitiger Ergänzung zusammenschließen:



Ep.II,253f. "Wants, frailties, passions, closer still ally  
The common int'rest, or endear the tie."

In einer vom Harmoniegedanken geprägten Weltanschauung, in der jede 'Dissonanz als nicht erkannte Harmonie' (Essay, Ep.I, 291) erscheint, gibt es keine scharfe Grenze zwischen gut und böse. Selbst die 'niedrige Selbstliebe', d.h. der Egoismus, ist insofern gut, als die eigensüchtigen Bedürfnisse der Maßstab sind, an dem wir die der anderen prüfen können:

Ep.II,292f. "Ev'n mean Self-love becomes, by force divine,  
The scale to measure others wants by thine."

Tred. ist in der angeführten Passage dem harmonisierenden Verständnis des Bösen, wie es im 'Essay on Man' vorliegt, vorsichtig gefolgt. Er hat jedoch im Unterschied zum 'Essay' gefordert, daß der Mensch, durch die eigene Bosheit zur Selbsterkenntnis geführt, ständig an seiner Besserung arbeiten solle.

In III,673ff. kehrt Tred. zum Gedankengang der Démonstration zurück.

Er beklagt es, daß wir wegen der abstumpfenden Wirkung der Gewohnheit das Wunder der Fortpflanzung nicht mehr als wunderbar erkennen. Die Gewöhnung hält uns vom Nachdenken ab und macht, daß wir 'die helle Stimme der Natur' nicht mehr hören:

III,675ff. Привычка, может быть, мысль нашу превращая,  
А дивное в себе не дивным толь сообщая,  
От размышлений вдаль всегда уводит нас  
И слышать не дает природы светлый глас.

Der Gedanke (ohne die Metapher 'природы светлый глас') hat in der Démonstration diese Form: "Mais enfin, cette propagation continuelle de chaque espèce est une merveille à laquelle nous sommes trop accoutumés." (S.28)

Die nachfolgenden Beispiele III,679-686, die aus der Vorlage stammen, sollen das Nachdenken veranlassen.

Was würde man von einem 'Künstler' denken, fragt der Autor, der Uhren herstellte, die sich selbst fortpflanzen können? Einem solchen 'Künstler' würde man alle Vollkommenheit zuschreiben:

III,679ff. Что будут о таком художнике все мыслить  
И совершенства в нем имеют сколько числить,  
Который бы часы такие здесь сложил,  
Чтоб от самих был плод и в роды б оный жил?

Nicht weniger wäre ein Architekt zu bewundern, der ein Haus baute, das aus

sich ein anderes hervorbringen, und in dem sogar jedes Zimmer sich selbst renovieren könnte, wenn es baufällig geworden ist:

III,683ff. О зодчем как домов таком бы рассуждалось,  
 Чтоб от его палат жилище созидалось  
 Другое о себе, и сам бы всяк покой  
 Возобновлялся в род, при ветхости, собой?

Die grotesken Fragen, mit denen die Aufmerksamkeit geweckt werden soll, werden pointiert beantwortet:

III,687 Мы всё то зрим в зверях, зрим в каждом то животном.

Durch die Wiederholungsfigur 'то зрим - зрим то' wird die Antwort rhetorisch hervorgehoben: was kein Uhrmacher oder Architekt in seinem Fach kann, eben das sehen wir bei jedem Tier.

Die Passage stimmt genau mit der Vorlage überein: "Que penserait-on d'un horloger, s'il savait faire des montres qui d'elles-mêmes en produissent d'autres à l'infini...Que dirait-on d'un architecte, s'il avait l'art de faire des maisons qui en fissent d'autres, pour renouveler l'habitation des hommes, avant qu'elles fussent prêtes à tomber en ruine?" (Démonstr.,S.28f.)

Die überraschende Antwort lautet: "Voilà ce qu'on voit parmi les animaux"(29)

In den Versen 688-694 wird diese Antwort erweitert. Tred. greift die bekannte Uhrenmetapher Descartes' auf, stellt sie aber als unzulänglich hin. Er sagt: die Tiere sind zwar physische Mechanismen, die sich in gewisser Weise mit Uhren vergleichen lassen. Sie unterscheiden sich aber davon wesentlich. Anstelle des Uhrwerks haben sie in sich einen 'gewissen seelischen Hauch'. Das dafür gebrauchte Wort 'nap' übersetzt Pawlowskij (1992) mit 'Lebenshauch, Hauch der Tiere'. Die Tiere 'fühlen alles', sie 'verstehen sehr vieles', vor allem unterscheiden sie sich von allen Mechanismen durch ihre Fähigkeit, sich zu vermehren. Diese Fähigkeit hat der Schöpfer 'von Anbeginn in sie hineingelegt, damit sie dadurch sein beabsichtigtes Ziel erfüllen' :

III,693f. С начала ты вложил способность в них творец,  
 Его б им исполнять намеренный конец.

Fénelon sagt von den Tieren: "Ils ne sont, si vous le voulez, que de pures machines comme les montres; mais enfin l'auteur de ces machines a mis en elles de quoi se reproduire à l'infini par l'assemblage des deux sexes." (Dém.,S.29)

Der Abschnitt III,695-760 handelt von den Zeugungstheorien.

Das Thema war seit der im Jahre 1678 veröffentlichten Entdeckung der Sperma-

tozoen durch Leeuwenhoeck aktuell geworden. Der holländische Naturforscher' (1632-1723) hatte als erster unter dem Mikroskop die Eigenbewegung der 'Samentierchen' entdeckt und war zu der Ansicht gekommen, "daß eine individuelle Präformation im männlichen Samen vorliege."<sup>35</sup> Im Gegensatz zu den 'Präformisten', deren Theorie auch Leibniz zuneigte, vertraten die 'Ovisten' -zu ihren bekanntesten Vertretern gehörten Haller und Swammerdam- die Theorie einer Zeugung aus dem Ei. Die wohl konsequenteste Richtung der Ovisten lehrte, wie es in den *Primečanija* zu Feoptija III,703ff heißt, "что в яичниках Евы в сжатом виде уже существовал весь человеческий род." - Andere Forscher wandten sich gegen jede Art von Präformismus und nahmen statt dessen an, daß jedes Individuum von Fall zu Fall geprägt würde. Hier unterschieden sich die Anhänger einer 'absichtlichen Prägung' von denen einer 'allmählichen Bildung', während Physiologen wie Needham, Bonnet und Musschenbroeck die 'zufällige Prägung' des Individuums annahmen.

Die Meinungsverschiedenheiten der Forscher waren in erster Linie auf die Zeugung des Menschen bezogen und erregten wegen ihrer theologischen Konsequenzen erhebliche Unruhe. Das Thema war so brisant, daß z.B. J.J.Scheuchzer von der Zensurbehörde in Zürich gezwungen wurde, "die Lehre von den Samentierchen als unzüchtig aus seinen Schriften zu streichen", wie Chr.Siegrist mitteilt.<sup>36</sup>

Fénelon wie auch Tred. haben die Zeugungstheorien ausschließlich im zoologischen Kontext erörtert und sich damit aus theologischen Verwicklungen geschickt herausgehalten.

Tred. trägt in der Form der aus der Rhetorik stammenden 'Appellfigur', der sogenannten 'concessio', drei zeitgenössische Forschermeinungen vor, ohne sich auf die eine oder andere festzulegen. Zunächst skizziert er die oben erwähnte präformistische Samentheorie. Ihr zufolge wird das Einzelwesen aus den in der Art angelegten und von Generation zu Generation weitervererbten Spermatozoen gezeugt, so daß die Art niemals aussterben kann:

III,695ff. Пусть множатся они для собственного плоду  
 От семени, что в них есть вложено по роду  
 И пребывает то в них в неопредельный круг.  
 И так, что нѣльзя им перевестись как вдруг.

Die zweite Theorie bezeichnet Tred. mit den Worten 'нарочна заготовка', 'absichtliche Anschaffung'. Sie unterscheidet sich von der ersten dadurch, daß die Individuen nicht im Samen 'präformiert' sind, sondern bei der Zeugung je-

weils aktuell geprägt werden. Auch nach dieser Theorie ist jedoch die Art schon 'vorbestimmt' und mit Fruchtbarkeit ausgestattet:

III,699ff. Пусть производит их нарочна заготовка,  
От коей их родам всегдашня обновка.  
Но значит всё сие, что весь зараней род  
Их предусмотрен есть и всем снабден на плод.

Fénelon unterscheidet eine "génération d'animaux...par des moules" von einer Zeugung "par une configuration expresse de chaque individu." (Démonstr.,S.29) Sie entsprechen deutlich den von Tred. umrissenen Lehrmeinungen. Nimmt man an, so führt Fénelon aus, daß das Einzelwesen ohne Präformation bei der Zeugung seine spezielle Prägung empfängt ("...qu'à chaque génération l'individu reçoit, sans aucun moule, une configuration faite exprès..."), so stellt sich die Frage: "qui est-ce qui conduit la configuration d'une machine si composée..." Setzt man dagegen voraus, fährt Fénelon fort, daß alles durch die 'Formen' ('moules') determiniert wird, so bleibt zu fragen: "Qui est-ce qui les a préparé? Ils sont encore biens plus étonnants que les machines qu'on veut faire éclore." (Démonstr.,S.29)

Tred. benutzt in dieser Passage die Begriffe 'семя', 'нарочна заготовка' und 'зародыши' ('Keime'). Was er dazu sagt, deckt sich weitgehend mit den Darlegungen Fénelons über 'les moules'. Es läßt sich daher nicht entscheiden, ob Tred. mit dem Begriff 'зародыши' auf eine weitere, von den genannten unterschiedene Zeugungstheorie hinweisen wollte -dafür spricht der neue Begriff und der Neuansatz der Argumentation: "пусть уверяют нас..."(703)- oder ob die 'Samentheorie' in den Versen 703-728 erläutert und ergänzt werden soll. Darauf deutet die Parallele in der Démonstration.

Die 'зародыши', von denen jedes einzelne Tier einen bestimmten Vorrat erhalten hat, existieren vor ihm seit 'unvordenklichen Zeiten':

III,703ff. Пусть уверяют нас, что в каждом порознь звере  
Припасено по их числу, по их и мере,  
Зародыши пред сим уж за семь тысяч лет, -

Die 'зародыши' sichern den Fortbestand der Art:

III,707f. И никогда б отнюдь здесь не переводился,  
Один бы от того и далее так родился.

Die Parallelstelle in der Démonstration lautet: "...on s' imagine des moules dans les animaux qui vivaient il y a quatre mille ans, et on assurera qu'ils étaient tellement renfermés les uns dans les autres à l'infini, qu'il y en a

eu pour toutes les générations de ces quatre mille années, et qu'il y en a encore de préparés pour la formation de tous les animaux qui continueront l'espèce dans la suite de tous les siècles?" (S.29)

Auffällig sind die Zahlenangaben 'седьмь тысяч лет' bzw. 'quatre mille ans', mit denen die Dauer der 'зародыши' und der 'moules' bezeichnet wird. Dazu ist anzumerken, daß die Zahlen 'sieben' und 'vier' in der religionsgeschichtlichen Überlieferung eine besondere Rolle spielen. Die Verwendung der Siebenzahl im Mythos und Kultus, zuerst bei Sumerern und Babyloniern, dürfte nach Meinung von K.H.Rengstorf ihren Ausgangspunkt in der Feststellung der kosmischen Bedeutung dieser Zahl (vier Mondphasen zu je etwa sieben Tagen) haben. Von der Beobachtung, "daß die Zeit in Perioden abläuft, die sieben Tage umfassen, kommt es zu der gedanklichen Verknüpfung von Sieben und voller Periode, und von da aus ist es dann nur noch ein Schritt bis zur Gleichsetzung des abstrakten Zahlbegriffs Sieben mit dem Begriff des Ganzen und Vollen und dahin, daß sich mit der Sieben jeweils die Vorstellung eines geschlossenen und vollkommenen Ganzen verknüpft..."<sup>37</sup> Rengstorf weist auf die beherrschende Stellung der Siebenzahl im Ritual des alten Israel hin, bei Entsühnungen und Reinigungen, im Opferzeremoniell und bei den Gebeten. Auch die 'sieben Bitten' im christlichen Vater Unser stehen in diesem Zusammenhang. Auf dem Boden der israelitischen Überlieferung gehört vor allem hierher der 'Sabbat' als der Gott gewidmete siebente Tag, "daneben das gesamte, auf hebdomadischen Fristen aufgebaute Festjahr Israels...mit dem Ziele, das Verhältnis des Volkes zu Gott in seiner Totalität zu ordnen..."<sup>38</sup> Zusammenfassend stellt Rengstorf fest: "Die Siebenzahl trägt somit den Charakter der Totalität, und zwar den der von Gott gewollten und geordneten Totalität."<sup>39</sup>

Daß die 'Sieben' auch bei den Griechen und Germanen in der mythischen Tradition -man denke an Märchen und Volkslieder- eine Rolle spielt, braucht nicht weiter belegt zu werden.

Ähnlich wie die 'Sieben' ist auch die 'Vier' als Inbegriff der Totalität und Universalität verstanden worden. Den Ursprung der allgemeinen religionsgeschichtlichen Bedeutung der 'Vier' sieht Balz "in der Orientierung nach vier Seiten...Die vier Himmelsrichtungen oder Weltgegenden erfassen den ganzen Horizont."<sup>40</sup> Im griechischen Sprachbereich wird auf die dem Empedokles zugeschriebene Lehre von den vier Elementen hingewiesen, die bei ihm mit vier Göttern gleichgesetzt werden. "Nur der Demiurg selbst könnte ihre gegenseitige Umarmung wieder auflösen."<sup>41</sup> Balz nennt ferner die Zahlenmystik der Pythago-

reer, die die 'τετρακτύς' verehrten. Sie veranlaßte die Pythagoreer zu verschiedenen spekulativen Überlegungen. So fanden sie heraus, daß "die Summe der ersten vier Zahlen zusammen 10 ergibt, also zugleich die Basis des dekadischen Zahlensystems ist."<sup>42</sup> Eine zweite 'τετρακτύς' wurde aus der Summe der ersten vier geraden und ungeraden Zahlen = 36 gebildet. Darauf führten die Pythagoreer alle Harmonien, besonders der musikalischen Grundverhältnisse zurück.<sup>43</sup>

Was das Alte Testament betrifft, erinnert Balz u.a. an die vier Paradieseströme, "die das Weltganze umschreiben" (Gen. 2, 10ff.), und an "die Verteilung des Reiches durch Gott εἰς τοὺς τέσσαρας ἀνέμους τοῦ οὐρανοῦ, Da 11, 4." Balz erwähnt weiter die Vierzahl in der Theophanie des Ezechiel, Kap. 1 und bemerkt dazu: "Ohne ausgesprochenen Bezug zu den vier Himmelsrichtungen geht es hier um die Universalität der Macht Jahwes." Im Blick auf das gesamte Alte Testament fügt Balz hinzu: "...auch sonst dominiert die Vierzahl als Zahl der Totalität."<sup>44</sup>

Diese Feststellung wird im Neuen Testament bestätigt. Balz führt u.a. folgende Belegstellen an: "Die τέσσαρας ἡμέρας, die Lazarus bereits im Grabe liegt (J 11, 17, vgl 39), drücken die Endgültigkeit und Unaufhebbarkeit des Todes aus." "Das vierfache Zurückgeben τετραπλοῦν (Lk 19, 8) meint reichliches Zurückgeben."<sup>45</sup> In der Johannesapokalypse erscheint die Zahl vier ebenfalls als Ausdruck der Totalität. In Apk. 7, 1 ist davon die Rede, daß an den vier γωνίαι der Erde vier Engel als Wächter über die τέσσαρας ἀνέμους stehen.<sup>46</sup>

Unsere Autoren Tred. und Fénelon haben die beschriebene Tradition wenigstens in großen Zügen gekannt. Sie haben deshalb mit ihren Angaben 'за семь тысяч лет' bzw. 'quatre mille ans' die totale Dauer der 'зародыши' bzw. 'moules' ausdrücken wollen. Im Unterschied zur Vorlage hat Tred. der 'Siebenzahl' den Vorzug gegeben.

Nicht weniger erstaunlich als die unbeschränkte Fortdauer der 'зародыши' erscheint Tred. ihre innere Beschaffenheit. Sie enthalten in sich den genauen 'Grundriß', nach dem die Gestalt des Einzelwesens im Mutterleib wächst und reift, bis sie bei der Geburt fertig herauskommt:

III, 709ff. Но что сим надлежит зародышам иметь  
Своих весь образ тел и так в утробе спеть,  
Имеющим уже всю точную основу,  
Возрастшую ж до мер, к ишествию готову; -

Das Phänomen ist derart verwickelt, fügt der Autor ein, daß der Verstand sich eher verwirrt, als daß er die wunderbare Weisheit, die darin liegt, verstehen

könnte: III,714f. Ум понимаяй то смятется сам скоряй,

А нежель может в том постигнуть мудрость чудну, -

Fénelon schreibt über die Beschaffenheit der 'moules': "Ces moules, qui ont toute la forme de l'animal, ont déjà...autant de difficulté à être expliqués que les animaux mêmes: mais ils ont d'ailleurs des merveilles bien plus inexplicables." (Démonstr.,S.29) Die Vorstellung, daß jedes Tier bei der Zeugung einzeln geprägt wird, hält Fénelon für einleuchtender als die Theorie der Zeugung durch 'moules': "Au moins la configuration de chaque animal, en particulier, ne demande-t-elle qu'autant d'art et de puissance qu'il en faut pour exécuter tous les ressorts qui composent cette machine." (S.29)

Darauf schildert er die Schwierigkeiten, die in der Annahme einer Zeugung durch 'moules' liegen: "Mais qu'on suppose les moules: 1<sup>o</sup> Il faut dire que chaque moule contient en petit, avec une délicatesse inconcevable, tous les ressorts de la machine même..."(S.29) Fénelon ist der Ansicht, es erfordere mehr Kunst, ein so kompliziertes Werk in winzigem Format herzustellen, als ein größeres zu machen

"2<sup>o</sup> Il faut dire, que chaque moule...renferme distinctement, au dedans de soi, d'autres moules contenus les uns dans les autres à l'infini pour toutes les générations possibles dans la suite de tous les siècles." (Démonstr.,S.29f.) Was könnte kunstvoller und erstaunlicher sein, fragt Fénelon, als diese Vorbereitung einer unbegrenzten Zahl von Individuen, die alle in einem einzigen Wesen präformiert sind, aus dem sie ans Licht kommen sollen? Die Annahme der 'moules' erklärt nicht die unendliche Reihe der Zeugungen der Tiere. Im Gegenteil, setzt Fénelon hinzu, und deutet seine physikotheologische Überzeugung an: "...au contraire, les moules montreraient un plus grand artifice et une plus étonnante composition." (Démonstr.,S.30)

Tred. schildert die höchst komplizierte Beschaffenheit des 'зародыш', die daran deutlich wird, daß in seinem Grundriß im kleinsten Maßstab das Ganze vorhanden ist: alle inneren Teile und "die Teile dieser Teile wie in einer Salbe verteilt sind":

III,717ff. Во-первых, должно в той всему основе быть,

В малейшем и всему ж размере в той не нуть,

И так, чтоб были в ней все внутренние части,

И части сих частей разобраны, как в масти.

Die Übereinstimmung dieser Passage mit dem ersten Punkt Fénelons ist offensichtlich. Im Unterschied zu Fénelon fehlt bei Tred. die Gegenüberstellung

der Zeugung durch Einzelprägung bzw. durch Präformation in den 'зародыши'. Fénelon hat dabei deutlich der Einzelprägung ("configuration de chaque animal, en particulier") den Vorzug gegeben.

Über die komplizierte Beschaffenheit der 'зародыши' sagt Tred. weiter: jeder 'Keim' muß in sich soviele 'Keime' enthalten, daß daraus ad infinitum Individuen geboren werden:

III,721ff. Потом зародыш всяк чтоб столько содержал  
Зародышей в себе, из сих бы насажал  
В себя ж еще всяк их и столько ж, и нарочно  
Долг скольким быть ни всем, чтоб в век родиться точно.

Diese Verse entsprechen dem zweiten Punkt der Darlegung Fénelons.

In zwei rhetorischen Fragen äußert sich das Staunen: Können wir soviele 'Vorbereitungen' in einem einzigen 'Keim' überhaupt fassen?

III,725f. Уготовлений столь обнять возможно ль нам  
В зародыше одном по всем его рядам?

Können wir denn diese Zahl in unseren Verstand aufnehmen, ohne daß er sich verwirrt?

III,727f. В понятии у нас сему числу вмещаться  
Возможно ль без того, ему чтоб не смущаться?

Tred. räumt ein, er wisse nicht, welcher Theorie er recht geben solle:

III,731 Из них не знаю я, которо право делом, -

Aber, welche von diesen 'Meinungen der Gelehrten' man auch annehmen mag, überall ist 'die höchste Kunst zu riechen', bemerkt der Autor bildhaft:

III,729f. Но кое мнений сих от мудрых ни принять,  
Везде искусство долг всевышне обонять: -

Die dargestellten Zeugungstheorien widersprechen nach Meinung Tred.s dem Schöpfungsglauben nicht, sondern setzen ihn voraus; denn, wenn man ihnen auf den Grund geht, wird die Weisheit des Schöpfers sichtbar:

III,732 Премудрость зрю во всех я при рассудке зрелом.

Eine Theorie lehnen unsere Autoren jedoch entschieden ab: daß die Tiere durch 'zufälliges Zusammentreffen von Atomen ohne Zeugung entstanden seien'. Fénelon sagt: "Ce qu'il y a de manifeste et d'incontestable,...c'est que le concours fortuit des atomes ne produit jamais sans génération,...ni lions, ni tigres, ni ours, ni éléphants etc.: ils ne sont jamais produits que par l'accouplement de leurs semblables." (Démonstr.,S.30)

Tred. tritt der Zufallstheorie in den folgenden Versen entgegen:



III,733ff. Однак, сомнений в сем, от вернейших примет,  
 Нимало никаких и никому уж нет,  
 Что не родится скот припадком во вселенной,  
 Ни в мысли мнить того нельзя в неизумленной; -

In die nachfolgende Aufzählung von Tieren hat Tred. auch die Menschen als 'Herren über sie' aufgenommen. Mit dieser Wendung wird wohl auf die biblische Schöpfungsgeschichte, Gen,1,26 angespielt. Dort heißt es:

"καὶ εἶπεν ὁ θεός ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετευνῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς..."

Tiere und Menschen entstehen nicht durch zufällige Kombination von Atomen. Jedes Einzelwesen ist von seinem Elternpaar gezeugt worden, betont Tred.:

III,737ff. Медведей, ни овец, ни львов, ни лошадей  
 От случая не зрим, ни сим господ, людей,  
 Но все от пары те подобные родятся  
 И после как жена и муж совокупятся.

Dies bedeutet aber nicht, daß die Eltern die eigentlichen 'Urheber' der Zeugung sind:

III,742f. Совокупившись уж с любовью чета,  
 В рождении своем искусству не причина, -

Die Paarung der Tiere wird anthropomorph gedeutet: 'с любовью'.

Daß die Eltern nicht die 'Urheber' der Zeugung sind, wird so begründet: Ein 'Urheber' weiß, wie er sein Werk geschaffen hat. Das Elternpaar durchschaut jedoch die Vorgänge nicht, die zur Geburt des eigenen Kindes führen:

III,746ff. Но не дается ей отнюдь ниже́ вестей  
 Познать бы точно, как, что она в утробе  
 Составилось и есть по сродной ей особе.

Vater und Mutter sind Werkzeuge, formuliert Tred. prägnant:

III,749f. Орудие - отец, орудие и мать,  
 Чтоб то производить, а как - того не знать.

Die zweitrangige Bedeutung der Eltern im Schöpfungsvorgang der Zeugung wird in der Démonstration, auf die die Verse Tred.s zurückgehen, so geschildert: "Les deux animaux qui en produisent un troisième ne sont point les véritables auteurs de l'art qui éclate dans la composition de l'animal engendré par eux. Loin d'avoir l'industrie de l'exécuter, ils ne savent pas même comment est composé l'ouvrage qui résulte de leur génération...ils n'ont été que des in-

struments aveugles et involontaires, appliqués à l'exécution d'un art merveilleux qui leur est absolument étranger et inconnu." (S.30)

Hinter der Auffassung Fénelons steht die Kausalvorstellung der Cartesianer Geulincx und Malebranche, die neben der Alleinwirksamkeit Gottes nur eine Quasi-Kausalität von Zweitursachen gelten ließen. So lehrten sie im Hinblick auf die Zeugung: "der Vater ist für das Erzeugte nur äußere und occasionell hervorbringende Ursache, weil seiner Handlung als Wirkung die Zeugung nur per accidens folgt."<sup>47</sup>

Das physikotheologische Bekenntnis äußert sich wieder in einer Reihe von ehrfürchtigen Fragen: woher kommt dann aber die wunderbare Kunst? Welche Kraft ist es? Welcher 'Allweise' hat dem Elternpaar geboten, Nachkommen zu zeugen? (Wer hat es so geordnet), daß das Paar selbst nicht weiß, wie 'die Frucht' sich bildet, sondern daß es ein 'fertiges' Geschöpf zur Welt bringt?

III,753ff. Какая сила? Кто премудрый, и весьма,  
Той паре повелел родить? А чтоб сама  
В плоде своем отнюдь составов та не знала?  
Да только чтоб совсем готовое рождала?

Unabhängig davon, ob man dem Tier Verstand beilegt, vielleicht sogar einen Verstand, der dem menschlichen überlegen ist, oder ob man jeden Gedanken beim Tier verneint: an seiner Zeugung ist es nicht beteiligt, noch vermag es zu erkennen, wie es erzeugt worden ist:

III,757ff. Хоть смысл дай весь скоту, хоть отыми и мысль,  
Хоть нашего ума в нем выше разум числь,  
Творению однак себя он не причастен,  
Ни, как есть сотворен, познать сие не властен.

Die Passage ist in der *Démonstration* vorgegeben: "D'où vient-il, cet art si merveilleux qui n'est point le leur? Quelle puissance...sait employer, pour des ouvrages d'un dessin si ingénieux, des instruments si incapables de savoir ce qu'ils font...? Il est inutile de supposer que les bêtes ont de la connaissance. Donnez-leur-en tant qu'il vous plaira dans les autres choses, du moins il faut avouer qu'elles n'ont, dans la génération, aucune part à l'industrie qui éclate dans la composition des animaux qu'elles produisent." (S.30)

In III,761-816 wird in einer Reihe von Exempeln das erstaunliche Verhalten der Tiere geschildert.

Das neue Thema ist durch Assoziation mit dem vorigen verknüpft. Als Anknüp-

fungspunkt dient das Stichwort 'смысл'. Das Verhalten der Tiere, in einer Folge von Bildern aufgezeigt, scheint darauf hinzuweisen, daß es aus überraschenden geistigen Fähigkeiten entspringt. Das Thema ist in der Feoptija schon einige Male, z.B. in III,339ff., berührt worden.

Im vorliegenden Abschnitt hat sich Tred. nur teilweise an die Démonstration gehalten. Die einleitende Bemerkung hat er aus ihr übernommen:

III,761f. Нас некоиx живых дивят вельми дела,  
Как наша есть о тех примета вся зрелá.

Vgl. Démonstr., S.30: "...supposons tout ce qu'on raconte de plus étonnant de l'industrie des animaux."

Aus der Démonstration stammt auch das Bsp. des Hundes, der zweimal die Fährte des Wildes verfehlt hat und trotzdem auf einem 'dritten Wege' weitersucht:

III,763f. Посмотрим мы на пса; сей мукою томится  
И третьим уж путем за зверем вслед стремится, -

Das tut der Hund nicht 'auf gut Glück' (как наобум, 766), sondern, wie der Zusammenhang zeigt, zielstrebig.

Fénelon schreibt: "Admirons...la certitude avec laquelle un chien s'élance dans le troisième chemin, dès qu'il a senti que la bête qu'il poursuit n'a laissé aucune odeur dans les deux premiers." (Démonstr., S.30f.)

Die beiden folgenden Tierbeispiele Fénelons (die kalbende Hirschkuh sorgt für die Sicherheit des Jungtieres; die Spinne spannt ihr Netz aus, um Mücken zu fangen) hat Tred. ausgelassen. Das Exempel der vorsichtigen Hirschkuh konnte Tred. entbehren, denn auch der stolzierende Pfau, den er schildert, zieht seine Jungen da auf, wo ein Hund sie nicht aufspüren kann:

III,767ff. Дивлюсь, как мышлю я, из птиц на исполине  
И толь хвостом своим горящемся павлине,  
Как воспитать детей старается своих  
Там, где б пес находить не мог по духу их.

Eine Tierlegende, deren Herkunft nicht geklärt werden konnte, erzählt von dem wunderbaren Verhalten der ägyptischen Störche, die sich wie eine Streitmacht den aus der libyschen Wüste den Grenzen Ägyptens sich nähernden geflügelten Schlangen entgegenwerfen, so daß sie keinen großen Schaden anrichten können:

III,771f. Не ибисы ль летят к пределам вдруг Ливийским,  
Влететь бы помешать в Египет стаям змийским!

Die Störche wissen genau, wann die geflügelten Schlangen bei Südwind ins Land eindringen wollen und vernichten sie rechtzeitig:

III,776ff. Так не впускают власть драконов тех упрямо  
 Внутрь самая страны, их истребляя там  
 И не дая от них великим быть вредам.

Die Herkunft der Anekdote von der Schildkröte und dem Adler (779-82) kann ebenfalls nicht näher belegt werden. Der Autor fragt, wie kann eine Schildkröte sich vor dem Adler retten? Sie scheint wegen ihres Panzers unangreifbar zu sein. Wird der Adler von dieser Beute ablassen? Er bringt sie auf ungewöhnliche Weise zur Strecke:

III,779ff. Жельвь в черепе своем как от орла спасется?  
 Схвативши сей того, с добычей вверх несется  
 И смотрит на низу, где б камня, с высоты  
 О кой бы череп тот разбить без мешкоты.

Tred. hat die Szene mit sparsamen sprachlichen Mitteln anschaulich skizziert. Das Motiv ist seit der Antike bekannt, wie die Überlieferung vom Tode des Aischylos in Sizilien zeigt.

Das Exempel vom 'listigen' Reiher hat Tred. in der Démonstration vorgefunden. Es stellt uns den 'langbeinigen' Vogel vor, der seinen langen Schnabel unter dem Flügel versteckt hält und daher wehrlos erscheint. Greift ihn aber ein anderer Vogel an, so erschreckt er ihn, verjagt oder tötet ihn mit der Spitze seines langen Schnabels:

III,783ff. Представим мы себе в ум цаплю долгоногу,  
 Дивятся и ее видавшие подлогу;  
 Она хоронит нос свой долгий под крыло,  
 Чтоб испугать и вдруг нападшу птицу зло  
 Самой ей умертвить там носа остротою,  
 Иль вдруг же б ту прогнать его ж прочь долготою.

Beachtenswert ist die Erzählweise: nach episch-beschreibendem Eingang (783-785) wird die dramatische Wendung, die in der Mitte der Versreihe einsetzt, durch das doppelte 'вдруг' und die wiederholte Partikel 'же' im letzten Vers lebhaft hervorgehoben.

Der Text unterscheidet sich in Einzelheiten von der französischen Vorlage: "Admirons encore, s'il le faut, le héron, qui met, dit-on, sa tête sous son aile pour cacher dans ses plumes son bec, dont il veut percer l'estomac de l'oiseau de proie qui fond sur lui." (S.31) Mit dem Ausdruck 'on dit' weist Fénelon auf eine ungenannte Quelle dieser Tieranekdote hin.

Das 'alltägliche' Verhalten vieler Tiere ist jedoch nicht weniger erstaun-

lich. Mit der wiederholten Frage 'не дивно ль' macht Tred. darauf aufmerksam, wie die Beutelmeise ihr Nest flicht, wie die Maus mit ihren 'Zähnen' feste Gegenstände zernagt. Ist es nicht wunderbar, fragt der Autor, daß das schwache Würmlein Holz zerfrißt und der blinde Maulwurf unter der Erde seinen Weg befestigt?

III,791f. Не дивно ль, что древа червочик хилый точит?  
Слепый крот идучи в земле путь свой толочит?

Wunderbar auch, wie die kluge Schwalbe ihr Nest an die Felswand klebt, und dabei noch schnell!

III,793f. Не дивно ль, как гнездо и ласточка хитра  
К утесу прилепить и в том еще быстра?

Ein spektakuläres Beispiel für Tierklugheit bietet der Kampf des Ichneumon gegen das Krokodil. Tred. schildert, wie das Ichneumon aus dem Schlamm Boden hervorkriecht, einem schlafenden Krokodil in den offenen Rachen springt und in dessen Eingeweiden Unheil anrichtet. Es frißt mit Vorliebe die Leber des Krokodils, und nachdem es auch den Magen verzehrt hat, macht es sich wieder davon. Nicht genug damit, das Ichneumon weiß auch die Eier des Krokodils zu finden und, "damit das grausame Reptil sich nicht vermehre, zerstört es diese sofort." Diese Legende hat in der Démonstration keine Parallele:

III,795ff. Размыслим хитрость ту, в ихневмоне котора,  
Сей вывалявшись весь в грязи тин от задора,  
Когда спит крокодил, в его отверсту пасть  
Вдруг вскакивает так, что строит там напасть;  
Он печень в нем, себе любимую съедает,  
А череву проев, вон после выбегает,  
И яйца его он смыслен находить,  
Не расплодился б тот змий лют, спешит те бить.

Die von Tred. erzählte Tierlegende hat überraschende Ähnlichkeit mit dem "im 'Physiologus' geschilderten Kampf zwischen Ichneumon (Hydrus) und Krokodil", von dem Chr.Gerhardt in seinem Aufsatz 'Die Kriegslust des Pelikans' berichtet.<sup>48</sup> Die Stelle hat im 'Physiologus' diesen Wortlaut: "De Ydro...cum uiderit corcodrillum in litore fluminis dormientem ore aperto. uadit et uoluntat se in lutro quo possit facilius inlabi in fauces. ueniensque insiliet in os corcodrilli. qui subito uiuum transgluciet..."<sup>49</sup> Die in der 'Physiologus'-Stelle folgende allegorische Deutung des Vorgangs auf Menschwerdung, Tod und Höllenfahrt Christi fehlt in der Feoptija. Der Frage, ob Tred. das Ichneumon-

Exempel unmittelbar aus dem 'Physiologus' oder aus einer anderen Quelle bezogen hat, kann hier nicht nachgegangen werden.

Vom fremdartigen Ichneumon kehrt Tred. zu bekannten Erscheinungen in der Tierwelt zurück. Ihn entzückt der Gesang der Vögel, 'der geschwätzigen und süßen Sänger':

III,803f. Приятно слышать нам премногих в разни птичек,  
Толь щебетливых тех и сладостных певичек.

Ein singender Vogel erfreut uns. Ein 'sprechender Vogel' setzt uns dagegen in Erstaunen, weil er etwas kann, was man von einem Vogel nicht erwartet. Es ist ja die Sprache, die, wie Descartes betont, den Menschen vom Tier unterscheidet.<sup>50</sup>

III,805f. Чудимся, как скворец, иль сойка говорит,  
Иль и сорока тож, иль попугай творит.

Die Reihe der Beispiele abschließend, erklärt der Autor, es sei unmöglich, das staunenswerte Verhalten der Tiere hier und in fernen Ländern vollständig aufzuzählen. Das könnte kein Naturforscher:

III,807f. Но счислить может кой естественник иль в птицах,  
В зверях, или в скотах, иль в гадах, червях, мшицах, -  
III,810 Ведущихся у нас и в дальнейших краях, -

Die Tiere tun viele wunderbare Dinge, die dem Menschen alle Ehre machen können:

III,811f. Предивные дела и вымысли чудесны,  
Из коих многи нам быть могут не бесчестны?

Nachträglich erwähnt der Autor noch das intelligenteste Tier (oder nennt er es mit besonderer Betonung zuletzt?): der Affe ist schon zur Hälfte ein Mensch:

III,813f. Не обезьяне ль так во всем дано быть в век,  
Что, праведно сказать, та впол есть человек?

In III,817-922 wird das Thema 'Tierseele' noch einmal in den Mittelpunkt gestellt.

Ergibt sich etwa aus den vorgeführten Exempeln, daß das Tier mehr Vernunft besitzt als der Mensch?

III,817f. Но заключим ли мы из тех животных дел,  
Чтоб разума в себе скот больше нас имел?

Fénelon, dem sich Tred. nun wieder enger anschließt, mahnt zur Vorsicht:

"...la nature entière est pleine de ces prodiges. Mais qu'en faut-il conclure sérieusement? Si on n'y prend bien garde, ils prouveront trop. Diraons-nous que les bêtes ont plus de raison que nous?" (Démonstr., S.31)

Für die Überlegenheit der Tiere scheint zu sprechen, daß sie 'ohne Kunst und Wissenschaft' tun, was ihnen gemäß und nützlich ist:

III,821f. Без всех искусств они и без наук творят,  
Что есть пристойно им и что полезно зрят; -

Wir Menschen dagegen irren uns trotz allen intellektuellen Aufwands häufig:

III,823ff. С рассудком мы своим, с науками, с советом  
Не зрим, что должно нам, толь часто, оным светом,  
И часто ж разум наш приводит нас в обман, -

An dieser Stelle hat Tred. den Text der Démonstration gekürzt. Dort werden die Wissenschaften, die den Tieren verschlossen sind, einzeln aufgeführt: "Elles n'ont étudié ni dialectique, ni géométrie, ni mécanique; elles n'ont aucune méthode, aucune science, ni aucune culture..." (S.31) Der Instinkt der Tiere ist aber weniger anfällig für Irrtümer als die menschliche Vernunft: "Nous nous trompons à toute heure, après avoir bien raisonné ensemble: pour elles, sans raisonner, elles exécutent, à toute heure, ce qui paraît demander le plus de choix et de justesse; leur instinct est infallible en beaucoup de choses." (S.31)

Das Versagen der Vernunft demütigt uns zwar, räumt Tred. ein, aber es bestätigt nicht, daß die Tiere einen besseren Verstand haben:

III,827f. То правда, но сие, хотя нас и смиряет,  
О лучшем в тех уме не удостоверяет.

In einem von der Vorlage unabhängigen Einschiebsel (829-838) versucht Tred. das häufige Fehlverhalten der menschlichen Vernunft zu erklären. Er führt es darauf zurück, daß dem Menschen neben der Vernunft der freie Wille gegeben ist, der unsere Entscheidungen und Handlungen vor allem bestimmt:

III,829f. При разуме еще нам воля подана,  
Избранный госпожа и наших действий она: -

Der Wille besiegt oft die Vernunft und verleitet sie zum Bösen. Tred. beschreibt den inneren Zwiespalt im Menschen:

III,833f. Так истину люблю и, что добро, я зрю,  
Но, ненавидя ложь и зло, сие творю.

Die Verse erinnern an einige Züge der Anthropologie des Apostels Paulus. Im Römerbrief, Kap.7 heißt es: "...οὐ γὰρ ὁ θέλω τοῦτο κρᾶσσω, ἀλλ' ὁ μισῶ τοῦτο κολῶ."(15) - "οὐ γὰρ ὁ θέλω κολῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο κρᾶσσω." (19)

Das Tier kennt nach Meinung Tred.s diesen inneren Widerstreit nicht. Das 'na-

türliche Gesetz' zieht das Tier ungewollt zu dem hin, was ihm nützt:

III,835f. Естественный устав влечет скота невольно

К тому, что для него полезно и довольно.

Warum wir Menschen mit freiem Willen 'beehrt' worden sind, dafür alle Gründe anzuführen, fehle ihm der Raum, erklärt der Autor:

III,837f. Но волей мы почто свободной почтены,

Тому здесь объявлять не место все вины.

Das wunderbare Verhalten der Tiere erklärt Tred. mit der Einwirkung des Schöpfers:

III,839f. Что ж однолично скот всяк действует и дивно,

То положить творцу так не было противно; - (vgl. III,401)

Die Tiere sind das Werk der Weisheit des Schöpfers. Ihnen ist wenigstens 'eine gewisse Art Geist' zuteil geworden:

III,841f. Премудрости его в них дело признаю,

Хоть дух машинам сим я некий придаю.

Tred. hat die Mechanismus-Metapher Descartes' im eigenen Sinne umgedeutet. Dies macht der anschließende Uhren-Vergleich deutlich. Descartes hat das Bild so interpretiert, daß die Bewegungen der Organismen (auch des menschlichen) "ebenso notwendig aus der bloßen Anordnung der Organe folgt, ... wie die Bewegung einer Uhr aus der Kraft, der Lage und der Gestalt ihrer Gewichte und Räder folgt."<sup>51</sup> Descartes hat demnach im Uhrengleichnis seiner 'Automatentheorie' eine anschauliche Form gegeben.

Dagegen haben unsere Autoren den Vergleich physikotheologisch verstanden: Aus dem genauen Gang einer Uhr, die außer dem Uhrwerk nichts Besonderes enthält (geschweige denn 'Verstand'), folgern sie, daß ein Meister sie erdacht und in Gang gesetzt hat:

III,845ff. Кроме ж пружин, ума не зрю в часах я тех,

То заключить могу при слушающих всех,

Что мастер тех часов зараней всё исправил

И, рассудив умом, потом обрат составил. (vgl. III,688ff.)

Ebenso weist alle Klugheit der Tiere auf den Schöpfer hin. Er wollte in seiner Weisheit, daß sie klug sein sollten. Als er sie schuf, hat er in seiner Güte für alles gesorgt:

III,849ff. Так точно хитрость всю животных я скотов

Творцу напредь даю, не то что дать готов.

Премудрость им его толь хитрым быть велела,

Когда творя о всем, по благости, радела. (vgl. III,401;840)



Diese Auffassung entspricht der Kausalvorstellung der Occasionalisten, nach der Gott nicht in singulären Akten tätig wird, sondern den Ablauf der Ereignisse von Ewigkeit her geordnet hat.<sup>52</sup> Dieselbe Tendenz hat das Uhrengleichnis auch in der Démonstration: "Par exemple, quand je vois, dans une montre, une justesse sur les heures qui surpasse toutes mes connaissances, je conclus que si la montre ne raisonne pas, il faut qu'elle ait été formée par un ouvrier qui raisonnait en ce genre plus juste que moi. Tout de même, quand je vois des bêtes qui font, à toute heure, des choses où il paraît une industrie plus sûre que la mienne, j'en conclus aussitôt que cette industrie si merveilleuse doit être nécessairement ou dans la machine, ou dans l'inventeur qui l'a fabriquée. Est-elle dans l'animal même?...Si cette industrie n'est pas en lui, il faut qu'elle soit dans l'ouvrier qui a fait cet ouvrage, comme tout l'art de la montre est dans la tête de l'horloger." (S.31f.)

Jemand könnte einwenden: wie kommt es aber, daß die Tiere trotz ihres Instinktes Fehler machen?

III,853ff. Не возражай, что скот с своим побудком тем  
Нарочно будто б он был осужденный кем  
Погрешности творит, во многом заблуждая.

Tred. erwidert, es sei nicht verwunderlich, daß die Tiere nicht unfehlbar sind. Wir können uns aber nicht genug darüber wundern, daß sie sich manchmal äußerst 'vorsichtig' verhalten:

III,859f. Но надивиться нам довольно невозможно,  
Что некогда весьма их действо осторожно.

Die Verse sind der Démonstration nachgebildet: "Ne me répondez-point que l'instinct des bêtes est fautif en certaines choses. Il n'est pas étonnant que les bêtes ne soient pas infaillibles en tout, mais il est étonnant qu'elles le soient en beaucoup de choses." (S.32)

Der Einwand wird mit der für unsere Autoren typischen 'umgekehrten Argumentation' widerlegt: Wenn die Tiere in allem unfehlbar sein sollten, müßten wir ihnen vollkommene Vernunft und vollkommenen Willen zuschreiben:

III,861ff. Когда б всегда во всем исправных зреть нам их,  
То б разум совершен признать был долг самих  
И надобно б придать, на их особно долю,  
Премногих совершенств исполненную волю.

Mit Ausnahme eines Wesens können die anderen nicht vollkommen sein. Sie würden sich gegenseitig begrenzen. Die Pluralität vollkommener Wesen wird daher

als 'in sich widersprüchlich' bezeichnet:

III,867f. Не можно быть другим, сия в себе есть пречно,  
Единого кроме, свершенным бесконечно.

Dieses Argument ist schon in III,517ff. vorgebracht worden. Die zugrunde liegende Überlegung Fénelons sieht so aus: "Si elles l'étaient en tout, elles auraient une raison infiniment parfaite; elles seraient des divinités. (Diesen Ausdruck hat Tred. fortgelassen). Il ne peut y avoir, dans les ouvrages d'une puissance infinie, qu'une perfection finie; autrement Dieu ferait des créatures semblables à lui, ce qui est impossible." (Démonstr., S.32)

Nicht ganz eindeutig ist das folgende Verspaar, in dem es heißt, daß kein Ding, wenn es auch nur begrenzte Vollkommenheit hat, ohne 'Glückseligkeit' sei:

III,869f. Однако границы свойств и меры совершенств  
Не показывают вещь, что та есть без блаженств.

Dahinter könnte die Auffassung stehen, daß der Schöpfer jeder Kreatur, auf welcher 'Stufe' sie auch stehen mag, den ihr gemäßen Anteil an 'Glückseligkeit' gegeben hat. Wahrscheinlich ist der Satz aber im Sinne der Vorlage zu verstehen: "La borne n'est donc pas une preuve que l'ouvrage soit sans ordre et sans raison." (Démonstr., S.32)

Im folgenden soll wohl die allgemeine Aussage der Verse 869f. an einem Beispiel verdeutlicht werden. Tred. sagt: wenn ich einem Irrtum erliege, so folgt daraus nicht, daß ich ohne Verstand bin, sondern nur, daß mein Verstand unvollkommen ist:

III,871f. Когда в чем обманусь, не следует так точно,  
Чтоб я без смысла был, то следствие порочно, -  
III,875f. Но только, что мой смысл в себе несовершенный  
И всяким родом свойств он есть неукрашенный.

So folgt aus der Tatsache, daß das Tier in vielem unverständlich, in manchen Dingen aber sehr verständig ist, daß es 'eine gewisse Art Denken' besitzt:

III,879f. По правде заключит по сей уж всяк причине,  
Что некотора мысль в животной есть скотине.

Die Verse geben diese Überlegung Fénelons wieder: "De ce que je me trompe quelquefois, il ne s'ensuit pas que je ne sois point raisonnable, et que tout se fasse en moi par un pur hasard; il s'ensuit seulement que ma raison est bornée et imparfaite. Tout de même, de ce qu'une bête n'est pas infallible en tout par son instinct, quoiqu'elle le soit en beaucoup de choses, ...il

s'ensuit seulement que cette machine n'a point une raison sans bornes."(S.32)

In III,881-922 versucht Tred. darzulegen, welcher Art die Tierseele ist.

Fénelon hat die Frage gestellt: " Si vous dites que les bêtes ont des âmes différentes de leurs machines, je vous demanderai aussitôt: De quelle nature sont ces âmes entièrement différentes des corps, et attachées à eux?" (S.32)

Unabhängig von Fénelon hat Tred. seine eigenen Gedanken darüber entwickelt. Schon bisher hat er der Theorie Descartes', die Tiere seien reine Mechanismen, widersprochen und ihnen 'eine gewisse Art Geist' (некий дух, 842) und 'ein gewisses Denken' (некотора мысль, 880) zugestanden. Jetzt ergänzt er diese Aussagen: Tiere haben das Wissen, das ihnen gemäß ist:

III,885f. Что знание в скотах, пристойное им, есть,

То за обман принять не можно, ни за лесть; -

Die Kraft ihrer Vorstellungen und Empfindungen ist deutlich sichtbar:

III,887 Мечтания и чувств в них сила ясно зрится, -

Welcher Art aber die Seele ist, die das alles in ihnen bewirkt, läßt sich schwer bestimmen. Der Autor gibt offen zu, daß er es nicht weiß:

III,888f. Но от какой души сие всё в них творится,

Незнание мое охотно признаю, -

In frommer Bescheidenheit bekennt er, daß der Schöpfer mehr zu tun vermag, als der Mensch mit seinem Verstand begreifen kann:

III,890ff. Приемля правду в мысль конечную сию,

Что больше сотворить могущий есть создатель,

Неж человек понять возможет рассудатель.

Einfacher ist es, die Tierseele von der menschlichen Seele abzugrenzen: Tiere haben keine 'reine Vernunft', die ihrem Wesen nach unsterblich ist, und durch die wir Menschen uns von den Tieren unterscheiden:

III,893ff. Едино говорю, что чистого в них нет

Ума, который всех в нас умствований свет,

Кой естеством своим бессмертен есть вовеки

И коим от скотов мы разны человеки: -

Die menschliche Vernunft hat die Fähigkeit zur Abstraktion, die den Tieren ebenso fehlt wie das Wissen von ewigen Wahrheiten:

III,897f. От вещества сему дано мысль отвлекать,

А при единствах всех и бесконечность знать.

III,899f. Нет знания у них такого непреречно:

Не знают те никак, что истинным есть вечно.

Tred. läßt die Mechanismus-Formel für die Tiere nur eingeschränkt gelten:

III,901 Машины суть скоты, не без души однак; -

Die Alltagserfahrung zeigt uns, daß die Tiere nicht unbewußt leben wie etwa die Pflanzen, sondern feines Gefühl und Verstehen, Vorstellungskraft und Gedächtnis besitzen:

III,902ff. Бездушными назвать по опыту не так

Растения, и жизнь, и чувственность толь нежду,

Понятие, мечту, мечте и память смежду

Ежеминутно мы зрим ясно толь в скотах,

Что нельзя впрямь сказать: души нет в их телах; -

An dieser Stelle protestiert Tred. heftig gegen die 'Automatentheorie' Descartes'. Er nennt den Gegner, mit dessen Lehre er sich schon des öfteren auseinandergesetzt hat, mit Namen:

III,909f. Один Картезий был, кой смело рассудил

И махинами скот простыми утвердил; -

Besonders anstößig ist für den Autor das Attribut: die Tiere seien 'einfache Mechanismen', d.h. nichts als Mechanismen. Descartes hatte die Existenz einer Tierseele u.a. mit dem Argument abgelehnt, daß diese auch unsterblich sein müsse. Diese Ansicht weist Tred. zurück:

III,911f. Дать души, по его, скотам, то дать и вечность

Бессмертную ж душам, в сем у него преречность.

Selbstbewußt vertritt er seinen Standpunkt gegen den des berühmten Philosophen: Mag Cartesius behaupten, die Tiere hätten keine Seele; ich habe zu ihr 'einen anderen Weg':

III,913f. Картезий пусть твердит, что те бездушны суть;

Я к бытию душ в них другой имею путь; -

Im folgenden Vers unterstreicht Tred. seinen Standpunkt durch die Anapher:

III,915 Я знаю, что душа их есть иного рода, -

Er kennt oder berücksichtigt allerdings nicht die differenzierten Äußerungen Descartes' über das Problem der Tierseele, aus denen eine Entwicklung seiner Einstellung zu erkennen ist. Außer der prinzipiellen Verneinung, die im Dualismus von res cogitans und res extensa begründet ist, gibt es Aussagen Descartes', in denen er mit der Einschränkung 'non sicut nos' gewisse seelische Funktionen bei den Tieren zuzugeben scheint. In einer Arbeit von Wilh.A.J.

Meyer, "Descartes' Entwicklung in der Erklärung der tierischen Lebenserscheinungen", Gießen 1907, aus der E.Heintel in seinem Aufsatz 'Tierseele und Organismusproblem' zitiert hat, heißt es z.B.: "Weshalb sagt D. immer wieder bis zum Ermüden 'bruta non sentiunt sicut nos, non imaginantur sicut nos, non cogitant sicut nos'?"<sup>53</sup> Gegen Ende seines Lebens kommt Descartes, so berichtet Heintel, zu der freilich negativen Einsicht, "daß es nicht bewiesen werden könne, daß überhaupt kein Bewußtsein in den Tieren vorhanden sei."<sup>54</sup> Das tierische Bewußtsein sei im Unterschied zum reflexiven Bewußtsein des Menschen "ionte à ces organes", wie Descartes gesagt hat.<sup>55</sup> Heintel fügt hinzu: so macht Descartes "manche aufschlußreiche Bemerkung über tierisches Empfinden (besonders über den Schmerz) und Begehren, tierisches Gedächtnis und tierische Phantasie, Instinkt und Reflexhandlung."<sup>56</sup> Den 'dogmatischen' Mechanismus (Physikalismus) mancher Cartesianer hat Descartes nicht geteilt, stellt Heintel fest.

Die Schwankungen in der Haltung Descartes' sind u.a. darin begründet, daß "die den Tieren etwa zugebilligte Seele der Lehre der Kirche entsprechend als sterblich zu betrachten, die Annahme einer sterblichen tierischen Seele aber den Glauben an die unsterbliche menschliche Seele zu erschüttern imstande gewesen wäre."<sup>57</sup>

Tred. macht den Unterschied zwischen der Seele des Tieres und der des Menschen an zwei Punkten deutlich: Die tierische Seele kennt keine 'ewigen Wahrheiten': III,916 О вечных правдах нет в ней мысли, ни довода;-(vgl.III,900) Ferner: Die Seele des Tieres stirbt zusammen mit dem Körper, während die menschliche Seele unsterblich ist:

III,917ff. Различие сие имеет с той моя,  
Бессмертна по себе, об их уверен я,  
Что смертна есть она, что с телом умирает - (vgl.III,895f.)

Wenn auch die Tierseele 'von anderer Art' ist, so kann sie doch keineswegs geleugnet werden. Tred. weist deshalb mit rhetorischer Emphase die Meinung zurück, die Tiere hätten keine Vorstellungen und Gefühle:

III,921f. Против Декарта весь наш опыт вопиет,  
Что мысли он и чувств животным не дает.

Wie aus dem Aufsatz von E.Heintel hervorgeht, ist diese konsequent mechanistische Auffassung weniger von Descartes, als von manchem Cartesianer vertreten worden. Als Beispiel erwähnt Heintel das Verhalten von Malebranche, von dem Leibniz berichtet, er habe "eine ihm freundlich wedelnd entgegenkommende

trächtige Hündin durch einen rohen Fußtritt zum kläglichen Aufheulen gebracht und auf den Vorwurf seines Begleiters mit philosophischer Geckenhaftigkeit erwidert: 'Wissen Sie denn nicht, que cela ne sent pas'.<sup>58</sup>

Das Verhältnis der Physikotheologen zu den Tieren wird von W.Philipp so gekennzeichnet: "Im Hinblick auf die Tierwelt, ihre Achtung und ihren Schutz, überwindet die physikotheologische Aufklärung Scholastik, Descartes und Wolff. Weder Abdruck supranaturaler Verhältnisse nach der analogia entis noch mechanische Konstruktion ist das Tier, sondern Reflektor der neuen Transzendenz."<sup>59</sup>

### III,923-958: Polemik gegen die Materialisten.

Der Abschnitt beginnt mit einer affektbetonten Apostrophe der Gegner, die behaupten, das 'Fleisch' denke von sich aus, ohne daß es der Annahme einer Seele bedürfe. Tred. nennt die Anhänger dieser These 'gottlos' und 'verachtungswürdig':

III,923f. Но вас, у коих плоть собою только мыслит,  
В презренных разум мой и в нечестивых числит.

Wie sich die Materialisten die Entstehung des Denkens in der Materie vorstellten, hat Tred. in den folgenden Versen beschrieben: Aus der ursprünglichen Unbewegtheit, in der sie nicht denkt, gerät die Materie in Bewegung und kommt zunächst zum Bewußtsein ihrer selbst. Auf einer bestimmten 'Stufe' des Bewegungsvorgangs bringt die Materie schließlich das Denken hervor:

III,925ff. Движений быть должна, по-вашему, степень,  
В которой плоть еще в свою не мыслит лень;  
Потом долг наступать другим степеням разным, -  
III,929f. И станет вдруг себя извнутри в тех познавать,  
Познав, о прочем всём доводно рассуждать.

Die Passage stammt, abgesehen von der polemischen Apostrophe, aus der Démonstration: "Il faut, selon vous, qu'il y ait un certain degré de mouvement où la matière ne raisonne pas encore, et puis un autre à peu près semblable où elle commence tout-à-coup à raisonner et à se connaître." (S.33)

Seit Demokrit (460-360) und Epikur (341-270) gibt es die Lehre, die aus der Bewegung der Atome im leeren Raum, aus ihrer Gestalt und Ordnung nicht nur alle Erscheinungen der Körperwelt, sondern auch alle geistigen Tätigkeiten erklärt. Diese materialistische Erklärung der Lebensvorgänge hat im 17./18. Jahrhundert weit um sich gegriffen. Während Descartes (1596-1650) die immaterielle Substanz der menschlichen Seele als res cogitans grundlegend vom Kör-

per als einer res extensa unterschied, neigte der von ihm zum Studium der Reflexbewegungen angeregte Arzt und Naturforscher Boerhave in Leyden auf Grund seiner physiologischen Experimente stark zu materialistischen Vorstellungen. Zu denken ist auch an die Untersuchungen John Lockes (1632-1704), aus denen er den Schluß zog, daß es keine 'eingeborenen Ideen' gäbe. Alle unsere Vorstellungen, so lehrte er, stammen aus den Wahrnehmungen der Sinne (sensation), die durch die Tätigkeit der Seele (reflexion) bewußt gemacht, verknüpft und miteinander in Beziehung gesetzt werden. Da Locke das Verhältnis der intellektuellen Tätigkeiten zu ihren ursprünglich sinnlichen Inhalten nicht eindeutig bestimmt hat -unbestimmt blieb vor allem, in welchem Grade die Seele bei der Verbindung der Vorstellungen selbsttätig gedacht wurde- haben sich aus der Lockesschen Lehre verschiedene Anschauungen entwickeln können.<sup>60</sup>

So hat Voltaire (1694-1778), der die Lehre Lockes in Frankreich durch seine 'Lettres sur les Anglais' (1734) bekanntmachte, sie im sensualistischen Sinne umgedeutet "und zeigte sich sogar...nicht abgeneigt, dem Schöpfer die Macht zuzutrauen, daß er das Ich, welches Körper ist, auch mit der Fähigkeit ausstatte, zu denken."<sup>61</sup> Durch einseitige Konsequenzen aus cartesianischen Theorien kam der Arzt Pancratius Wolff zu der Auffassung, die er in seinen 'Cogitationes medico-legales' (1697) vertreten hat, "daß die Gedanken mechanische Tätigkeiten des menschlichen Leibes, insbesondere des Gehirns seien."<sup>62</sup> Im Jahre 1713 erschien der anonyme 'Briefwechsel vom Wesen der Seele', in dem "die Lehren von Bacon, Descartes und Hobbes zu einem anthropologischen Materialismus fortgeführt werden: zwischen dem Seelenleben des Tieres und dem des Menschen wird nur ein gradueller Unterschied anerkannt, Vorstellungen und Willenstätigkeiten werden ausnahmslos als Funktionen der erregten Gehirnfasern betrachtet."<sup>63</sup> In dieser Reihe ist schließlich Julien Offrai de Lamettrie (1709-1751) zu nennen, der den anthropologischen Materialismus auf die Spitze getrieben hat. Den Anregungen Boerhaves folgend, hat er den Mechanismus des Lebens bei Tieren und Menschen studiert und ist von der völligen Abhängigkeit der Seele vom Körper überzeugt. Er hat die 'Automatentheorie' Descartes' von den Tieren auf den Menschen ausgedehnt. "Der nur graduelle Unterschied zwischen beiden erlaubt auch für die menschliche Seelentätigkeit keine andere Erklärung als die, daß sie mechanische Funktionen des Gehirns sind."<sup>64</sup> In seinen Schriften (z.B. 'Histoire naturelle de l'âme', 1745 und 'L'homme machine', 1748) zieht de Lamettrie aus der Mechanik Descartes' die 'unabweisbare Konsequenz' des Materialismus. Nach der Auffassung Lamettries

ist es "ein Übergriff der Metaphysik", so kommentieren Windelband-Heimsoeth, "dem 'Geiste' eine eigene Substantialität neben der Materie zuzuschreiben. Der Begriff der Materie als des an sich toten Körpers, welcher des Geistes als bewegendem Prinzip bedürfe, ist eine willkürliche und falsche Abstraktion: die Erfahrung zeigt, daß die Materie sich bewegt und lebt."<sup>65</sup>

Vor diesem Hintergrund ist die Emotion zu verstehen, mit der Tred. die Befürworter der materialistischen These: 'das Fleisch' bzw. 'die Materie denkt', angreift. Zum Schema der Auseinandersetzung mit ihnen gehört, daß der Autor in einem Konzessivsatz, der nicht durch die Vorlage veranlaßt ist, 'einen Augenblick' die Richtigkeit der materialistischen These unterstellt, um sie danach um so schärfer zurückzuweisen:

III,931f. Положим мы теперь на время за неложно,  
Что мыслить веществу, как духу, есть возможно.

Fénelon folgend, hat Tred. in einer Reihe von rhetorischen Fragen aufgezeigt, daß die These der Materialisten auf bestimmten Voraussetzungen beruht, die von ihnen nicht begründet worden sind. Die mit 'кто' (sechsmal) bzw. mit 'qui est-ce qui' (fünfmal) eingeleiteten Fragen zielen auf einen persönlichen Urheber ab:

III,933f. Но двигов тех степень кто точную избрал?

• Линёю кто нашел, по той и двиги склал?

Vgl. "Qui est-ce qui a su choisir ce degré précis de mouvement? Qui est-ce qui a découvert la ligne selon laquelle les parties doivent se mouvoir?" (33)

III,935f. Величину, размер, фигуру кто и точность

Во всякой части в нем? кто всю другу побочность, -?

Vgl. "Qui est-ce qui a pris les mesures pour trouver au juste la grandeur et la figure que chaque partie a besoin d'avoir...?" (S.33)

III,939f. Снаружи учредил кто стройное толь тело,

Что всяк по мере член свое имеет дело?

Vgl. "Qui est-ce qui a réglé la figure extérieure par laquelle tous ces corps doivent être bornés?" (S.33)

Abschließend fragt der Autor, wer 'jede Eigenschaft ersonnen' habe, die aus der trägen Materie eine denkende gemacht hat. Es brauchte ja nur 'ein Teilchen' weggenommen zu werden, so würde sie aufhören zu denken:

III,941ff. И словом, свойство всё кто оно изобрел,

Чтоб мыслями вещество ленивое согрел?

От коего нельзя отнять ни малой части,

Тому чтоб не престать уж мыслить в той напасти?



In Vers 942 steht die eigentümliche Metapher: die träge Materie wird 'durch die Gedanken erwärmt'.

In der Démonstration lautet die Stelle so: "En un mot, qui est-ce qui a trouvé toutes les combinaisons dans lesquelles la matière pense, et dont la moindre ne pourrait être retranchée sans que la matière cessât aussitôt de penser?" (S.33) So setzt die These: 'die Materie denkt', wenn sie einen Sinn haben soll, auf Schritt und Tritt den Schöpfungsglauben voraus. Dies bringen die 'wer'-Fragen zum Ausdruck. Nur der Schöpfer ist imstande, die Verhältnisse zu schaffen, unter denen sich unsere Autoren eine 'denkende Materie' vorstellen können. Damit würde freilich die materialistische These im Kern verändert. Sie würde aufhören, materialistisch zu sein. Kurz und bündig formuliert Tred.:

III,949f. И так, хоть положить, что мыслит вещество,  
Сказать долг, что ему мысль дало божество.

Nach Meinung der Materialisten sorgt der Zufall für die Art der Bewegung, die Gestalt und Konstellation der Atome, die in der Materie das Denken zur Folge haben. Dem widerspricht Tred.: der 'unverständige Zufall' konnte nicht einmal die geordnete Materie, geschweige denn ein vernünftiges Wesen 'machen':

III,945ff. Безумный не возмог ни чинна вещества  
Припадок сделать вам, не то что существа  
Разумного того и мысляца природно, -

Fénelon entgegnet den Zufallsanhängern ironisch: "Si vous dites que c'est le hasard, je répons que vous faites le hasard raisonnable jusqu'au point d'être la source de la raison même." (Démonstr., S.33)

In den folgenden Versen setzt Tred. die Auseinandersetzung mit den materialistischen Zufallsgläubigen selbständig fort. Er fordert sie schroff auf, 'vom dummen Zufall abzulassen':

III,951 Отстать уже пора от глупого припадка: -

Der ganze Abschnitt enthält Elemente eines Glaubenstreites, der mit einer Schmähung der 'Gottlosen' beginnt (923f.), den Inhalt ihrer falschen Lehre kennzeichnet (925-930), deren Voraussetzungen aufdeckt (931-948) und die Materialisten auffordert, ihren Irrglauben aufzugeben (951). Schließlich wird die wahre Lehre verkündigt: 'das Fleisch denkt nicht'. Ohne 'Zugabe' kann es von sich aus nicht denken. Diese 'Zugabe' ist die Seele. Der 'höchste Gott' hat die Seele mit dem materiellen Körper überaus weise vereinigt zu Zwecken, die er in seiner großen Macht kennt:

III,952ff. Не мыслит плоть, ниже́ и мыслить без придатка  
 Возможен та собой; а тот душой всегда  
 Без всякого уму зовется в нас вреда,  
 Спряженной с веществом премудро вышним богом,  
 Для ведомых концов ему в могутстве многом.

Nach der Anthropologie Descartes' besteht das 'menschliche Compositum' aus einem 'organischen Automaten', der mit einer Seele 'substantiell vereinigt' ist.<sup>66</sup>

Tred. kommt auf das Hauptthema zurück und erklärt polemisch: wer die Tierseele leugnet, der muß selber zum 'unverständigen Vieh' gehören:

III,957f. О скотских не душой доказывать делах -  
 В безумных самому быть долг тому скотам.

In III,959-1028 beruft sich Tred. auf Platonismus und Stoa für seine Auffassung von der Tierseele, verurteilt aber die pantheistischen Tendenzen dieser philosophischen Systeme.

Im Schlußteil der III.Epistel hat Tred., der Démonstration folgend, die 'alten Weisen', d.h. Philosophen und Dichter der Antike zur Bestätigung der eigenen Anschauungen aufgeboten. Die Berufung auf 'die Alten' war ein gängiger Topos in der Dichtung des 18.Jahrhunderts.<sup>67</sup> Unsere Autoren haben in der stoischen Logosphilosophie eine frühe, wenn auch begrenzte Erkenntnis der Wahrheit gesehen, daß der Schöpfer der ganzen Natur das Zeichen seiner Weisheit und Macht aufgeprägt hat. Tred. beginnt den Abschnitt mit einer 'Zuwendung zu dem fiktiven Adressaten Evsevij. Die bloße Nennung des Namens stellt das Minimum einer 'Apostrophe' dar. Daß Tred. diese für die Epistelform spezifische Figur auch im funktionalen Sinne handhaben kann, zeigen andere Beispiele, etwa Feoptija Ep.I,469-483. Jetzt, am Ende der III.Epistel, setzt der Autor seinem fiktiven Partner auseinander, daß die Philosophie der 'alten Weisen', gemessen an der eigenen 'aufgeklärten Weisheit' zwar unvollkommen gewesen sei; sie hätten jedoch die intellektuelle und moralische Verderbnis der Menschheit vorausgesehen und gelehrt, daß der Geist der höchsten Gottheit im ganzen Universum 'ausgegossen' sei, und daß seine Weisheit in der ganzen Natur, besonders deutlich aber in den Tieren, wirke. Das Wirken des göttlichen 'Logos' in der Welt sei mit der Tätigkeit der Seele in unserem Körper zu vergleichen:

III,959ff. Хотя в древних мудрецах, Евсевий, не свершена  
 Вся мудрость толь была, коль наша просвещена,  
 Однако, предвидя те разврат людских умов  
 И заблуждений всех и всех обманов ков,  
 Старались утвердить, что целую вселенну  
 Ум вышня божества есть разлит нам явленну,  
 И что его всегда сама премудрость в ней,  
 И действует везде она в натуре всей,  
 А особливо есть то действие в животных,  
 Как души в наших суть телах неспрздны плотных; -

Abgesehen von der Anredeform, dem Vergleich der antiken mit der 'aufgeklärten Weisheit' und der erweiterten Kennzeichnung der Verderbnis entspricht diese Versreihe dem vorgegebenen Passus der Démonstration: "La philosophie des anciens, quoique très imparfaite, avait néanmoins entrevu cet inconvénient; aussi voulait-elle que l'esprit divin, répandu dans tout l'univers, fût une sagesse supérieure qui agit sans cesse dans toute la nature, et surtout dans les animaux, comme les âmes agissent dans les corps..." (S.33)

Nach stoischer Lehre, so fahren unsere Autoren fort, waren 'Funken' der göttlichen Vernunft der Ursprung der 'geborenen Wesen'. Jedes Tier empfängt sie von der Gottheit und bewahrt sie in sich bis an sein Ende. Beim Tode trennt sich diese von ihrem Ursprung her unsterbliche Kraft vom Staube, steigt auf zu den himmlischen 'Nestern' und bleibt dort inmitten leuchtender Sterne:

III,971ff. Твердили те тогда, что искры вышня бога,  
 От разума его нашедшие премнога,  
 Рождаемого суть началом естества,  
 И что их каждый скот, прияв от божества,  
 Содержит внутри себя до самая кончины,  
 При коей сила та, бессмертия с причины,  
 От персти отстая, до вышних всходит гнезд  
 И пребывает там между зарями звезд.

Die Verse geben den entsprechenden Text der Démonstration wieder: "Ils ajoutaient que ces étincelles de l'esprit divin étaient le principe de toutes les générations; que les animaux les recevaient dans leur conception et à leur naissance, et qu'au moment de leur mort, ces particules divines se détachaient de toute la matière terrestre, pour s'envoler au ciel, où elles roulaient au nombre des astres." (S.34)

Tred. erklärt zwar diese philosophischen Ansichten für falsch, erkennt aber zugleich an, 'daß sie voller Vernunft und wohlüberlegt' seien:

III,979f. Сих мудрствований есть хоть мнение и ложно,  
Но разума исполнь, притом и осторожно.

Fénelon urteilt: diese Philosophie, die Großartiges und Mythisches vereinigt, hat 'Vergil in seinen Versen über die Bienen mit soviel Anmut zum Ausdruck gebracht.': "C'est cette philosophie, tout ensemble si magnifique et si fabuleuse, que Virgile exprime avec tant de grâce par ces vers sur les abeilles, où il dit..." (Démonstr., S.34)

Tred. erweitert aus eigener Kenntnis die Angaben über Vergil. Er nennt ihn 'Gipfel und Haupt der römischen Dichter' und sagt, Vergil habe diese philosophische Ansicht in den Georgica in dichterischer Form vorgebracht:

III,981ff. Вергилий, римских верьх пиитов и глава,  
Георѓических книг оставил нам слова,  
Стихов и мерой стоп между собой сплетенны,  
О мнении таком там ясно приведены.

Damit hat Tred. den Titel eines 'Lehrgedichts' der Antike zitiert, das in der Geschichte der Gattung eine beispielhafte Rolle gespielt hat. Daß er zuerst die metrische Form der Georgica ins Auge faßt, ist bezeichnend für sein besonderes Interesse an diesen Fragen. Im Blick auf den Inhalt der Georgica heißt es, Vergil habe darin die Themen des Landbaus besungen. Den Abschnitt über die Bienen bezeichnet Tred. mit einer Metapher aus der griechischen Mythologie als Vergils 'Schwanengesang':

III,985f. Он земледелий в них поя о всех делах,  
А лебединый глас свой взнесши о пчелах, -

Er rühmt die für Vergil charakteristische dichterische Schönheit und den hohen Stil des Abschnitts:

III,987f. С обычною себе воспел там красотою  
И предлагал сие так слога выотою, -

Vergil habe, erklärt Tred. auf Fénelon zurückgreifend, die Klugheit der Bienen solchermaßen vorgeführt, daß der Betrachter ihnen wegen ihres sinnvollen Verhaltens göttlichen Verstand zuschreiben möchte:

III,989ff. Что хитрость оных пчел к тому уж привела  
Взирающих на их толь мудрые дела,  
Чтоб в них им признавать ум божий достоверно.

Fénelon faßt die Schilderung, die Vergil von der Lebensweise der Bienen gibt,

zusammen: "...il dit que toutes les merveilles qu'on y admire ont fait dire à plusieurs qu'elles étaient animées par un souffle divin et par une portion de la Divinité..." (Démonstr., S.34)

Nach der Lehre der Stoiker erfüllt das göttliche 'Pneuma' den 'unermesslichen Himmel', die Luft, die Erde und alle 'weiten Meere'. Es erfüllt ebenso die 'lebendige Kreatur' und bleibt in ihr, solange sie lebt. Dann steigt es, da es seinem Wesen nach unsterblich und 'einfach' ist, zu den Sternen in der höchsten Höhe hinauf:

III,992ff. Наполнив оным бог всё небо пребезмерно,  
 Весь воздух, землю всю, пространны все моря  
 Им полнит, равно тварь животную творя,  
 И в оной тем умом поа он пребывает,  
 Пока животных тех состав не истлеует;  
 Потом, что сущность в нем бессмертна и проста,  
 В число восходит звезд в превьспренных местах. (vgl.976f.)

Die Stoiker verstanden das 'Pneuma' als 'gestaltenden Feuergeist' der Gottheit (vgl. die Wendung 'искры вышня бога', 971 bzw. 'étincelles de l'esprit divin', Démonstr., S.34), "welcher alle Dinge durchdringt und in ihnen als das tätige Prinzip waltet: er ist das Weltall als in sich selbst bewegtes, zweckvoll und gesetzmäßig entfaltetes Lebewesen."<sup>68</sup>

Fénelon hat die Pneuma-Lehre dargestellt, ohne den Begriff 'Pneuma' zu verwenden: "...dans la persuasion où ils étaient que Dieu remplit la terre, la mer et le ciel; que c'est de là que les bêtes, les troupeaux et les hommes reçoivent la vie en naissant; et que c'est là que toutes choses rentrent et retournent lorsqu'elles viennent à se détruire, parce que les âmes, qui sont le principe de la vie, loin d'être anéanties par la mort, s'envolent au nombre des astres, et vont établir leur demeure dans le ciel:" Hier folgt in der Démonstration ein Zitat aus den Georgica (lib.IV), das Tred. ausgelassen hat:

"Esse apibus partem divinae mentis, et haustus  
 Aetherios, dixere: deum namque ire per omnes  
 Terrasque, tractusque maris, coelumque profundum:  
 Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,  
 Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas:  
 Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri  
 Omnia; nec morti esse locum, sed viva volare  
 Sideris in numerum, atque alto succedere coelo." (S.34)

Unsere Autoren behaupten, diese Lehre sei schon vor den Stoikern von Plato vertreten worden:

III,999f. Ко мнению сему всяк стоик пригвождался,  
А прежде еще их Платон в нем уверждался; -

Auffallend ist die drastische Verb-Metapher: jeder Stoiker war auf diese Lehre 'festgenagelt'.

Fénelon spricht von dem 'Eindruck', den die göttliche Weisheit auf die Stoiker und vor ihnen auf Plato gemacht habe: "Cette sagesse divine,...avait tellement frappé les stoiciens, et avant eux Platon, qu'ils croyaient que le monde entier était un animal; mais un animal raisonnable, philosophe, sage..." (Démonstr.,S.34) - Fénelon folgend, schreibt auch Tred. den Stoikern die Auffassung zu, die ganze Welt sei ein vernünftiges Wesen, welches das männliche und weibliche Prinzip in sich trage:

III,1001f. И толь, что целый свет животным звали уж,  
Который был по их с умом жена и муж.

Zu 'целый свет' merkt Tred. an, daß 'von den Neuen der Italiener Giordano Bruno derselben Ansicht' gewesen sei: "Из новых сего мнения был Иордан Брун, италианец." (Anm.1 zu III,1001,S.260)

Aus der Démonstration übernimmt Tred. schließlich noch das Thema des stoischen Pantheismus. Er sagt von den Stoikern, sie haben die vielen Götter zu einer Gottheit 'zusammengeschmolzen', die sie 'Natur' nannten. Der 'Natur' haben sie alle göttlichen Prädikate beigelegt: sie ist ewig, unendlich, vollkommen, göttlich, allmächtig, allweise und allgegenwärtig:

III,1003ff. Сих множество божеств в единое сливали;  
Однако тем они натуру признавали,  
Которая была как вечная у них  
И беспредельна так в свершенствах всех своих,  
Божественна притом и купно всемогуца,  
Премудрая во всем, она и всюду суца.

Den Versen liegt der folgende, von Tred. erweiterte, Satz Fénelons zugrunde: "Cette philosophie réduisait la multitude des dieux à un seul; et ce seul dieu à la nature, qui était éternelle, infaillible, intelligente, toute-puissante et divine." (Démonstr.,S.34)

Fénelon beurteilt die stoische Lehre maßvoll: wohl kritisiert er die Philosophen, die poetischen Phantasien erlegen sind. Sie haben wie Fabeldichter auch den unbelebten Teilen des Universums Leben, Intelligenz, Kunst und planvolles

Verhalten angedichtet. Aber Fénelon kritisiert ohne Leidenschaft. Sein ausgewogenes Urteil mündet in gedämpftes Lob und sanften Tadel: "Sans doute ils avaient bien senti l'art qui est dans la nature, et ils ne se trompaient qu'en attribuant à l'ouvrage l'industrie de l'ouvrier." (Démonstr., S.34f.)

Ein anderer Ton schlägt uns im Finale der III. Epistel der Feoptija entgegen: Während sich Fénelon kritisch vom Pantheismus der Stoiker distanziert und über sie in der dritten Person spricht, klagt Tred. sie wie ein Inquisitor direkt an. Nur gegen die Atheisten ist er ausfallender geworden (vgl. I, 55ff.) als hier bei seinem Angriff auf die pantheistischen Stoiker. Er apostrophiert sie als 'Weise', die in ihrem Ruhm glänzen wollten und doch in ihrer Weisheit 'blind' waren:

III, 1009f. Но, о! сиявши вы толь в славе мудрецы,  
Вы были по своей той мудрости слепцы.

Solche 'Weisheit', die in Wirklichkeit 'blind' ist, kann nur mit Ironie genannt werden. Der 'Blindheit' hat Tred. schon die 'Gottlosen' in Ep. I, 1 bezieht: "Прокляни, Евсевий, нечестивых слепоту..." Die 'Blindheit' bzw. das 'Nichtsehenwollen' (не хотят усмотреть..., I, 3) gehören ebenso wie die Bezeichnungen für das 'Dunkel': мрак, I, 5 ; тьма, I, 61 und мгла, III, 1025 zum Negativkatalog in der Feoptija. Auf der anderen Seite wird das Gute durch die Metaphorik des Lichtes bezeichnet. Dies steht nach Meinung von W. Philipp im Zusammenhang mit der 'Bevorzugung des Gesichtssinnes' im physikotheologischen Schrifttum.

Tred. wiederholt die Schmähung der Weisen: eure Weisheit war 'blinder Unverstand'. Er wirft den Anhängern ihrer Lehre 'lasterhafte Blindheit' vor:

III, 1023f. Что мудрость в вас была безумие слепое,  
Порочной слепоты, ту признававших, вдвое.

Die beiden zitierten Verspaare 1009f. und 1023f. erinnern an Worte des Paulus in Röm. Kap. 1, 22: "φάσκοντες εἶναι σοφῶς ἐμωράνθησαν, ..." und I. Kor. 3, 19: "ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία κατὰ τῷ θεῷ ἐστίν. γέγρακται γάρ ὁ δρασσόμενος τοὺς σοφοὺς ἐν τῇ κανουργίᾳ αὐτῶν..."

Die Kritik Fénelons an den alten Philosophen, sie seien in die 'Phantasien der Dichter zurückgefallen' ("...les philosophes, à force de s'éloigner des poètes, retombaient dans toutes les imaginations poétiques." S.34) hat Tred. als Vorwurf gegen die Stoiker gerichtet:

III, 1011f. От стихотворных снов себя далеких мнили  
И дорого себя пред ними толь ценили; -

III,1013f. Однако, и не хотя, на их вступали след  
И упали так вы в тот же самый бред.

Den Kern des pantheistischen Irrglaubens sieht Tred. nicht anders als Fénelon darin, daß auch den Teilen der Welt, die weder etwas verstehen noch sich vorstellen können, Vernunft zugeschrieben wird:

III,1015ff. Приписывали ум таким частям во свете,  
Которы о себе быть не могли в примете;  
Да и не токмо те могли что разуметь,  
Но не могли ниже́ понятия иметь.

Von Fénelon unabhängig droht Tred. den Pantheisten mit der ewigen Verdammnis, die er in Vers 1019f. mit einer griechischen, in Vers 1021ff. mit einer christlichen Vorstellung umschreibt:

III,1019f. Теперь, но поздно уж, Олимпу вы дивитесь,  
Как красотой его, лишены сей, язвитесь; -

Als pantheistische Stoiker haben sie den Glauben an die Götter Griechenlands aufgegeben. Jetzt sehnen sie sich vergeblich nach der Schönheit des Olymp. Sie haben ihn für immer verloren.

Auf der anderen Seite droht den Pantheisten das Jüngste Gericht. Weil sie eine Irrlehre verbreitet haben, werden sie 'zum Tage des himmlischen Weckrufes' nicht zugelassen. Möglicherweise spielt Tred. mit dieser dem militärischen Bereich zugehörigen Metapher auf die neutestamentliche Vorstellung der 'Posaune' des Jüngsten Tages an, die gleichsam das Signal für die Auferweckung der Toten gibt:

I.Kor.Kap.15,52: "...ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι· σαλπύσει γάρ, καὶ οἱ νεκροὶ ἔγερθήσονται ἄφθαρτοι,..."

Vermutlich meint Tred. in den Versen 1021f. das Schicksal, das den Stoikern im Jüngsten Gericht zuteil wird:

III,1021f. На обличений стыд, дано вам знать, как мню,  
Недопущенным всем небесных зорь ко дню, -

Trotz des 'dichten Nebels', der in den stoischen Philosophen herrscht, findet Tred. an ihrer Lehre aber auch etwas 'Lobenswertes'. Nach dem vorangehenden Verdikt wäre diese positive Wendung kaum zu verstehen, wenn sie nicht aus der Vorlage käme, in der die forensische Passage der Feoptija ohne Parallele ist.

Der stoische Lehrsatz, nichts in der Welt sei von selbst geworden, sondern von dem Allweisen erschaffen, hat Tred.s volle Zustimmung. In diesem Punkt identifiziert er unbedenklich die stoische Logoslehre mit dem 'Pneuma' des



Schöpfers:

III,1025ff. Однако, при густоте в вас бывшая здесь мглы,  
 Нам должно вас почесть достойных похвалы,  
 Что ничего собой не мнили в свете ставша,  
 Но от премудра всё, вещали вы, создавша.

IV. Epistel: Das Wunder des menschlichen Organismus weist auf den Schöpfer hin

In IV,1-20 wird das Thema angegeben: der Mensch soll sich selbst als Werk Gottes erkennen und ihn dafür preisen.

Die Epistel wird mit einer feierlichen Apostrophe eröffnet, in der das anthropologische Thema angekündigt wird. Der Mensch, durch seinen Verstand vor den Tieren ausgezeichnet, erkennt sich selbst als Werk der höchsten Weisheit, Güte und Macht des Schöpfers. Darum fordert der Autor den Evsevij zu gemeinsamer Bewunderung und Lobpreisung auf. Zur Aufforderung, die göttliche Trias, "премудрость Вышнего" (3), "благость его" (4) und "сила всемогущего творца" (5) zu 'bewundern', zu 'erheben' und zu 'preisen', tritt eine weitere Form der Gottesbeziehung: die Liebe zu dem 'Vater, der seine Kinder liebhat':

IV,5f. Возвеличим силу всемогущего творца  
 И возлюбим сердцем чадолюбного отца; -

Die Verbindung des 'Vaters' (vgl. II,312: 'отец премилосердый' und II,663: 'хранитель и отец') mit dem 'Schöpfer' im Gottesbegriff der Feoptija beruht wohl auf dem 'Symbolum Nicaenum': "Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων." <sup>1</sup>  
 Tred. steht mit seiner Aussage in Übereinstimmung mit der Gotteslehre der griechisch-orthodoxen Kirche.

Über das Verhältnis des Menschen zu Gott sagt Tred. zu Evsevij:

IV,7f. Он, Евсевий, сотворил нас себе подобно,  
 По подобию создав своему, не разно.

Die Stelle gründet sich auf Gen.Kap.1,26: "καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν..."

Die lange und vielgestaltige Auslegungsgeschichte dieses Textes kann hier nicht nachgezeichnet werden. Strittig ist schon, ob die beiden Begriffe 'εἰκών' und 'ὁμοίωσις' dogmatisch zu unterscheiden sind oder im wesentlichen synonym verstanden werden müssen. P.Althaus, der sich in exegetischer Hinsicht auf die 'Theologie des A.T.' von W.Eichrodt beruft, meint, daß der zweite Begriff 'ὁμοίωσις'='similitudo' den ersten "näher bestimmt und vor

Mißverständnis schützt"... "Der Begriff 'Bild' [εἰκών=imago] soll nicht grob sinnlich gefaßt, sondern im Sinne gleichnishafter Ähnlichkeit verstanden werden."<sup>2</sup> Wichtig ist vor allem, was 'Ebenbildlichkeit' bzw. 'Ähnlichkeit' des Menschen mit Gott bedeutet. Die katholische Theologie versteht unter 'imago' -so P.Althaus- die Vernünftigkeit und Freiheit des Menschen, die zu seiner unverlierbaren, schöpfungsmäßigen Ausstattung gehören. Die 'similitudo' hingegen hat der Mensch durch die Sünde verloren. Sie kann ihm nach katholischer Lehre jedoch als übernatürliches 'donum superadditum' durch die Gnadenmittel der Kirche zurückgegeben werden. Auf evangelischer Seite bestreitet vor allem K.Barth die natürliche Ebenbildlichkeit (imago) des gefallen Menschen mit Gott. Sie ist "nicht als eine uns ruhend und gesichert eignende" Eigenschaft, "nicht als datum, sondern als dandum" zu verstehen, das dem Menschen jeweilig als freie Gnadengabe des Hl. Geistes im Glauben an Jesus Christus zuteil wird.<sup>3</sup>

Im Unterschied zu K.Barth faßt P.Althaus die 'imago' als in bestimmter Begrenzung unverlierbare Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott. Er sagt: "Man wird an die Personhaftigkeit des Menschen denken müssen. Darin ist er vom Tier unterschieden und Gott ähnlich, daß er seiner selbst bewußt und zur freien sittlichen Selbstbestimmung gerufen ist."<sup>4</sup> Althaus legt den Ton darauf, daß der Mensch 'gerufen' ist, seine Ebenbildlichkeit zu verwirklichen. Dies kann nach Althaus positiv nur in der Gemeinschaft mit Gott geschehen, für die der Mensch durch seine schöpfungsmäßige Personalität bestimmt ist. Durch den Bruch der Gemeinschaft mit Gott wird dagegen die 'personale Verfassung' des Menschen, d.h. seine Vernünftigkeit und Freiheit, "in ihrem Sinne verkehrt und (zum) Mittel der Sünde."<sup>5</sup> An der katholischen Lehre beanstandet Althaus, daß die 'imago' von ihr als 'neutral' gegenüber dem Gottesverhältnis angesehen wird, also auch außerhalb des Gottesverhältnisses unbeschädigt bleibt. Die Gemeinschaft mit Gott erscheint als ein zusätzliches übernatürliches Geschenk, "dessen Verlust das Menschenwesen nicht bis in die Wurzel schädigt und verdirbt; (so) daß dem Menschen nach dem Fall mehr oder weniger offen noch der freie Wille zugeschrieben wird."<sup>6</sup>

Von der 'imago' im Sinne der schöpfungsmäßigen Verfassung des Menschen unterscheidet Althaus die christologisch bestimmte Ebenbildlichkeit mit Gott. Zusammenfassend erklärt Althaus: "Man kann beides zugleich sagen: daß der Mensch in seinem Personsein schöpfungsmäßig und unverlierbar das Bild Gottes darstelle; und: daß ihm 'die Gerechtigkeit und Heiligkeit' (Eph.4,24), das Abbild des heiligen Wesens Gottes, erst durch Christus zuteil werde."<sup>7</sup>

Fénelon und Tred. erwähnen den biblischen Begriff des 'Ebenbildes', ohne über ihn theologisch zu reflektieren. Bemerkenswert ist, daß Tred. in diesem Zusammenhang zum Lobpreis und zur Liebe Gottes, also zur Gemeinschaft mit Gott auffordert, die, wie ausgeführt worden ist, zur wesensmäßigen Bestimmung des Menschen gehört. Die personale Beziehung zu seinem Schöpfer und 'Vater', dazu die Gabe der Vernunft zeichnen den Menschen vor den Tieren aus. Darum eröffnet gerade die Betrachtung des Menschen einen neuen und tieferen Einblick in die Weisheit, Güte und Macht des Schöpfers:

IV,1ff. Прейдем от животных до святейшего из них  
Смыслом человека, и, по нас уже самих  
Вышнего премудрость зря, оной почудимся; -

Zu diesem Eingang hat Fénelon nur das Stichwort gegeben, das Tred. eigenständig entfaltet hat. Ohne ein neues Kapitel in seinem 'Traité' zu beginnen, schließt Fénelon das neue Thema an das vorige an: "Ne nous arrêtons pas davantage aux animaux inférieurs à l'homme: il est temps d'étudier le fond de l'homme même, pour découvrir en lui celui dont on dit qu'il est l'image." (35)

Mit einem Lobpreis Gottes, in dem deutlich der 8.Psalm anklingt, meditiert Tred. über die Stellung, die dem Menschen innerhalb der Geschöpfwelt zugewiesen worden ist. Der Hymnus beginnt mit der Anrede:

IV,9 Коль твое пречудно, боже, имя по земле!

Sie entspricht den Versen 2 und 10, die gleichlautend, wie eine Klammer den 8.Psalm umschließen:

"Κύριε, ὁ κύριος ἡμῶν, ὡς θαυμαστὸν τὸ ὄνομά σου ἐν πάσῃ τῇ γῆ,-  
Speziell veranlaßt wird der staunende Lobpreis durch die Betrachtung des menschlichen Doppelwesens: er steht zwischen den Tieren und den Engeln. Einerseits ist der Mensch 'erdähnlich' wie die Tiere. Andererseits hat Gott ihn nicht der Verwesung überlassen wollen:

IV,10 Быть земной подобным не благоволил нам тле.

Gott hat den Menschen nur wenig geringer gemacht als die himmlischen Geister, indem er uns als vernünftige und zugleich körperliche Wesen geschaffen hat:

IV,11f. Малым нечем от чинов уменьшил небесных,  
Зиждя и разумных нас, купно и телесных.

Vers 12 geht auf einen Satz der Démonstration zurück, in dem sich die anthropologische Auffassung Descartes' abzeichnet: "L'homme rassemble en lui ces deux manières d'être: il a un corps comme les êtres corporels les plus inanimés; il a un esprit, c'est à dire une pensée par laquelle il se connaît, et

aperçoit ce qui est autour de lui." (S.35)

Von Gott nur ein wenig kleiner gemacht als die Engel, ist der Mensch den Tieren gegenüber mit 'Ruhm gekrönt und ihnen allen übergeordnet worden':

IV,13f. Славою в отмене восхотел нас увенчать

И над всем поставить первыми, всему в печать.

Die Verse 11 und 13f. stammen aus dem 8.Psaln, Vers 6 und 7:

"ἠλάττωσας αὐτὸν βραχὺ τὲ κατ' ἀγγέλους,  
δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν·  
καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου,  
πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ, -

Dem Menschen wird aufgetragen, über die Tiere zu herrschen (IV,14). Dieses Motiv erinnert an Gen.Kap.1,26. Dort heißt im Zusammenhang mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen:

"...καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ  
καὶ τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς...

Tred. sagt ferner, daß 'jedes Geschöpf uns die gebührende Ehre erweist' und setzt die eigentümliche Wendung hinzu: 'sie preisen dich (Gott), wenn sie uns über dich (reden) hören':

IV,15f. Се нам каждая тварь честь должную приносит,

Слушая нас о тебе, ты и превозносит.

Nach der Legende hat Franz von Assisi den Vögeln gepredigt. Ob Tred. an ähnliche Überlieferungen gedacht hat, läßt sich nicht feststellen.

In hymnischen Ausrufen preist der Autor die göttliche Herrlichkeit, deren Glanz die 'Sterne des Himmels' übertrifft und die Vielzahl seiner unbegreiflichen Wunder:

IV,17f. Велелепность выше светлых есть твоя небес!

Множество повсюду непостижных толь чудес!

Ähnlich wie im 8.Psaln schließt der Hymnus mit der Verherrlichung des göttlichen 'Namens', mit der er auch begonnen hat. Das Verspaar bringt zum Ausdruck, es sei nicht schwer, Gott zu erkennen, nachdem er sich am Menschen selbst erwiesen hat. Der Mensch kann an seinem eigenen Organismus Gottes

Wunder wahrnehmen:

IV,19f. Господи! о! боже наш! Имя твое чудно!

Человеку по себе ты познать нетрудно.

IV,21-32: Unser Körper ist nicht von den Eltern hervorgebracht, sondern letztlich von Gott geschaffen worden.

Das anthropologische Thema wird zunächst im Blick auf den menschlichen Körper erörtert. Dort zeigt sich, bemerkt Tred., 'die Wahrheit des Schöpfers', die imstande ist, 'die Lüge der Gottlosen auszulöschen':

IV,21f. Начнем, в-первых, тело человеке разбирать,  
Истиной сотворша, нечестивых ложь стирать.

Vers 21 gibt den Satz der Vorlage wieder: "Commençons l'étude de l'homme par la considération de son corps." (Démonstr.,S.35)

Unsere Autoren wenden sich gegen die scheinbar plausible Ansicht, der Körper des Menschen sei durch die Zeugung von seinen Eltern hervorgebracht worden. Dieser Auffassung haben sie schon hinsichtlich der Fortpflanzung der Tiere widersprochen (z.B. III,545 und III,739-750). Sie haben dort die von den Cartesianern vertretene These vorgebracht, daß die Eltern nur occasio, nicht aber causa der Zeugung sind. Fénelon nennt die Eltern 'instruments aveugles' der Zeugung. Tred. hat die Rolle des Elternpaares bei den Tieren so gekennzeichnet:

III,749f. Орудие - отец, орудие и мать, -

Im anthropologischen Kontext heißt es jetzt:

IV,25f. Тело нам, конечно, не родители творят:  
Рождшееся токмо из утробы оно зрят.

Die Eltern haben keine Macht darüber, wie sich der Körper des Kindes im Mutterleib bildet:

IV,27f. В устройении того нет их малы части,  
Не имеют никакой то составить власти.

Fénelon hat diese Tatsache ebenfalls unterstrichen: "En effet, ce n'est point la sagesse des parents qui forme un ouvrage si composé et régulier; ils n'ont aucune part à cette industrie." (Démonstr.,S.35)

Das embryonale Stadium des Lebens liegt im Dunkel. Auch eine Mutter weiß nicht, wie das Kind in ihrem Leibe 'angefangen' hat. Das wird jede Mutter ihren Kindern bestätigen, meint der Autor:

IV,23f. Чадам скажет всяка мать: я не понимаю,  
Как вы в чреве зачались, и совсем не знаю.

Was 'jede Mutter ihren Kindern sagen wird', wie Tred. es ausdrückt, das sind in der Démonstration die Worte einer bestimmten Mutter: im II.Makkabäerbuch ermutigt eine Mutter ihre sieben Söhne zum Martyrium, indem sie ihnen vor-

hält, daß sie sie zwar geboren, ihnen aber nicht das Leben gegeben hat. Gott, der ihnen das Leben gegeben hat, wird es ihnen gnädig wiedergeben, wenn sie es um seines Gesetzes willen fahren lassen. Fénelon verweist auf diese Stelle der Hl.Schrift: "Je ne sais, disait une mère à ses enfants, dans l'Écriture sainte, comment vous vous êtes formés dans mon sein." Er nennt II.Makk. 7,22:

"Οὐκ οὐδ' ὅπως εἰς τὴν ἐμὴν ἐφάνητε κοιλίαν, οὐδὲ ἐγὼ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῶν ἔχαρισάμην, καὶ τὴν ἐκάστου στοιχείωσιν οὐκ ἐγὼ διεπρῦθμισα."

Von den verneinenden Wendungen 'я не понимаю' (23), 'совсем не знаю' (24), 'не родители творят' (25), 'не имеют никакой то составить власть' (28), in denen die menschliche Ohnmacht bezeugt wird, hebt sich das Bekenntnis zum wahren Schöpfer des Menschenleibes ab. Die 'Kunst' des Höchsten zeigt sich gerade darin, daß er den Menschen 'von Erde genommen' hat, erklärt Tred., auf Gen.2,7 anspielend:

IV,29f. От земли всё взято, но всевышний наш творец,  
Мнится, в том искусство показал свое вконец.

Die Bibelstelle (Gen. 2,7) lautet:

"καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.

Mit Staunen weist Tred. auf den Kontrast hin zwischen der 'schmutzigen Materie' und dem aus ihr gebildeten keineswegs groben, sondern zarten Körper des Menschen:

IV,31f. Гнусно вещество, но коль вычищено делом!  
Не вчерне всё видно уж зрится нежным телом.

Fénelon nennt den aus 'Schlamm' geformten Körper des Menschen ein 'Meisterwerk' des Schöpfers: "Ce corps est pétri de boue; mais admirons la main qui l'a façonné. Le sceau de l'ouvrier est empreint sur son ouvrage; il semble avoir pris plaisir à faire un chef-d'oeuvre avec une matière si vile." (S.35)

IV,33-48: Das Skelett des Menschen wird beschrieben und gibt Anlaß zur Betrachtung und Bewunderung.

Ein anatomischer Atlas wird vor uns aufgeschlagen. Der erste Blick fällt auf das Skelett des Menschen, das die Muskulatur trägt. Obwohl die Knochen schwach und porös sind, lassen sie sich nicht leicht spalten:

IV,33f. Видим мы, что кости держат на себе всю плоть;  
Утлы, но не скоро можно вдоль их расколоть.

Vers 33 entspricht der Vorlage: "Jetons les yeux sur ce corps, où les os soutiennent les chairs qui les enveloppent." (Démonstr.,S.35)

Die Sehnen (жилы,35) sind gleichsam 'Stricke', sagt Tred. (будто верви,35). Sie können sich ausdehnen und zusammenziehen und ermöglichen dadurch die notwendigen Bewegungen und die erforderliche Geschmeidigkeit der Glieder:

IV,37f. Раздаясь в составах и спрягаясь в них, дают  
Способ нужным двигам и потребну масть всем льют.

Fénelon hat es ähnlich dargestellt: "...les nerfs qui y sont tendus en font toute la force; et les muscles, ou les nerfs s'entrelacent, en s'enflant ou en s'allongeant, font les mouvements les plus justes et les plus réguliers."(35)

Neben ihrer Festigkeit wird die Beweglichkeit der Knochen hervorgehoben:

IV,39f. В должном расстояни кость всяка разгибаясь  
И способно в вертлугах та своих сгибаясь, -

Fénelon schreibt, daß die Knochen in bestimmten Abständen unterbrochen und in Gelenken 'eingepaßt' sind: "Les os sont brisés de distance en distance; ils ont des jointures où ils s'emboitent les uns dans les autres." (S.35)

Schon Cicero habe diese kunstvolle Verbindung der Knochen durch Gelenke bewundert, bemerkt Fénelon. Als Belegstelle nennt er 'De Nat. Deor.' lib.II, n<sup>o</sup>53. Die Notiz zeigt, daß die bewundernde Betrachtung des menschlichen Körpers nicht erst bei den Physikotheologen des 18.Jahrhunderts verbreitet war, sondern in die Antike zurückreicht.

Tred. hat noch eigens darauf hingewiesen, daß die Gelenke den Menschen vor dem Hinfallen schützen sollen. Wenn dies trotzdem ab und zu geschieht, liegt es nicht an der Art des Knochenbaus:

IV,43f. От других причин сие иногда бывает,  
Не костей от слога в нем, что он упадает.

Mit einem Ausruf der Bewunderung unterbricht Tred. die anatomische Beschreibung: so schwach die menschlichen Gliedmaßen auch sind, sie können ausdauernd und kräftig arbeiten:

IV,45f. Коль все слабы члены, диво есть сие из див,  
Но в трудах коль тверды и коль сильны напротив!

Fénelons Berufung auf Cicero ("Cicéron admire avec raison le bel artifice qui lie ces os.",S.35) fehlt bei Tred. Das zitierte Verspaar 45f. beruht auf den Fragen Fénelons: "Qu'y a-t-il de plus souple pour tous les divers mouvements? mais qu'y a-t-il de plus ferme et de plus durable?" (Démonstr.,S.36)

Schließlich weisen unsere Autoren darauf hin, daß das Skelett länger als alle anderen Teile des Körpers der Verwesung widersteht:

IV,47f. Как истлеет тело в прах наше уж по смерти,  
Неких и тогда костей нельзя вдруг тле стерти.

So auch Fénelon: "Après même qu'un corps est mort, et que ses parties sont séparées par la corruption, on voit encore ces jointures et ces liaisons qui ne peuvent qu'à peine se détruire." (Démonstr.,S.36)

In der Darstellung der anatomischen Verhältnisse lassen sich das beschreibende, das betrachtende und bewundernde Moment deutlich voneinander unterscheiden. In ihrer Verbindung kennzeichnen sie die physikotheologische Sicht der Natur.

IV,49-60: Das menschliche Nervensystem.

In Übereinstimmung mit Fénelon führt Tred. aus: Durch die vom Gehirn ausgehenden Nerven fließen die 'Lebensgeister'. Tred. stellt sich die Nerven als 'Röhren' vor, durch deren Höhlung die 'Lebensgeister' alle Teile des Körpers erreichen können, ohne von Widerständen aufgehalten zu werden:

IV,49f. Становые жилы от мозгу все врозь идут,  
По своим же трубкам духи жизненны ведут; -

Abgesehen von der Röhren-Metapher stimmen die Verse mit der Vorlage überein: "Du cerveau, qui est la source de tous les nerfs, partent les esprits."(S.36) Diese 'Geister' sind so schnell (скоробежны,51) und von so feiner Substanz (тонкостью существа,52), daß man ihren Lauf weder sehen noch betasten kann (ни взором, ни касанием обнять,54). Von Natur aus sind sie in ständiger Bewegung. Sie laufen durch den ganzen Körper und setzen, ohne daß wir uns dessen bewußt werden, die Bewegungen in Gang, verändern sie mannigfach, und wenn sie das eine getan haben, eilen sie schon zum anderen:

IV,57ff. Те во всем так теле бегает от края в край,  
Приключают двиги нечувствительно как втай  
И в различны те собой виды претворяют,  
Сделав то, потом другой сделать ускоряют.

Damit hat Tred. in eigenen Worten gesagt, was Fénelon über die 'esprits' und ihre Tätigkeit geschrieben hat: "Ils sont si subtils, qu'on ne peut les voir, et néanmoins si réels et d'une action si forte, qu'ils font tous les mouvements de la machine...Ces esprits sont en un instant envoyés jusqu'aux extrémités des membres: tantôt ils coulent doucement...; tantôt ils ont... une impétuosité irrégulière; et ils varient à l'infini les postures, les gestes et les autres actions du corps." (Démonstr.,S.36)

Die Frage der Verbindung von Seele und Körper, eine der Fragen, "die die Zeit



bewegten"<sup>8</sup>, wird im vorliegenden Abschnitt mit einem Denkmodell Descartes' beantwortet. Dieser hatte in dem Bemühen, das 'commercium mentis et corporis' zu erklären, den Begriff 'spiritus animales' eingeführt. Da nach seinem dualistischen System eine direkte Einwirkung der immateriellen Seele auf den materiellen Körper ausgeschlossen ist, wird diese Kausalität durch Substanzen vermittelt, deren feine Stofflichkeit zugleich materiell und immateriell ist: die 'spiritus animales'. Es fällt auf, daß Tred. die beiden Bestandteile des Begriffs mit 'духи жизненны' (50) übersetzt hat, während Fénelon nur das Substantiv 'esprits' wiedergibt. Aus diesem Sprachgebrauch läßt sich wohl schließen, daß Tred. den originalen Terminus Descartes' gekannt hat.

Den Namen des Philosophen erwähnen unsere Autoren in diesem Zusammenhang nicht. Sie übergehen auch die anderen Theorien, mit denen Descartes das 'commercium mentis et corporis' erklären wollte, z.B., die Bedeutung der Zirbeldrüse als einer Art Schaltstelle zwischen Körper und Seele sowie die Vorstellung von den 'dispositions'.

#### IV,61-105: Die Haut.

'Der menschliche Körper, von den inneren Organen, Adern, Säften und Knochen zerfurcht, ist ganz von einer glatten Haut umgeben'. Mit dieser die Vorlage erweiternden Schilderung einer anatomischen Landschaft beginnt der neue Abschnitt: IV,61ff.

Тело человеке разными внутри частями,  
Жилами, и влагой, и парами, и костями,  
Как от дебрей в густоте, будучи изрыто,  
Кожею всё есть вокруг гладкою покрыто.

Dem labyrinthischen Inneren wird das glatte Äußere des Körpers gegenübergestellt.

Der Autor weist darauf hin, daß die Haut an Wangen, Stirn und Lippen dünn ist, wegen 'der Schönheit und des lieblichen Anblicks':

IV,67f. А сие для красоты и для нежна взора,  
Нашим лучшим бы частям быть не без убора; -

Den ästhetischen Gesichtspunkt hat schon Fénelon herausgestellt: "Regardons cette chair; elle est couverte, en certains endroits, d'une peau tendre et délicate, pour l'ornement du corps." (Démonstr., S.36)

Daß die Haut das Gesicht schönmacht, haben unsere Autoren durch die Gegenüberstellung eines enthäuteten Gesichtes hervor:

IV,69ff. С краснейшего если кожу снять когда лица,  
 Мерзкою явиться красота вся до конца,  
 И смотрящим уж гадка будет она рожа.

In diesen Versen wird die Schilderung der *Démonstration* nachgeahmt: "Si cette peau, qui rend l'objet si agréable et d'un si doux coloris, était enlevée, le même objet serait hideux, ferait horreur." (S.36)

Nicht weniger sinnvoll und zweckmäßig als die zarte Haut des Gesichts erscheint unseren Autoren, daß diejenigen Körperteile, die stark beansprucht werden, von einer dicken Haut geschützt sind, damit sie sich nicht 'verbrauchen', z.B. die Fußsohlen (на подошвах,75) und der Nacken (на затылке,77).

IV,72ff. Но в других местах лежит толще та ж вот кожа,  
 Чтоб частям, покрытым ею, труд пристойный несть,  
 А себя б всегдашним трением вдруг не извествь.

Auch in der Vorlage sind das beschreibende und das teleologische Moment unmittelbar miteinander verbunden: "En d'autres endroits cette même peau est plus dure et plus épaisse, pour résister aux fatigues de ces parties." Als Beispiele werden ebenfalls 'la peau de la plante des pieds' und 'celle du derrière de la tête' angeführt. (*Démonstr.*,S.36)

In der nächsten Passage geht es um die Poren. Von ihnen heißt es, daß sie über die ganze Haut verteilt sind, daß man sie aber nicht fühlen und sehen kann. Durch sie schwitzt der Mensch:

IV,78f. Кожа вся сия кругом скважинки имеет,  
 Ими точно человек изнутри потеет; -

Bemerkenswert findet es Tred., daß zwar der Schweiß, aber niemals Blut aus den Poren dringt:

IV,82ff. Нечувствительны они, видеть их не можно;  
 Только ж все отверсты толь в коже осторожно,  
 Что кровь не выходит оными вон никогда:

Fénelon vergleicht die von Poren durchsetzte Haut mit einem Sieb (*crible*,S.36) und fährt fort: " Quoique la sueur et la transpiration s'exhalent par ces pores, le sang ne s'échappe jamais par là." (*Démonstr.*,S.36)

Für dieses von Fénelon bezeichnete Phänomen hat Tred. die Erklärung: die 'Kraft' des Blutes ist gerade so groß, daß es durchscheint, aber kein Tropfen durch die Haut sickert:

IV,85f. Такову имеет силу наша кровь всегда,  
 Чтоб сквозь тело ону зреть только можно было, -

IV,87 А сверхъ кожи б из нее капельки не всплыло.

Wäre die Haut dagegen dünner und durchlässiger, so würde das Gesicht ganz von Blut übergossen:

IV,88f. Ежели б всей коже тоне да и реже быть,  
То б всему, конечно, кровью долг лицу заплыть -

Diese hypothetische Erwägung hat Tred. von Fénelon übernommen: "Si la peau était moins serrée et moins unie, le visage paraîtrait sanglant, et comme écorché." (Démonstr., S.36)

Solche hypothetischen Erwägungen, wie wir sie ähnlich schon bei den Erwägungen zu den Elementen (Erde:II,85ff; Wasser:II,321ff; Luft:II,494ff.) antrafen, stellen unser Autoren an, um die tatsächliche Beschaffenheit der Dinge eindrucksvoll zu rechtfertigen. Das 'rechte Maß', der ausgewogene Zustand des Gegebenen gilt weder als zufällig noch als naturnotwendig, vielmehr offenbart sich darin das Wirken des Schöpfers. Die 'wer-Fragen', die sich hier anschließen, sind Ausdruck der physikotheologischen Überzeugung: "Qui est-ce qui a su tempérer et mélanger ces couleurs pour faire une si belle carnation, que les peintres admirent, et n'imitent jamais qu'imparfaitement?" (Dém., S.36) Daraus hat Tred. eine Reihung von doxologisch gemeinten Fragen entwickelt:

IV,92f. Кто ж бы так поставил в должных мерах все сие?  
Коже кто и крови подал хорошство свое?

Die Schönheit der Haut wird in den Versen 94f. näher beschrieben: ihre durchscheinende, rosige Farbe wird ebenso bewundert wie ihre lilienhafte Blässe:

IV,94f. Кто сквозь кожу видеть дал роз румянность алу?  
Кто лилией по коже бель рáзлил толь присталу?

Kein irdischer Maler, versichert der Autor, hat solche Farben auf seiner Palette. Die vollkommene Kunst des 'höchsten Malers' erweist sich darin, daß sie uns zugleich nützt und schmückt:

IV,98f. Но верьховнейший зограф так все совершает,  
Что чем пользу нам творит, тем и украшает.

Die Verbindung von Nutzen und Schönheit in der Schöpfung wird in der Feoptija häufig hervorgehoben (z.B.: Schönheit und Nutzen der Gebirge, II,146; Vegetation und Bodenschätze der Erde, II,101ff.).

Als weiteres Kennzeichen des göttlichen Schaffens wird seine 'Vielfalt' betont. Tred. weist auf die vielen Unterschiede der blassen und rosigen Hautfarbe sowie der mehr oder weniger rundlichen Gesichtsformen hin:

IV,100f. В белизне различий сколько нами зрится сей?

Сколько и в румянце? сколько в круглости черт всей?

Von Petersburg bis Peking sehen die Menschen so verschieden aus, daß man meinen könnte, der Mensch sei dort ein anderes Geschöpf:

IV,102f. От Петрополя в лице разность до Пекина

Толь велика, что как тварь человек там ина.

Dies ist eine der nicht gerade häufigen Stellen in der Feoptija, die russisches Lokalkolorit haben. Der Autor denkt an den weiten euro-asiatischen Raum mit seinen zahlreichen Völkerschaften. Unter den Millionen von Menschen ist es schwer, sagt er, einen zu finden, der einem anderen zum Verwechseln ähnlich ist:

IV,104f. Трудно в миллионах точно схожего найти

По всему другому, чтоб тому с сим в смесь пойти.

Die Verse IV,106-121 enthalten eine volkstümliche Typenlehre und Charakterkunde.

Das Stichwort 'Verschiedenheit' (разность, 102 und 106) verbindet diese Passage mit der vorigen. Tred. setzt hier die phänotypische Verschiedenheit der Menschen -vermutlich von folkloristischen Vorstellungen beeinflusst- in Beziehung zu bestimmten Charaktereigenschaften. So erscheint eine Person entweder hager oder würdevoll und achtunggebietend. Diese hat ein angenehmes Äußere, jene sieht schrecklich, mürrisch, stolz oder aufgeblasen aus:

IV,107ff. Та особа есть остра, иль важна, почетна;

Та приятна с вида, а иная вся страшна,

Иль вся и угрома, иль спесива, иль пышна; -

Tred. meint, der Charakter eines Menschen lasse sich vor allem aus seiner Physiognomie ablesen. Mancher Mensch hat die Gesichtszüge eines Herrschers, ein anderer sieht 'viehisch' aus:

IV,110f. Человек с лица иной есть весьма господствен,

А иной с того ж лица совершенно скотствен; -

Der Autor nennt ferner das Gesicht des Bösewichts, der sich den Anschein eines Freundes gibt, das Gesicht des verschlagenen Menschen oder das des Dummkopfes:

IV,112f. Есть лице злодея, друга ль кажуще, плута ль;

Есть лукавца кое иль глупца по всем чертам.

Zum volkstümlichen Aberglauben gehört das Mißtrauen gegen die 'Kahlköpfigen, Stotterer und Rothaarigen', die von Geburt her 'gezeichnet' seien und als böse gelten:

IV,114f. Зол, кого в знак естество сроду запятнало:

Как плешивых, и заик, рыжих так немало.

Tred. stimmt dieser primitiven Physiognomik nicht unbedingt zu und räumt ein, daß das Aussehen trügen kann:

IV,116 Хотя чело, и очи, и лице почасту лгут, -

Er teilt aber den Argwohn gegenüber den 'Blinzelnden', denen die Leute aus Erfahrung aus dem Wege gehen:

IV,117 Но от моргослепых люди в опыте бегут. -

Wer kann alle Verschiedenheiten der menschlichen Charaktere aufzählen und deuten, heißt es abschließend. Schon an einem einzigen zeigt sich der 'Meister'. Erst recht macht die Vielfalt Gottes grenzenlose Weisheit sichtbar:

IV,120f. По одной основе деловца зрим одного,

Но безмерно мудра по различиям того.

Die Meisterschaft des Schöpfers erweist sich daran, daß es unzählige Typen und Charaktere gibt. Der Lobpreis der Vielfalt wird auch nicht dadurch gedämpft, daß außer guten und ansehnlichen auch böse und häßliche Menschen auf der Welt sind. Das Theodizeeproblem wird hier außer acht gelassen. Der Autor zielt ausschließlich darauf ab, daß die Verschiedenheit der Menschen - 'unter Millionen gleicht nicht einer dem anderen' (104f.) - die Existenz eines erfindungsreichen Schöpfers beweist.

IV,122-161: Adern und Blutkreislauf des menschlichen Körpers.

Die Adern werden mit 'kleinen Röhren' verglichen, Das Gefäßsystem wird durch das aus der Démonstration übernommene Bild eines Baumes, dessen Zweige herabhängen, veranschaulicht. Tred. unterscheidet zwischen den Adern, durch die das Blut zu den Gliedmaßen fließt, und denen, durch die es zum 'Zentrum' zurückdrängt. Die russischen Äquivalente für frz. 'artères' und 'veines' fehlen in der Feoptija:

IV,122ff. В чловечем теле суть трубочки премноги,

Схожи с ветвями древес, также и отлоги.

В них иными членов до конец кровь в нас течет,

А в возврат другими к центру ток свой та влечет; -

In der Démonstration heißt es: "On trouve dans le corps humain des rameaux innombrables: les uns portent le sang du centre aux extrémités, et se nomment artères; les autres le rapportent des extrémités au centre, et se nomment veines." (S.36)

Von den Bestandteilen des Blutes erwähnt Tred. besonders das 'Blutwasser', das den raschen Lauf des Blutes in den Adern ermöglicht. 'Wie die Erde von Flüssen wird der menschliche Körper vom Blut getränkt', sagt Tred. mit einem Vergleich aus der Démonstration:

IV,126ff. С нею неразлучен есть водный сок и пресный,  
Он ее живит, чтоб путь в жилах не был тесный.  
Кровию поится тело, кое человек  
Собственно имеет, равню как земля от рек; -

Fénelon nennt das Blut einen 'süßen und öligen Saft', der geeignet ist, 'die feinsten und beweglichsten (Lebens-) Geister zurückzuhalten': "Par ces divers rameaux coule le sang, liqueur douce, onctueuse, et propre, par cette onction, à retenir les esprits les plus déliés...Ce sang arrose la chair, comme les rivières arrosent la terre." (Démonstr.,S.36f.)

Der Blutkreislauf wird von Fénelon nur knapp behandelt: "Après s'être filtré dans les chairs, il revient à sa source, plus lent et moins plein d'esprits; mais se renouvelle et se subtilise encore de nouveau dans cette source, pour circuler sans fin." (Démonstr.,S.37)

Dagegen hat Tred. den Blutkreislauf und seine physiologische Bedeutung eingehend dargestellt (IV,130-161).

Demnach gibt es einen 'direkten, kurzen Weg' (прямый путь, 131; тот в себе кратчайший,132) und einen 'Seitenweg, der sehr lang ist' (побочный...должайший путь,131f.).

Ohne medizinische Fachausdrücke zu verwenden beschreibt Tred. den Weg des Blutes von der linken Herzkammer durch die Hauptschlagader in die 'Gefäßzweige' bis zu den äußersten Enden der feinsten Adern:

IV,134ff. Слева шед от сердца, та прямо в жилу входит,  
Ей 'большую' имя есть, а по сей доходит,  
По ее и веткам, до краев тончайших жил; -

Dann fließt das Blut durch die Venen zurück, die von den Ärzten, so bemerkt Tred., 'дуплястая или пустая жила' (139) genannt werden. Der 'kleine Kreislauf' nimmt folgenden Weg:

IV,138ff. К правой сердца стороне жилою другою,  
Что 'дуплястою' врачи иль зовут 'пустою',  
Притекает ходом к легкому уже потом,  
От сего вот паки к сердцу слева; так кругом.

Wie der Hinweis auf die 'врачи' zeigt, bietet der Autor keine eigenen Erkennt-

nisse dar. Es handelt sich auch nicht um neue Forschungsergebnisse. Der 'kleine Blutkreislauf' durch die Lunge war schon in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts von dem spanischen Mediziner Miguel Servet entdeckt worden. Tred. vermittelt seinen russischen Lesern das medizinische Wissen vor allem in physikotheologischer Absicht, ad maiorem gloriam Dei. In zweiter Linie steht der poetologische Zielgedanke des 'docere et delectare', der für das Lehrgedicht des 18. Jahrhunderts maßgebend war, und den Tred. in der Feoptija befolgt hat.

In IV,142-161 wird die physiologische Funktion des Blutkreislaufs dargelegt.

Zuerst wird die Ausscheidungsfunktion des Blutes genannt (142-49). Es sondert verschiedene Säfte ab und scheidet alles 'Dicke und Untaugliche' aus ihnen aus:

IV,142ff. Должность крови: отделять разные мокроты,  
 Все ж и то прочь отлучать оных от доброты,  
 Что в них есть густое иль негодное совсем,  
 Чтоб вреда не сделать и не в тягость быть бы тем.

Bemerkenswert ist, daß die Funktion sogleich teleologisch gedeutet wird: das Blut schwemmt die Schlacken aus, damit diese keinen Schaden anrichten und den Organismus belasten.

Die Absonderung von Galle in der Leber und die Nierenfunktion werden als vergleichbare Vorgänge bezeichnet:

IV,146f. Отделяется так желчь в печени известно;  
 В почках наших так моча, быть ей в них неместно; -

Die Entstehung der 'Lebensgeister' (vgl. IV,50) in den Windungen des Gehirns stellt sich Tred. ähnlich vor wie die Absonderung von Speichel im Munde:

IV,148f. Так животны дүхи в сложных мозговых местах,  
 Равно так и слина отделяется в устах.

Das Blut dient des weiteren als Nährflüssigkeit des Organismus. Zu diesem Zweck 'verändert' es sich und nimmt die Beschaffenheit des Fleisches und der Knochen an. Die physikotheologische Sicht kommt im Hinweis auf die teleologische Bestimmung und durch das Staunen über die 'Veränderung' des Blutes zum Vorschein:

IV,150f. Кровь чтоб в теле части все также и питала,  
 К плоти и когда к костям та уже пристала, -  
 IV,153 Чудно прменившись состоянием своим.

Schließlich hat das Blut die Aufgabe, die Körperwärme zu erhalten:

IV,154f. Крови теплотой своей сохранять долг тело,  
Оное и возвращать есть ее ж в нем дело, -

Hier erscheint dem Betrachter bemerkenswert, daß 'die wunderbare Harmonie des Körpers', d.h. die gleichbleibende Wärme erhalten bleibt, und der Körper nicht vor innerer Hitze verbrennt:

IV,158f. Дивный нашего всего тела строй хранится,  
Получает теплоту, жаром не палится.

In diesem Zusammenhang werden noch einmal die Poren der Haut erwähnt (vgl. IV, 78ff.), durch die unmerklich Feuchtigkeit verdunstet:

IV,160f. Прочии истоки и нечувственны пары  
В маленьки по коже выдыхаются дыры.

IV,162-197: die Gliedmaßen des menschlichen Körpers: Beine und Füße.

Mit einer Überleitungsformel wendet sich Tred. der Betrachtung der Gliedmaßen zu, wobei er sich wieder der Darstellung der Démonstration anschließt:

IV,162f. Но рассмотрим уж теперь членов ряд чиновный,  
Удивлению всегда в смыслящих виновный.

Der Nachsatz, mit dem Tred. die Vorlage erweitert, macht deutlich, daß die Beschreibung der anatomischen und physiologischen Einzelheiten die 'Denkfähigen' zur 'Bewunderung' veranlassen soll.

Fénelon beginnt mit der Aufforderung: "Voyez-vous cet arrangement et cette proportion des membres?" (Démonstr., S.37)

Zuerst hebt Tred. die erstaunliche Tragfähigkeit der Beine hervor, die als 'Hauptstützen' das Gewicht des Körpers lebenslang zu tragen haben:

IV,164 Стéгна, нíже ноги, главные подпоры нам, -  
Человече тело всё, чрез всю жизнь работно,  
IV,166f. Держат в тягости его на себе и плотно.

Fénelon nennt die Beine 'säulenartig' und veranschaulicht mit dieser Metapher ihre Festigkeit, auf der 'das ganze Gebäude' ruht: "Les jambes et les cuisses sont de grands os emboîtés les uns sur les autres...ce sont deux espèces de colonnes égales et régulières qui s'élèvent pour soutenir tout l'édifice." (37)

Neben ihrer Festigkeit wird die 'Biegsamkeit' der Beine aufgezeigt, die von den Kniegelenken abhängt:

IV,168ff. Обе те подпоры изгибаются, долг где:  
Чашка, что в колене, для того в своей чреде,  
Чтоб сбираться без труда слогам можно было  
И чтоб каждое легко и способно плыло.



In der Démonstration wird dies so beschrieben: "Mais ces colonnes se plient, et la rotule du genou est un os d'une figure à peu près ronde qui est mis tout exprès dans la jointure pour la remplir et pour la défendre, quand les os se replient pour la fléchissement du genou." (S.37)

In den Versen 172-181 ist von den Füßen die Rede. Tred. benutzt die statische Metapher 'подстав' für 'Fuß' im auffälligen Kontrast zu dem beweglichen und feingliedrigen Bau der Füße, der so gemacht ist, daß sie sich beim Gehen krümmen und strecken können:

IV,172        Каждая подпора получила свой подстав, -  
 IV,174f.     Но толь стройно сопряжен, что ему сгибаться,  
               Да и разгибаясь вперед можно подаваться.

Die Verse geben diesen Satz der Démonstration wieder: "Chaque colonne a son piédestal, qui est composé de pièces rapportées, et si bien jointes ensemble qu'elles peuvent se plier ou se tenir roides selon le besoin." (S.37)

Die anatomische Besonderheit der Füße sehen unsere Autoren darin, daß sie aus vielen kleinen Knochen und vielen Sehnen bestehen, so daß sie in der Lage sind, sich nach allen Seiten 'scharf' zu drehen und sich schnell zu bewegen:

IV,177ff.    Маленьких в них много ладом собрано костей;  
               Много в них и жил весьма, двигам бы острейшим  
               Обращаться долг куда и бывать быстреешим: -

Fénelon vermerkt, daß die Füße zugleich geschmeidig und fest sind: "Dans ce pied on ne voit que nerfs, que tendons, que petits os étroitement liés, afin que cette partie soit tout ensemble plus souple et plus ferme, selon les divers besoins." (Démonstr.,S.37) Wichtig ist, daß der anatomische Bau dem Zweck des Körperteils in hohem Maß entspricht.

Von den Zehen wird gesagt, daß sie gelenkig sind und sich so flink bewegen, daß man ihre Bewegungen kaum beobachten kann:

IV,180f.     На ногах и пальцы гибко движутся в складах,  
               И приметить трудно скорость гибкости в следах.

Nach Fénelon haben die Zehen die Aufgabe, beim Gehen den Körper im Gleichgewicht zu halten: "...les doigts mêmes des pieds, avec leurs articles et leurs ongles, servent à tâter le terrain sur lequel on marche, à s'appuyer avec plus d'adresse et d'agilité, à garder mieux l'équilibre du corps..." (Démonstr.,S.37)

Tred. weist darauf hin, daß die Beine den Körper halten, wenn er zu fallen droht.

IV,184f. Выбегают обе тотчас но́ги вдруг напред,  
Сдерживают тело, не пуская пасть во вред, -

Die Verse geben einen Satz der Vorlage wieder: "Les deux pieds s'étendent en avant, pour empêcher que le corps ne tombe de ce côté-là quand il se penche ou qu'il se plie." (S.37)

Die Beine beginnen in der 'Hälfte' des Körpers, sagt Tred., und sind ihrerseits in Hälften unterteilt:

IV,188f. Те подпоры те́ла с половины начались  
И на половины ж по себе там разнялись; -

Das Wort 'половина' hat Tred. wohl absichtlich akzentuiert, weil es ähnlich wie 'равномерность' die Harmonie und das Ebenmaß andeutet, in dem er einen Grundzug des göttlichen Schöpfungsplans sieht, der auch im menschlichen Organismus erkennbar ist.

Fénelons Beschreibung der Beine endet beim Hüftgelenk, das dem Menschen 'die Bequemlichkeit sich auszuruhen' gibt, 'indem er sich auf die beiden größten Muskeln des ganzen Körpers setzt': "Les deux colonnes se réunissent par le haut pour porter le reste du corps; et elles sont brisées dans cette extrémité, afin que cette jointure donne à l'homme la commodité de se reposer, en s'asseyant sur les deux plus gros muscles de tout le corps." (Démonstr., S.37)

Tred. fügt in den Versen 192-197 in einem einzigen Finalsatz eine Aufzählung aller Funktionen an, zu denen wir die Beine gebrauchen: nichts an ihnen ist starr und steif, konstatiert der Autor:

IV,192ff. Всѣ ж сие, чтоб можно без боязни нам ходить,  
Совокупно но́ги, также разнo разводить,  
Как угодно - так сгибать, разгибать ли прямо,  
Нет отнюдь в тех ничего, было б что упрямо; -

Zuletzt vermerkt Tred., daß wir uns auch setzen können. Scherzhaft setzt er hinzu, daß wir dazu an beiden Seiten 'weiche Kissen' haben:

IV,196f. Наконец, способно б и садиться было нам,  
А сидеть - подушки мягки суть по сторонам.

IV,198-233: Die inneren Teile des Körpers: die Rippen und das Rückgrat.

Mit dem Hinweis, daß der Leib und seine 'Stützen' miteinander im Ebenmaß sind, schließt Tred. das neue Thema, der Démonstration folgend, an das vorige an:

IV,198 Всѣ с подпорами у нас тело равномерно, -

Fénelon benutzt die Metapher eines wohlproportionierten, von Säulen getragenen

Gebäudes.

Bedeutungsvoll erscheint unseren Autoren, daß die lebenswichtigen Teile im Inneren des Körpers an geschützter Stelle liegen. Tred. weist darauf hin, daß sie außerdem von Bindehäuten bedeckt sind:

IV,199ff. Внутрь содержатся все в нем нужны части верно,  
В самой им середине надлежало пребывать  
И себя надежней в перепонках укрывать.

Die Verse entsprechen der Vorlage: "Il contient toutes les parties qui sont nécessaires à la vie, et qui par conséquent doivent être placées au centre, et renfermées dans le lieu le plus sûr." (S.37)

Die vom Rückgrat bogenförmig ausgehenden Rippen schirmen diese Teile wie 'Helmgitter' ab, fährt Tred. fort:

IV,202f. Ребра от спины дугой по числу возрастают,  
Как забралами те все части ограждают.

Die Metapher 'забрало' (ksl.) wird von Pawlowskij (375) mit 1.Helmgitter, Visier; 2.Wand, Mauer, Schutz wiedergegeben. Die erste Bedeutung paßt gut zu der anatomischen Form der Rippenbögen. Tred. will die besondere Sorgfalt herausstellen, mit der der Schöpfer die inneren Organe geschützt hat.

Die von Fénelon benutzte Metapher 'cercle' ist weniger augenfällig: "C'est pourquoi deux rangs de côtes assez serrées, qui sortent de l'épine du dos,... forment une espèce de cercle pour cacher et tenir à l'abri ces parties si nobles et si délicates." (Démonstr.,S.37f.)

Nicht alle inneren Organe werden jedoch von den Rippen geschützt. Über dem Leib schließen sich diese nicht, sagt Tred., damit sie die Ausdehnung des Magens bei der Aufnahme von Speisen nicht behindern:

IV,206f. Принимая так живот пищу внутрь особно,  
Расширяться может в сей пустоте способно.

Fénelon hat den anatomischen Sachverhalt ähnlich beschrieben: "(les côtes)... n'achèvent de former le cercle que jusqu'à un certain endroit,...afin que le dedans puisse s'élargir avec facilité pour la respiration et pour la nourriture." (Démonstr.,S.38)

In den Versen 208-217 ist das Rückgrat Gegenstand bewundernder Betrachtung. Die hypothetische Erwägung: was wäre, wenn die Wirbelsäule aus einem geraden, festen Knochen bestünde, soll die Erkenntnis wecken, daß der Schöpfer eine Meisterleistung vollbracht hat. Mit einem starren Rückgrat könnten wir uns nicht 'krümmen':

IV,210f. Если б вся была пряма и тверда собою,  
То б согнуться нельзя нам нашею спиною.

Darum hat der Schöpfer das Rückgrat aus Bestandteilen zusammengesetzt, die miteinander verbunden sind und sich ausdehnen und geschmeidig biegen können:

IV,212ff. Се на то создатель мудро толь предусмотрил,  
Что ту из составов сложных купно сотворил,  
Кои все, один в другом укрепившись ладно,  
Могут раздаваться тем и сгибаться складно; -

Die Wirbel sind innen offen, so daß sie den Lauf der 'Lebensgeister' nicht aufhalten:

IV,216f. Посредине скважни сделаны у позвонков,  
Не остановить бы хода жизненных духо́в.

Die bewundernde Betrachtung Tred.s geht auf die folgende Passage der Démonstration zurück: "...l'épine du dos...serait trop roide et trop fragile, si elle n'était faite qued'un seul os; en ce cas, les hommes ne pourraient jamais se plier. L'auteur de cette machine a remédié à cet inconvénient en formant des vertèbres, qui, s'emboîtant les uns dans les autres, font un tout de pièces rapportées...Ce composé est tantôt souple et tantôt roide: il se redresse et se replie en un moment, comme on le veut. Toutes ces vertèbres ont dans le milieu une ouverture qui sert...pour y envoyer promptement des esprits par ce canal." (S.38)

In den Versen 218-233 schildert Tred. noch einmal die bewunderswürdige Beschaffenheit der Knochen, indem er früher Gesagtes (IV,33-48) teilweise wiederholt. Der Abschnitt beruht auf dem Text Fénelons. Am Anfang steht die rhetorische Frage:

IV,218 Но как и костям самим много не дивиться?

Vgl. "Mais qui n'admira la nature des os?" (Démonstr.,S.38)

Drei Eigenschaften rufen die Bewunderung des Betrachters hervor: die Festigkeit, das geringe Gewicht und die Beweglichkeit der Knochen in den Gelenken. Zum ersten Punkt weist Tred. darauf hin, daß die Knochen auch nach dem Tode 'unverletzbar' (невредимы,221) sind. Fénelon sagt: "...la corruption même de tout le reste du corps ne les altère en rien." (Démonstr.,S.38)

Das geringe Gewicht der Knochen wird mit ihrer porösen Substanz erklärt:

IV,222f. А однак несчетны в них дирочки, как соты,  
Отчего те и легки и для их же льготы, -

Die Zellen des Knochengewebes vergleicht Tred. mit 'Honigwaben' (соты,222).

Die Höhlung der Knochen ist vom Knochenmark ausgefüllt, das sie auch von innen ernährt:

IV,224f.   Мозжечку в середине преисполнены оне,  
Кой им есть как пища изнутри, а не извне.

Fénelon hat dies so beschreiben: "...(les os) sont pleins de trous innombrables qui les rendent plus légers; et ils sont même, dans le milieu, pleins de la moelle qui doit les nourrir." (Démonstr.,S.38)

Die Ernährung der Knochen stellt Tred. sich so vor: jeder Knochen ist an einer bestimmten Stelle durchbohrt, so daß der 'Saft' von den anderen Knochen 'eindringen' kann:

IV,226f.   Кажда пронзена есть кость, и в том месте точно,  
Где в нее втекает сок из других нарочно.

Nach der Démonstration laufen durch diese Öffnungen 'Bänder', die die Knochen miteinander verbinden: "Ils sont percés précisément dans les endroits où doivent passer les ligaments qui attachent les uns aux autres." (S.38)

Schließlich machen unsere Autoren darauf aufmerksam, daß die Knochen an den Enden dicker sind als in der Mitte. Daraus ergibt sich ihre Beweglichkeit in den Gelenken:

IV,228ff.   Все концы суть толще обычайно у костей,  
Нежели у средних толстота их есть частей:  
От другой дабы одна возмогла скоряе  
Повернуться, и чтоб быть двигам их споряе, -

Auch Fénelon hebt hervor, daß die anatomische Form der Knochen ihrer Beweglichkeit zustatten kommt: "...leurs extrémités sont plus grosses que le milieu, et font comme deux têtes à demi-rondes pour faire tourner plus facilement un os avec un autre..." (Démonstr.,S.38)

IV,234-297: Die inneren Organe: Lunge und Magen. Die Funktionen der Atmung und der Verdauung.

Aus der Gesamtheit der inneren Organe werden im vorliegenden Abschnitt die Atmungs- und Verdauungsorgane zur Betrachtung ausgewählt. Das Prinzip der Auswahl gehört zu den Gattungsmerkmalen des Lehrgedichts. Chr.Siegrist weist auf die Verwandtschaft zwischen dem eklektischen Verfahren des Lehrdichters und der essayistischen Methode hin und skizziert die Einstellung der zeitgenössischen Theorie zum 'Auswahlprinzip: "Dem Dichter stehen alle Freiheiten der Wahl zu Diensten: er kann beifügen und auslassen, amplifizieren und eliminieren, beschleunigen oder retardieren, überspringen oder wiederholen..."<sup>9</sup>

Neben dem Prinzip der 'Auswahl' gehört "die Freiheit des Dichters in bezug auf sein poetisches Arrangement", auch darin dem essayistischen Verfahren ähnlich, zu den typischen Merkmalen des Lehrgedichts.<sup>10</sup>

Diese allgemeinen Züge lassen sich auch in dem zu analysierenden Abschnitt beobachten. Nach einem Hinweis auf die Anordnung der lebenswichtigen Organe 'bei den Rippen' (все при ребрах...вплочены органы,...и на жизнь созданы, 234f.) und der Aussage, daß sich die Nahrung durch den Verdauungsprozeß in 'Blut und Fleisch verwandelt' (...от коих пища тлеет и бывает кровь, 236), wird die elementare Bedeutung der Atmung für den Organismus hervorgehoben. Sie dient nach zeitbedingter Anschauung vor allem zur 'Kühlung' der inneren Hitze, die durch den unaufhörlichen Kreislauf des Blutes und der 'Lebensgeister' entsteht:

IV,238ff. Нужно людям нам дышать: то в нас прохлаждает  
 Внутренний жар, кой всегда кровь в нас возбуждает  
 В круг неоднократным волнованием своим  
 И духов животных разбегание за ним.

Tred. führt weiter aus, daß die Atemluft uns im Innern 'ernährt' und die lebenswichtigen Teile ständig 'erneuert':

IV,242f. Воздух внутрь питает нас, он и непрестанно  
 Обновляет всё, что есть в нас на жизнь создано.

Die Versreihe beruht auf dem Text der Démonstration: "Dans l'enceinte des côtes sont placés...tous les grands organes, tels que ceux qui servent à faire respirer l'homme, ceux qui digèrent les aliments, et ceux qui font un sang nouveau. La respiration est nécessaire pour tempérer la chaleur interne, causée par le bouillonnement du sang, et par le cours impétueux des esprits. L'air est comme un aliment dont l'animal se nourrit, et par le moyen duquel il se renouvelle dans tous les moments de sa vie." (S.38f.)

Ebenso wie die Atmung wird auch die Verdauung als 'notwendig' bezeichnet, weil sich durch sie die Speise 'zur rechten Zeit' in 'Blut und Fleisch verwandelt':

IV,244f. Тление внутрь нужно, ибо пища чрез сие  
 В кровь и плоть во время пременяется свое; -

In den Versen IV,263ff. werden die Phasen des Verdauungsvorgangs dargestellt.

Zuvor weist Tred. summarisch darauf hin, daß das Blut bei seinem Kreislauf alle Teile des Körpers erreicht (vgl.IV,150ff.) und als 'nützlicher Saft' jedem Organ die Kraft, die ihm mangelt, zuführt:

IV,248ff. Кровь есть сок полезный: недостатки каждый член  
 Все им награждает и бывает укреплен

В силу, той когда из них всяк в себе лишится - (в.III,447)

Die Darstellung deckt sich mit der Fénelons: "La digestion n'est pas moins nécessaire pour préparer les aliments à être changés en sang. Le sang est une liqueur propre à s'insinuer partout, et à s'épaissir en chair..., pour réparer dans tous les membres ce qu'ils perdent sans cesse par la transpiration et par la dissipation des esprits." (Démonstr., S.39)

Eine systematische Anordnung des Stoffes kann weder von der essayistischen Methode Fénelons noch von dem Lehrgedicht Tred.s erwartet werden. Die Poetik der Zeit erlaubte dem Lehrdichter logische Sprünge in der Anordnung des Stoffes und bezeichnete sie mit dem Begriff 'beau désordre', der für die -scheinbare- Phantasieordnung der Ode geprägt worden war.<sup>11</sup>

So kann man sich erklären, daß auf die Skizze des Verdauungsprozesses in den Versen 244-251 nicht etwa die Beschreibung des Magens und des Stoffwechsels folgt, sondern die der Lunge (252-259). In der Aufeinanderfolge: Atmung (238-243), Verdauung (244-251), Lunge (252-259), Magen und Stoffwechsel (260-275) sind die korrespondierenden Themen überkreuzgestellt.

Die Aufgabe der Lunge umschreibt Tred. mit der doppelten Bewegung des Ein- und Ausatmens, das, wie er unabhängig von der Vorlage hinzufügt, 'den Lauf des Blutes begleitet und beschleunigt' und ein blühendes Aussehen bewirkt:

IV,252ff. Легкое, втягая воздух внутрь на каждый миг  
 И чрез сопротивный испуская оный двиг,  
 Провождает кровный ход, тот творит поспешным,  
 А животному дает цвeсть и видом внешним; -

Fénelon vergleicht die Lungen mit 'schwammigen Hüllen', die sich leicht ausdehnen und zusammenziehen können: "Les poumons sont comme de grandes enveloppes, qui, étant spongieuses, se dilatent et se compriment facilement." (39)

Als sinnfällige Metapher für die Lunge hat Tred. aus der Vorlage den 'Blasebalg' übernommen, der ununterbrochen in Bewegung ist:

IV,257 Легкое есть точно дующ непрестанно мех, -

Vgl. "(les poumons)...forment une espèce de soufflet en mouvement continuel."

Es folgen in der Feoptija Ausführungen über den Magen, die Verdauung und den Stoffwechsel (260-275).

Der Magen, 'стомах' (260), auch 'желудок' (270), wird mit einem 'Kesselchen' verglichen: 'котлик' (260). Die Bezeichnung 'стомах' ist wohl aus lat.'sto-

machus' entlehnt worden, welches 'Speiseröhre', 'Schlund' und synecd. 'Magen' bedeutet (Stowasser, 466). Wenn das 'Kesselchen' leer wird -die Metapher stammt von Tred.- verursacht es sofort Hunger und will wieder mit Speise gefüllt werden:

IV,260ff. Но как опустеет котлик наш, кой есть стома́х,  
То он приключает голод человеку в мах:  
Хочет он наполнен быть ядию вот паки.

Die Vorstellung ist originell und anschaulich. In ihrer volkstümlichen Unkompliziertheit unterscheidet sie sich von der fast modern wissenschaftlich anmutenden Erklärung Fénelons, wonach das Hungergefühl durch ein 'Auflösungsmittel' im Magen -heute würde man von Enzymen sprechen- verursacht wird: "L'estomac a un dissolvant qui cause la faim, et qui avertit l'homme du besoin de manger." (Démonstr., S.39)

Während Tred. nur das Begehren des Magens, 'wieder gefüllt zu werden' angibt, klingt bei Fénelon das Verständnis für die Freuden der Tafel hindurch: "Ce dissolvant, qui picote l'estomac, lui prépare par ce mésaise un plaisir très-vif lorsqu'il est apaisé par les aliments. Alors l'homme se remplit délicieusement d'une matière étrangère..., qui lui déplaît même quand il la voit étant déjà rassasié." (Démonstr., S.39)

Tred. hat diesen Passus ausgelassen, vielleicht, weil ihm in seinen oft gedrückten Verhältnissen beides fernlag: 'köstlich zu speisen' und übersättigt zu sein. Den physiologischen Vorgang der Verdauung, wie er in der Démonstration geschildert worden ist, hat Tred. genau nachgezeichnet. Danach wird die Speise nach dem 'Kauen' im Magen verdaut und in einen milchigen Brei verwandelt, der auf einem 'weiten Umweg' zum Herzen gelangt:

IV,263ff. Всяка пища, как в него scil.'в стома́х' придет после жваки,  
В нем варится то́тчас и меняется в млеко́,  
Кое к сердцу идёт, обходя путь далеко.

Dort nimmt diese 'Milch' die Form, Farbe und Kraft des Blutes an und fließt in die 'große Ader', sagt Tred., den schon in IV,135 benutzten Begriff wiederholend:

IV,266f. Там премля вид и цвет, всю и кровну силу,  
Входит в ту 'большую' так, как сказал я, жилу.

Während der milchartige Saft in den Adern fließt, wird alles, was nicht dauernd im Körper bleiben soll, 'hinausgeworfen':

IV,268f. Но пока тот в жилках идет сок еще млеко́м,  
Всё, что есть непрочно, отвергается броском; -



Fénelon hat den Weg, den die Nahrung im menschlichen Körper nimmt, so beschrieben: "...les aliments...se confondent tous en une liqueur douce, qui devient ensuite une espèce de lait nommé chyle, et qui, parvenant enfin au coeur, y reçoit, par l'abondance des esprits, la forme, la vivacité et la couleur du sang. Mais pendant que le suc le plus pur des aliments passe de l'estomac dans les canaux destinés à faire le chyle et le sang, les parties grossières de ces mêmes aliments sont séparées...et elles sont rejetées en bas..."(S.39)

Tred. führt aus: die Abbauprodukte verlassen den Magen und werden durch den Darm ausgeschieden. Diesen vergleicht er mit 'Röhren besonderer Art', die in vielen Windungen von den Organen, mit denen wir atmen, entfernt liegen:

IV,270ff. Из желудка ж исходя собными трубами  
 (Сии все удалены многими кругами  
 От органов оных, коими дышим внутри), -

Der Autor scheut sich nicht, auch den Stuhlgang zu erwähnen, der, wie er sagt den Körper nicht nur nicht schwächt, sondern ihn 'sogar von einer stinkenden Last befreit':

IV,274f. Оное не токмо нас тем не истощает,  
 Но от бремени еще смрадна облегчает.

Die drastische Bezeichnung des Vorgangs (Идет вон из тела чрез отверстия без при, IV,273) wird durch die diskrete Formel 'без при' kaum abgeschwächt.

Mit französischer 'délicatesse' formuliert Fénelon: "...les parties grossières...sont rejetées en bas, pour en délivrer le corps par les issues les plus cachées, et les plus reculées des organes des sens, de peur qu'ils n'en soient incommodés." (Démonstr.,S.39)

Aus der bisherigen Betrachtung des menschlichen Körpers zieht Tred. den physikotheologischen Schluß:

IV,276f. Словом, в чело́вечем столько теле есть чудес,  
 Что конечно должно здатель быть от небес.

In den 'Wundern' des menschlichen Körpers offenbart sich also die Existenz des Schöpfers. Damit hat Tred. den zentralen Glaubenssatz der Physikotheologie prägnant ausgesprochen, der nach seiner Auffassung durch die Anatomie und Physiologie des Menschen 'bewiesen' wird. In der entsprechenden Stelle der Démonstration fehlt diese Schlußfolgerung. Dort heißt es, die Wunder des menschlichen Organismus seien sogar in jenen Funktionen zu finden, die uns 'beschämend' vorkommen: "Ainsi les merveilles de cette machine sont si grandes,...même jusque dans les fonctions les plus humiliantes..." (S.39)

Die menschliche Anatomie hat unbestreitbar auch eine häßliche und abstoßende Seite. Wie stimmen das Häßliche und Abstoßende mit dem Bekenntnis zum himmlischen Schöpfer zusammen? Dieser Einwand scheint hinter den Erwägungen zu stehen, die in den Versen 278-289 angestellt werden und in eine Doxologie einmünden (290-297).

Zunächst räumt Tred. ein, daß die inneren Teile des Körpers nicht so schön sind wie die äußeren:

IV,278f. Правда, в внутренних частях красна нет убору  
И не столь приятны те, сколь наружны, взору.

In der Vorlage steht: "Il est vrai que les parties internes de l'homme ne sont pas agréables à voir comme les extérieures." (S.39f.)

Die Verschiedenheit wird aber gerechtfertigt und als weise Absicht des Schöpfers interpretiert. Schließlich versichern unsere Autoren, daß die Allmacht, Weisheit und Güte des Schöpfers gegen den Augenschein gerade an dem scheußlich anzusehenden Innern des Körpers transparent werden. Man solle zuerst bedenken, daß die inneren Teile ja nicht zum Anschauen geschaffen sind, sondern 'damit wir leben können', fügt Tred. eigens hinzu:

IV,280f. Но сие знать должно, что они сотворены,  
Не чтоб всяк их видел, но, чтоб жили мы, даны: -

Er betont, der Schöpfer habe absichtlich diese Teile vor unseren Augen verborgen: IV,282 Зрим намерение мы нас всех сотворивша, -

Fénelon weist ebenfalls darauf hin, daß die inneren Organe nicht zum Anschauen gemacht sind: "...remarquez qu'elles ne sont pas faites pour être vues."(S.40)

Hinzu kommt: der Schöpfer hat gewollt, daß wir einen 'geöffneten Leib' nicht ohne Entsetzen sehen könnten, so daß wir ihn nur im äußersten Notfall öffnen sollten:

IV,284ff. Что без крайня видеть ужаса не должно нам,  
Как утроба вскрыта представляется глазам;  
И что оную раскрывать, может быть,мы чужды,  
Без пристойныя к тому крайнейшия нужды.

Bei Fénelon lautet die Stelle so: "Il fallait même, selon le but de l'art, qu'elles ne pussent être découvertes sans horreur, et qu'ainsi un homme ne pût le découvrir,...qu'avec une violente répugnance." (Démonstr.,S.40)

Am Beispiel des Verwundeten, dessen Anblick unser Mitleid erregt, wird weiter deutlich, daß der abstoßende Anblick der 'inneren Teile' nach dem Plan des Schöpfers eine positive Wirkung hervorruft. Er soll unser Mitgefühl wecken:

IV,288f. Страшно и ужасно раненого близко зреть

И по нем не можно, видя в ранах, не жалеть.

Tred. hat das Beispiel aus der *Démonstration* entlehnt: "C'est cette horreur qui prépare la compassion et l'humanité dans les coeurs, quand un homme en voit un autre qui est blessé." (S.40)

Weshalb sind die 'inneren Teile' des menschlichen Körpers nicht so schön und angenehm anzusehen wie die äußeren? In den Versen 290-297 gibt Tred. die Antwort, auf die es ihm letzten Endes ankommt: Sie sehen nur 'widerlich' aus, sind aber in Wirklichkeit wunderbarer als die äußeren. An ihnen können wir den kunstreichen Schöpfer um so deutlicher erkennen und ihn dafür preisen:

IV,290ff. Внутренние те однак части больше дивны,

Хоть видению они по себе противны;

Любопытству болей можно в оных примечать

И творца искусна, по всему в них, величать.

Tred. schließt den Abschnitt mit dem feierlichen Bekenntnis, daß der 'allmächtige, allweise und unendlich gütige Schöpfer' sich in der wunderbaren Tätigkeit der 'inneren Teile' offenbart:

IV,294ff. Подлинно, что части те, в хитрости обильны,

Чудным действием своим зрятся все толь сильны,

Что явить вдруг могут всемогущего творца,

И того премудра и блажайша без конца.

Fénelon führt an dieser Stelle ein Zitat aus 'De Civ. Dei', lib.XXII, cap. XXIV, n<sup>o</sup> 4 des Kirchenvaters Augustin an, von dem Tred. einige Motive benutzt hat: "Ajoutez, avec saint Augustin, qu'il y a dans ces parties internes une proportion, un ordre et une industrie qui charment encore plus l'esprit attentif que la beauté extérieure ne saurait plaire aux yeux du corps. Ce dedans de l'homme...est précisément comme il doit être pour montrer une boue travaillée de main divine..." (*Démonstr.*,S.40)

Die doxologischen Verse IV,294-297 sind in der Vorlage ohne Parallelele.

Das Vorhandensein des Häßlichen und Abstoßenden in der Welt, wie es von unseren Autoren an den 'inneren Teilen' des Körpers exemplifiziert worden ist, offenbart nach ihrer Überzeugung besonders eindrucksvoll die Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers. Darin sehen sie zugleich die Erlaubnis, es poetisch darzustellen.

Die Darstellung des 'Widrigen' ist in der Poetik seit der Antike als Problem gesehen und verschieden gelöst worden. Einige Lösungsversuche hat H.P.

Herrmann in seinem Aufsatz 'Naturnachahmung und Einbildungskraft' vorgestellt. Danach hat Aristoteles das Problem so gelöst, daß das 'Nachahmen' der Natur sowohl das Schöne als auch das Häßliche umfassen soll.<sup>13</sup> Das Nachahmen der Natur macht dem Dichter in jedem Falle Freude, "weil er damit eine Tätigkeit ausübt, die dem Menschen von Kind an eigen ist und den Quell all seines Lernens darstellt; und dem Aufnehmenden macht es Freude, weil er entweder das Original wiedererkennt..., oder weil er die artistische Fähigkeit bewundert, mit der der Dichter bei der Darstellung vorgegangen ist."<sup>14</sup> Das aristotelische Prinzip der 'Naturnachahmung' hatte, wie H.P.Herrmann hervorhebt, bis ins 18.Jahrhundert Geltung. Es ist von N.Boileau in seiner für die zeitgenössische Dichtung maßgebenden Schrift *L'art poétique* (1674) nachdrücklich vertreten worden. "Que la Nature donc soit votre étude unique", empfiehlt Boileau den Dichtern.<sup>15</sup> Er schreibt der Dichtung die Aufgabe zu, den 'ordre naturel' abzubilden, "da in der Natur, die als der gesamte Bereich des Menschlichen verstanden wird, die Wahrheit selbst enthalten sei und augenscheinlich werde."<sup>16</sup> Im Gegensatz dazu wollte E.Batteux in seiner Schrift *Les beaux arts réduits à un même principe* (1746) das Prinzip der 'Nachahmung' auf die 'belle nature' einschränken.<sup>17</sup>

Für Fénelon und Tred. gilt das Prinzip der Naturnachahmung in der Weise, daß sie die Gegenstände auswählen, die nach ihrer Meinung am deutlichsten die Existenz und Herrlichkeit des Schöpfers bezeugen, unabhängig davon, ob diese zur schönen oder widrigen Natur gehören. Dieses Kriterium steht auch hinter der Passage von den abstoßenden 'inneren Teilen' des menschlichen Körpers und ist von Tred. in den oben zitierten Versen IV,295ff. ausgesprochen worden.

IV,298-327: Die Arme, von den Schultern bis zu den Fingerspitzen.

Die Bemerkung, daß die beiden Arme an den Schultern beginnen und von gleicher Länge sind, wird von dem emphatischen Ausruf unterbrochen: was können wir mit ihnen bloß alles machen!

IV,298ff. От ра́мен произросли по странам две ру́ки,  
Сими каковы творим и колики штуки!  
Долготою равны обе меж собой оне.

Fénelon beginnt den Abschnitt deskriptiv: "Du haut de cet ouvrage... pendent les deux bras...qui ont une parfaite symétrie entre eux." (*Démonstr.*,S.40)

Mit bildhaften, von ihm selber gefundenen Metaphern schildert Tred., wie vielseitig, geschickt und ausdrucksvoll die Arme des Menschen sind: Bald gleichen sie den 'Querbalken' an der Wand, bald den 'Rudern an den Schiffen',

bald den 'Flügeln der Vögel', bald den 'Zweigen der Bäume'. So sind die Arme von der 'höchsten Macht' geschaffen worden. Die rhetorische Figur der Anapher soll die Wirkung der Bilder in den folgenden Versen unterstreichen:

IV,301ff. То как переклады распростерты при стене,  
То как весла у судов, то у птиц как крила,  
То как ветви древ их власть вышня сотворила; -

Das nächste Bild zeigt ein nebeneinanderher gehendes Paar. Ihre Hände bilden eine Art 'Girlande':

IV,304 Иль моя с чужою как фестон между столпов; -

Diese Metapher scheint Tred. besonders gefallen zu haben. Er hat sie bereits in seiner Tragödie 'Deidamija' (1750) benutzt. Darin wird auf dem Höhepunkt der Handlung die der Göttin Diana geweihte Zarentochter vom eigenen Vater zum Opfertode geführt. Die Szene hat Tred. in einem Brief an die Kanzlei der Akademie vom 28.Nov.1750 so skizziert: "...Вторая царица. Ея аттитуда горестная; на голове у нея венок из цветов; руки связаны фестом на такое подобие, как они вешаются между двух столбов. Правую руку передала она отцу своему, а левую, также и лице, подняла к небу."<sup>18</sup>

Ob dem Menschen die Arme mehr 'an Stelle von Dienern' oder 'zur Zierde' gegeben sind, weiß der Autor nicht ohne weiteres zu sagen. Ihm scheint aber, daß beides zusammengehört. Die Formel 'prodesse et delectare' klingt an:

IV,305ff. Словом, человеку вместо ль поданы рабов,  
Больше ль на красу ему, впрямь сказать не можно:  
Обое то зрится в них вдруг от нас неложно.

Nach dieser Digression schaltet sich Tred. wieder in seine Vorlage ein. Er übernimmt die Anmerkungen der Démonstration zur Anatomie der Arme, Hände und Finger. Die Einzelheiten werden wie in der Démonstration teleologisch gedeutet. So heißt es: die Arme sind in den Schultern 'befestigt', und mit allem versehen, damit sie sich mühelos bewegen können:

IV,308f. В плéчах утверждённы, нужным им снабдены всем;  
Двиги есть без нужды можно делать им затем.

Fénelon schreibt: "Les bras tiennent aux épaules, de sorte qu'ils ont un mouvement libre dans cette jointure." (Démonstr.,S.40)

Auch in bezug auf die Länge der Arme meint Tred. die Absicht des Schöpfers zu erkennen:

IV,310f. Мера в них обеих есть такова нарочно,  
Что все части доставать тéла могут точно.

So steht es auch in der Démonstration: " Les bras sont de la juste longueur

qu'il faut pour atteindre à toutes les parties du corps." (S.40)

Die Arme haben viele und starke Sehnen, weil sie mehr als alle anderen Glieder des Körpers arbeiten müssen:

IV,312f. Часто в них и сильны жилы, для то что несть  
Труд частей всех в теле больший должно оним есть.

Fénelon hat daneben noch die 'Lenden' genannt: "Ils sont nerveux et pleins de muscles, afin qu'ils puissent, avec les reins, être souvent en action, et soutenir les plus grandes fatigues de tout le corps." (Démonstr.,S.40)

Die 'Bestandteile' der Arme (wie der Zusammenhang zeigt, sind zuerst die Hände gemeint) eignen sich für die verschiedensten Tätigkeiten. Zunächst wird ihre Beweglichkeit und Geschicklichkeit aufgezeigt. Sie können etwas 'wegwerfen' (отринуть,316) und 'ergreifen' (схватить,316), etwas 'heranziehen' (привлечь,317) und 'zurückgeben' (обратить,317 ist hier wohl im Sinne von возвращать gemeint). Sie können 'zubinden' (связать,318) und 'losbinden' (развязать,318) auch 'festhalten' (держать,318). In Freiheit so oder anders zu handeln, ist den Händen eigen, sagt Tred. zusammenfassend:

IV,319 Действовать в свободе им так и инак сродно.

Die Kraft und Geschmeidigkeit der Hände werden in der Démonstration ähnlich geschildert: "Les mains...ont toute la force et toute la souplesse convenables pour tâter les corps voisins, pour les saisir, pour s'y accrocher, pour les lancer, pour les attirer, pour les repousser, pour les démêler, et pour les détacher les uns des autres." (S.40)

Jede Hand ist mit fünf Fingern ausgestattet, um damit leicht und ohne Mühe arbeiten zu können:

IV,320f. Пятерицу перстов у обеих видим рук  
Делать бы им каждо легче дело и без мук.

Auch die Fingernägel sind nicht vergessen worden. Sie sind den Fingern als 'Endstücke beigegeben worden', sagt Tred.:

IV,322 За наконешники им приданы и ногти, -

Die Form des part. pt. pass. 'приданы' ist ein Ausdruck des Glaubens an den Schöpfer, der den Menschen bis ins kleinste ausgestattet hat.

Damit die Finger sich in der Mitte biegen können, sind sie mit Knöcheln versehen:

IV,323 А сгибаться пополам есть у них и локти.

Fénelon hat die Knöchel als Teile der Hand bezeichnet: "Les mains sont un tissu de nerfs et d'osselets...(Démonstr.,S.40). Er hat sie deshalb bei den Fingern nicht eigens erwähnt, deren Kunstfertigkeit aber besonders betont:

"Les doigts, dont les bouts sont armés d'ongles, sont faits pour exercer, par la variété et la délicatesse de leurs mouvements, les arts les plus merveilleux." (Démonstr., S.40)

Tred. ergänzt die Beschreibung der Finger durch ein Detail, das selbst dem aufmerksamen Fénelon entgangen ist: er bewundert 'die kleinen Buckel' innen an den Fingerspitzen. Gäbe es sie nicht, wie sollte man Härchen oder Strohhalme aufheben?

IV,324f. Дивны и горбочки перстов на концах внутри;  
Волоски, соломки, ими сжавши, всяк бери.

In Vers 325 fällt die volkstümliche Redewendung auf. Dem Autor kommt es darauf an zu zeigen, daß jede anatomische Einzelheit ihren Sinn und Zweck hat, die Fingerkuppe nicht weniger als der ganze Arm.

Schließlich braucht der Mensch seine Arme, um damit im Notfalle den ganzen Körper halten zu können, erklärt Tred.:

IV,326f. Руки человеку так напоследок нужны,  
Что при случае сдержать тело всё услужны.

Diese Verse geben einen Passus der Démonstration, in dem des näheren vom Gleichgewicht die Red ist, gekürzt wieder. Die von Tred. benutzte Stelle lautet: "Les bras et les mains servent encore, ... à mettre le corps en état de se pencher, sans s'exposer à aucune chute." (S.40)

IV,328-337: Der Hals.

Tred. führt aus: Zwischen den Schultern erhebt sich der Hals. Ihm hat der Schöpfer zwei Eigenschaften gegeben, die einander sonst ausschließen: Festigkeit und Biegsamkeit. Die 'Macht des Höchsten' hat sie aber miteinander verbunden:

IV,328f. На плечах в середине шея вверх произросла;  
Твердость ей и гибкость высшего власть подала.

Der Hinweis auf die 'Macht des Höchsten' fehlt in der Vorlage, die einfach den anatomischen Sachverhalt nennt: "Au-dessus du corps s'élève le cou, ferme ou flexible, selon qu'on le veut." (S.41)

Muß man etwas Schweres auf dem Kopf tragen, wird der Hals so steif, als wäre er aus einem einzigen Knochen gemacht:

IV,330ff. Нужно ль несть на голове что-нибудь тяжело?  
Шея станет вся тогда твердое толь дело,  
Что как та из кости только сделана одной.

Die direkte Frage Vers 330 belebt die Darstellung durch ein Element volkstüm-

Wenn man aber den Kopf neigen oder in eine bestimmte Richtung drehen muß, so wendet sich der Hals augenblicklich biegsam dorthin. Die Verwunderung des Autors über den schnellen Wechsel von der starren zur biegsamen Haltung kommt in den kurzen Wendungen der folgenden Verse adäquat zum Ausdruck:

IV,336f. В ней сие предивно: хочешь ли? тотчас прытка  
И тверда бывает, почитай и вдруг гибка.

Die lebendige Redeweise Tred.s in diesen Versen unterscheidet sich von der literarischen Diktion seiner Vorlage: "Est-il question de porter un pesant fardeau sur la tête, le cou devient roide comme s'il n'était que d'un seul os. Faut-il pencher ou tourner la tête, le cou se plie en tous sens, comme si on en démontrait tous les os." (Démonstr., S.41)

Tred. verwendet sowohl russ. 'шея' (331) als auch ksl. 'вья' (334) zur Wiedergabe von frz. 'le cou'. (vgl. Pawl.220)

IV,338-381: Der Kopf (Schädel, Gehirn, Öffnungen der Sinnesorgane, Nacken und Gesicht).

Während innerhalb der einzelnen Abschnitte der Stoff nicht selten regellos disponiert zu sein scheint (beau désordre), folgt die Betrachtung der menschlichen Anatomie im ganzen einem einleuchtenden Plan: Von den Beinen angefangen, werden die Körperteile in aufsteigender Richtung erörtert.

Am ausführlichsten beschäftigen sich unsere Autoren mit dem Kopf. An diesem Teil des Körpers erscheint ihnen alles sinn- und bedeutungsvoll. Hier sind nach ihrer Meinung die Absichten des Schöpfers mit Händen zu greifen.

Daß sich der Kopf 'oben' (сверху шея, 338) befindet, gilt bereits als Zeichen für seine Bedeutung. Zum Herrschen bestimmt, thront er gewissermaßen über dem Körper:

IV,340 Телом человечим обладает всем глава: -

Das ksl. 'глава' (Pawl.241) enthält eine feierliche Nuance wie das deutsche Wort 'Haupt'.

Die Stelle ist von der Vorlage abhängig: "Ce cou, médiocrement élevé au-dessus des épaules, porte sans peine la tête, qui règne sur tout le corps." (S.41)

Tred. fügt hinzu, daß der Kopf als Sitz der Vernunft und der Sprache fähig ist, über den Körper zu herrschen:

IV,341 В ней наш сммсл и знаки из нее уму, слова́.

Die Sprache ist nach Descartes eines der wichtigsten Kriterien zur Unterscheidung des Menschen vom Tier.<sup>19</sup>

Hieran schließt sich die aus der Vorlage übernommene hypothetische Erwägung: was wäre, wenn der Kopf kleiner bzw. größer wäre. Sie führt zu dem Ergebnis,



daß der Schöpfer es recht gemacht hat. Ein zu klein geratener Kopf stände nicht im richtigen Verhältnis zum Körper:

IV,342f.   Буде б меньше та была, то б в ней меры с телом,  
          Как пристойно, не нашлось размерений делом.

Ein übergroßer Kopf hingegen störte nicht nur die gute Proportion, sondern auch das Gleichgewicht des Körpers:

IV,344ff.   Буде ж бы та больше, не считая что одна,  
          Из всего та тѣла, не была отнюдь складна́,  
          Тягость бы ее в одну сторону склонила: -

Seine Vorlage ergänzend, verdeutlicht Tred. die Gesichtspunkte der Schönheit und des Nutzens durch das hypothetische Gegenbild:

IV,347       Тем бы отняла красу́, вред бы причинила.

Fénelon argumentiert so: "Si elle était moins grosse, elle n'aurait aucune proportion avec le reste de la machine. Si elle était plus grosse, outre qu'elle serait disproportionnée...sa pesanteur accablerait le cou, et courrait risque de faire tomber l'homme du côté où elle pencherait un peu trop." (S.41)

Starke Schädelknochen beschützen 'den Schatz im Innern':

IV,348ff.   Окружают кости крепкие со всех сторон  
          Голову ту нашу нужных ей для оборон;  
          То ж, дабы ей содержать без вреда в середине  
          Всѣ сокровище, -

Die Verse greifen auf den Satz Fénelons zurück: "Cette tête, fortifiée de tous côtés par des os très-épais et très durs, pour mieux conserver le précieux trésor qu'elle enferme..." (Démonstr., S.41)

Tred. hat die Stelle im folgenden durch zwei Zusätze erweitert. Einmal fügt er hinzu, daß das Gehirn aus zwei Hälften (Hemisphären) besteht. Zweitens weist er ausdrücklich, im Unterschied zu der mehr verhaltenen Ausdrucksweise der Démonstration, auf das Wirken des Schöpfers hin: der Schöpfer wollte diesen 'Schatz' (das Gehirn) 'dort' (im Schädel) verbergen, 'wie man einen kostbaren Schatz in der Erde vergräbt'. Mit diesem Vergleich spielt Tred. vermutlich auf das Gleichnis Jesu vom 'Schatz im Acker' an (Matth. 13,44):

IV,351ff.   Всѣ сокровище, из двух в каждой половине,  
          Кое там зиждитель щедро восхотел укрыть,  
          Равно как бесценный в землю клад, в нее зарыть.

Die betont theistische Formulierung ist für die Feoptija charakteristisch, ebenso wie der emphatische rhetorische Stil, der die Affekte erregen soll.

Tred. gerät im Blick auf die 'weiche, feuchte und zarte' Gehirns substanz in höchste Bewunderung (мозг мягок, сыр, хлипко уготован, 354). Ausgerechnet in dieser unansehnlichen Masse ist alle 'Klugheit' der 'unergründlichen Vernunft' eingeschlossen. Man kann darüber nicht genug staunen, ruft er aus:

IV, 356f. Здесь вся хитрость точно непостижного ума:

Мозгу надивиться невозможно есть весьма!

Die entsprechende Stelle der Démonstration, in der das Gehirn (le cerveau) als "substance humide, molle et spongieuse" bezeichnet wird, lautet: "C'est là le centre des merveilles dont nous parlerons dans la suite." (S.41)

In der Feoptija hören wir den begeisterten Redner, hier den zurückhaltenden Essayisten.

Die für die Sinnesorgane (Augen, Ohren, Nase) und für den Mund bestimmten Öffnungen im Schädel beschreibt Tred. nach dem Vorbild Fénelons. Auch hier setzt er hin und wieder eigene Akzente. So leitet er die Passage mit einem personifizierenden Satz ein, der das Bemühen des Autors um die Poetisierung des Stoffes zeigt: der Schädel 'sorgt' gleichsam für die Sinnesorgane, indem er ihnen Platz läßt:

IV, 358f. Череп, как нарочно, сам об очах радеет,

Об ушах, о носе, где: скважины имеет, -

Fénelon schreibt: "Le crâne se trouve percé régulièrement...pour les deux yeux, pour les deux oreilles, pour la bouche et pour le nez." (Démonstr., S.41)

Von den Sinnesorganen selber will er 'an ihrer Stelle' berichten, fügt Tred. hinzu:

IV, 360f. Но таких отверстий, уды требуют каких,

Изочтёнными мною, в положениях своих -

Voller Bewunderung macht der Autor auf das höchst komplizierte Geflecht von Nerven aufmerksam, das 'von Künstlerhänden geknüpft' worden ist:

IV, 362f. Суть в сплетениях везде жилы там пресложных,

На потребу все от рук связаны художных.

Wieder benutzt Tred. die Gelegenheit, auf das Wirken des Schöpfers ausdrücklich hinzuweisen (от рук связаны художных). In lehrhaftem Ton bemerkt Fénelon: "Il y a des nerfs destinés aux sensations qui s'exercent dans la plupart de ces conduits." (Démonstr., S.41)

Das in der Mitte der Schädelbasis gelegene 'Siebbein' wird von Tred. 'хряц', 'Knorpel', speziell 'Nasenknorpel', genannt. Auch hierbei hebt er vor allem den teleologischen Gedanken hervor: der 'Knorpel' ist dazu da, daß die 'Gerüche' direkt in das Gehirn kommen:

IV,364f. В кость хряц положен, а положен для того,  
Чтоб идти в мозг прямо вонности всей чрез него.

Der Satz stammt aus der Démonstration: "Le nez...a un os cribleux pour faire passer les odeurs jusqu'au cerveau." (S.41)

Ein Zeichen der fürsorglichen Weisheit des Schöpfers sieht Tred. auch darin, daß die Sinnesorgane doppelt mit 'Nerven' ausgestattet sind ('жила' bedeutet: Ader, Sehne, Nerv; Pawl.367). Wird eine Seite beschädigt, so kann ihre Funktion von der anderen übernommen werden:

IV,366ff. Жил устроено число оных всех двойное,  
Чтоб, когда с одной стороны действие какое  
Повредиться может, было равное с другой,  
Не от сей где службы жилы, ни дабы от той.

Fénelon legt dar, daß 'die wichtigsten Sinnesorgane doppelt vorhanden sind': "Parmi les organes de ces sensations, les principaux sont doubles, pour conserver dans un côté ce qui pourrait manquer dans l'autre par quelque accident." (Démonstr.,S.41)

Die Sinnesorgane sind so zweckmäßig koordiniert, daß der Mensch sie entweder 'hübsch' zur Seite oder geradeaus richten kann:

IV,370f. Все органы сии так слог имеют срядно,  
Что их может человек обращать как взглядно; -

Mit Hilfe der Halswirbel können sie sich schnell in die erforderliche Richtung drehen:

IV,374f. Шейными составы все помощь им сообщают  
И собою все те вдруг должно обращают.

Fénelon hat dies so beschrieben: "Ces deux organes d'une même sensation sont mis en symétrie,...afin que l'homme en puisse faire un plus facile usage, ou à droite, ou à gauche, ou vis-à-vis de lui...D'ailleurs la flexibilité du cou fait que tous ces organes se tournent en un instant de quelque côté qu'il veut." (Démonstr.,S.41f.)

Den Text der Vorlage kürzend, erwähnt Tred. den Nacken und die Haare in zwei Versen. Am Hinterkopf befinden sich die 'härtesten Teile', die überdies noch von einer 'Decke aus Haaren' umgeben sind:

IV,376f. На затылке части твёрдейши положены  
И к тому ж покровом волосов обложены.

Fénelon meint, der Hinterkopf sei deshalb so hart, weil er 'am wenigsten imstande ist, sich zu verteidigen'. Ferner erklärt er, daß die Haare nicht nur zum Schutz, sondern auch zum Schmuck da sind: "Tout le derrière de la tête,

qui est le moins en état de se défendre, est le plus épais: il est orné de cheveux, qui servent en même temps à fortifier la tête contre les injures de l'air. Mais les cheveux viennent sur le devant pour accompagner le visage et lui donner plus de grâce." (Démonstr., S.42)

Das 'Gesicht' hat Tred. mit schmückenden Beiwörtern, die auf seine Schönheit und Würde hinweisen, beschrieben:

IV,378      Предня часть всея главъ есть лице толь слично, -  
IV,380f.      Человеку оно достолепна красота  
                 И его достоинств светозарна высота.

Das Kompositum 'světozarňyj' trifft man, wie Tschizewskij anmerkt, bei Simeon Polockij (Večerja duchovnaja, 381) und im Oktoechos (II 534).

Das Doppel epitheton 'dostolěpnyj' ist auf dieselbe Weise gebildet wie das von Tschizewskij aufgeführte 'blagolěpnyj', das im Wörterbuch von Lavrentyj Zyzanij und bei Simeon Polockij (Večerja duchovnaja, 381) belegt ist.<sup>20</sup>

Fénelon erklärt kurz und bündig: "Le visage est le côté de la tête qu'on nomme le devant..." (Démonstr., S.42)

IV,382-483: Die fünf Sinne.

Der Abschnitt wird mit einem Ausrufungssatz, der zwei Verspaare umfaßt, eröffnet. Voller Bewunderung weist Tred. darauf hin, daß die Sinnesorgane (чувственныи члены, 382) im Gesicht auf schöne Weise beieinander sind. Wieviel Ursache haben wir, ruft er aus, selbst die Stellen, an denen sie sich in solcher Ordnung und Harmonie befinden, zu bewundern!

IV,384f.      Их такой порядок и такой претройный чин,  
                 Что местам дивиться, не самим, коль есть причин!

Diese Verse unterscheiden sich durch ihre Tonalität von dem deskriptiven Stil, in dem Fénelon den neuen Abschnitt beginnt: "Le visage est le côté de la tête...où les principales sensations sont rassemblées avec un ordre et une proportion qui le rendent très-beau..." (S.42)

IV,386-443: Die Augen.

Schon die Stelle, an der sie sich befinden, wird als bedeutsam angesehen:

IV,386f.      Очи под челом среди, в месте самом главном, -

Dort sind sie, 'damit sie die ganze Schöpfung, so fern oder nahe, so weit oder hoch sie sein mag, sehen können':

IV,388f.      Чтоб им всю тварь видеть, коль была б ни далека,  
                 Коль ни приближенна, коль вдали ни высока!

Dieser pathetischen Perspektive gegenüber, die den Mikro- und den Makrokosmos einbezieht, nimmt sich das Gesichtsfeld der Augen, wie es von Fénelon angedeutet wird, klein und alltäglich aus: "Les deux yeux sont égaux, placés vers le milieu et aux deux côtés de la tête, afin qu'ils puissent découvrir sans peine de loin, à droite et à gauche, tous les objets étrangers..." (S.42)

Außer zum Sehen sind die Augen dazu bestimmt, 'zum Wohle des Menschen achtzugeben'. Tred. fügt hinzu: 'bis ans Ende seines irdischen Lebens':

IV,390f. И чтоб, видя, стереглись к пользе человека  
До назначенны ему здесь кончины века.

Fénelon sagt, die Augen befinden sich deshalb an ihrer Stelle, "...afin... qu'ils puissent veiller commodément pour la sûreté de toutes parties du corps. Nach mythischer Überlieferung, auf die Fénelon zurückgreift, sind die Augen dadurch sehend geworden, daß 'ein himmlisches Feuer', dem nichts sonst in der Natur gleicht, in ihnen entzündet wurde. Die Wendung ist von Fénelon, wie es scheint, metaphorisch aufgefaßt worden: "Celui qui les a faits y a allumé je ne sais quelle flamme céleste, à laquelle rien ne rassemble dans tout le reste de la nature." (Démonstr., S.42) Vor allem 'je ne sais quelle...' deutet auf metaphorisches Verständnis hin.

Tred. hat den Passus aus der Démonstration aufgenommen und ihn hymnisch akzentuiert:

IV,392ff. Сотворивший очи на видение нам дня  
Искры в них небесны и небесного огня,  
По щедроте положил, да и красотю  
Возвеличил, ничему б не равняться с тою.

In beiden Texten wird die 'Spiegel'-Metapher auf die Augen angewandt:

IV,396f. Сии суть зеркала: образ всяк в них естества  
Начертан бывает мудростию божества; -

Die Formel 'durch Gottes Weisheit' hat Tred. dem vorgegebenen Text Fénelons hinzugefügt. Dieser schreibt: "Ces yeux sont des espèces de miroirs, où se peignent...dans le fond de la rétine, tous les objets du monde entier..."(42)

Das Verspaar 398f. ist von Tred. eingeschoben und läßt sein Bemühen erkennen, die Darstellung zu poetisieren: unser Geist sieht die ganze Natur mit Hilfe der 'lichten Augen'; sie schenken ihm das 'Licht der Welt durch die Strahlen der Morgenröte':

IV,398f. Всю природу видит ум светлыми очами,  
Света подают ему свет зарей лучами.

Als 'wunderbar und nicht leicht zu verstehen' bezeichnet Tred. das optische Phänomen, daß wir die Dinge nicht doppelt sehen, obwohl wir zwei Augen haben:

IV,400f. Чудно! и постигнуть точно есть не малый труд,

Что зрим не двойные вещи, а двойный зреть уд; -

Diese Erscheinung ist von Fénelon in ansprechender Weise erklärt worden. Er vergleicht die beiden Sehnerven mit Zweigen, die 'sich zu demselben Stamm vereinigen': "...les deux nerfs qui servent à la vue dans nos yeux ne sont que deux branches qui se réunissent dans une même tige..." (Démonstr., S.42)

Zur Veranschaulichung benutzt Fénelon ferner den Vergleich mit einer Brille, in der zwei Gläser verbunden sind: "...comme les deux branches des lunettes se réunissent dans la partie supérieure qui les joint." (S.42)

Tred. hat jedoch von diesen Erklärungsversuchen Fénelons keinen Gebrauch gemacht. Er hat ausschließlich das 'Wunderbare' der Erscheinung herausgestellt, um dadurch auf die Affekte einzuwirken. Ihm ist es an dieser Stelle wichtiger, das Gefühl der Ehrfurcht vor der Weisheit des Schöpfers auszulösen, als zu rationaler Erkenntnis beizutragen. Die Stelle ist rhetorisch geprägt, entsprechend dem von Cicero vertretenen Gedanken der 'affektiven Wirkungskraft' der Rede, der auch in der Poetik des 18. Jahrhunderts Geltung hatte. Durch ihn, so legt H.P.Herrmann dar, "erhebt sich die Rhetorik nach ihrem Selbstverständnis über die bloß theoretische Philosophie und Wissenschaft: durch ihre... Affekthaltigkeit ist sie imstande, nicht nur auf die Vernunft, sondern vor allem auf den Willen des Menschen zu wirken."<sup>21</sup> Es liegt nahe, daß Tred. als Professor der Rhetorik ("как латинския так и россияския эловенци")<sup>22</sup> von deren klassischen Mitteln auch in der Feoptija vielfältigen Gebrauch gemacht hat.

In IV,404 beginnt ein längerer Alleingang Tred.s bis IV,483. Dieser Teil, in dem verschiedene Themen zur Sprache kommen, enthält nur gelegentliche Anklänge an die Démonstration. Tred. hat die Vorlage kurz vor dem Schluß des Abschnitts über die Augen ( es fehlte nur noch die Bemerkung über die Augenbrauen und Augenlider) beiseite gelegt.

Erregt von der wunderbaren Tatsache, daß wir die Dinge zwar mit zwei Augen, aber nicht doppelt sehen, verfällt der Autor in eine Art 'Schelte' der Ungläubigen, die darin nicht die 'Weisheit des Höchsten' sehen wollen:

IV,404f. Мудрости в сем вышни, в мудрованиях нелеп,

Точно кто не видит, и с очами тот есть слеп; -

Der Ungläubige ist trotz seiner Augen 'blind'. Diese paradoxe Wendung erinnert an biblische Parallelen, z.B. an Jesaja, Kap.6,9f.:

"καὶ εἶπεν Πορεύθητε καὶ εἰπέ τῷ λαῷ τούτῳ Ἐκοῦσθε καὶ οὐ μὴ συνῆτε καὶ βλέποντες βλέπετε καὶ οὐ μὴ ἴδῃτε Ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου," Die Jesajastelle von der 'Verstockung' wird im Matth. Ev., Kap.13,14f. zitiert.

Dem Ungläubigen werden intellektuelle und moralische Defekte unterstellt: er ist nicht nur 'schwachsinnig', sondern 'ganz von Sinnen'. Er 'tobt in Leidenschaften':

IV,406f. Тот не токмо назван быть может малоумным,  
Но бессмысленным совсем и страстями шумным.

Solche Schmähungen des weltanschaulichen Gegners sind in der Feoptija nicht selten (vgl. z.B. I,335f.). Sie sind keine individuelle Eigentümlichkeit des Schriftstellers Tred., sondern stellen, wie zu der genannten Stelle bemerkt wurde, ein Stilmittel der Physikotheologen in der Auseinandersetzung mit den Atheisten dar.<sup>23</sup> Der 'prophetische Affektsturm' (W.Philipp) gegen die Ungläubigen bildet bei vielen Physikotheologen den wirkungsvollen Kontrast zu der Bewunderung, mit der sie die Werke des Schöpfers preisen.

Die vorliegende Stelle ist ein Beispiel für den schnellen Wechsel des Tons in der Feoptija. In den Versen 404-407: Schelte der Ungläubigen. Gleich danach preist der Autor ein weiteres 'Wunder' der Optik, nämlich die Tatsache, daß wir die Dinge nicht umgekehrt, sondern 'aufrecht' sehen:

IV,408f. Коль не меньше дивно, что мы зрением своим  
Не в обрат все вещи, да верх вёрхом прямо зрим!

Auch hierbei verzichtet Tred. auf physikalische Erklärungen. Er deklariert das 'aufrechte' Sehen als ein Wunder, das aufs neue die Weisheit des Schöpfers offenbar macht und uns geradezu 'nötigt', an ihn zu glauben:

IV,410f. Всѣ сие премудрость нам в здавшем изъясляет  
И его толика быть верить заставляет.

Es folgen zwei rhetorische Fragen, die suggestiv ausdrücken, daß der 'gesunde Menschenverstand' verbiete, so viele Wunder als 'zufällig' hinzustellen:

IV,412f. Как припадку многи чудеса толь сотворить?  
Может ли, кто с здравым разумом, так говорить?

Von der rhetorischen Digression wechselt der Ton wieder zur nüchternen Beschreibung. Der häufige Wechsel der Töne ist gerade im philosophischen Lehrgedicht erwünscht, um Monotonie auszuschließen, stellt Chr.Siegrist generell fest.<sup>24</sup>

In IV,414-423 wird die Anatomie des Auges dargestellt. Danach besteht der Augapfel aus folgenden Teilen: der Hornhaut, der Regenbogenhaut mit der Pupil-

le, dem Glaskörper und der Netzhaut. Zur Hornhaut sagt Tred.:

IV,414 В оке оболочка есть, в-первых, роговая, -

Die Regenbogenhaut und Pupille werden so beschrieben:

IV,416f. Следует за сею, виноградной что зовут,  
С дирочкой в том месте, в коем зеницу кладут; -

Vom Glaskörper heißt es:

IV,419 Влага следует потом именем кристальна, -

Hinter dem Glaskörper, so führt Tred. weiter aus, dehnt sich die Netzhaut, bestehend 'aus Sehnerven' mit vielen 'kleinen Knoten' und 'kaum sichtbaren Löchern':

IV,421ff. У сея простерта, в дальности, на самом дне  
Сеточка тонка вельми, зрительства из жилок,  
Много тут как узелков, так чуть зримых дирок.

In IV,424-439 werden verschiedene Theorien des Sehens erörtert.

Einige der 'Alten' waren der Meinung, berichtet Tred., das Sehen komme durch die Lichtstrahlen, die unsere Augen aussenden, zustande:

IV,424f. В древних неки мнили, испущением лучей  
Зрение что наше делается от очей.

Als Vertreter dieser Ansicht werden in den 'Primečanija' zu Feopt.<sup>V</sup>IV,425f. (S.518) Pythagoras (582-500 v.Chr.) und Euklid (3.Jh. v.Chr.) genannt.

Diese Theorie werde dadurch widerlegt, meint Tred., daß wir die Fixsterne sehen können, die für unsere 'Strahlen' unerreichbar sind. Darum halten 'die heutigen Gelehrten' diese Meinung 'der Alten' für sinnlos:

IV,428f. То догмат сей древних опровержен самым тем,  
А новейшим мудрым и неугоден стал всем.

Sie lehren vielmehr, daß unsere Augen Lichtstrahlen empfangen. Die 'goldenen Strahlen', die von den Dingen ausgehen, werden in der Hornhaut unserer Augen und in dem gallertartigen Glaskörper gebrochen und vereinigen sich auf der Netzhaut, um dort ein genaues Bild der Dinge darzustellen. So hat es die göttliche 'Vorherbestimmung' festgesetzt:

IV,431ff. ...те лучи златыи  
От вещей идущи, в оболочках наших глаз,  
Также в их и влагах преломляются всяк раз,  
Чтоб на сеточке сойтись и вещей вид точный  
Сшедшимся изобразить чрез предел нарочный.

Die Versreihe macht deutlich, wie sich Tred. bemüht, eine Synthese zwischen



der neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnis und dem Glauben an die Alleinwirksamkeit des Schöpfers herzustellen. Darauf zielt die gesamte physikotheologische Bewegung ab. Man bediente sich zu diesem Zweck der von den Occasionalisten mit ihrer Lehre von den 'Zweitursachen' bereitgestellten begrifflichen Mittel: Gott, als 'prima causa', habe es von Anfang an so eingerichtet, daß die 'causae secundae' die von ihm vorherbestimmten Ziele herbeiführen. So wird auch der optische Vorgang als eine Kette von 'Zweitursachen' gedeutet, die kraft 'gewollter Vorherbestimmung' funktionieren.

Tred. erwähnt noch eine dritte Theorie des Sehens, die die Lehre der 'Alten' mit der neuen Auffassung zu verbinden suchte. Er geht aber darauf nicht näher ein:

IV, 436f.    Некоторые мужи древних пёрвейший догмат  
               Вкупе съединили со вторым и новым в лад.

Nach dem Einschub über die Theorien des Sehens kommt der Autor noch einmal auf die Anatomie des Auges zurück (440-443). Er nennt die Augenlider, Wimpern und Brauen, die den Zweck haben, das Auge vor dem Eindringen von Fremdkörpern zu schützen, die Lichtstrahlen zu brechen und die Hitze zu vermindern:

IV, 440ff.    У очей суть веки, влажа б окружали их,  
               Чрез ресницы, брови защищали б от других  
               Нечистот и порошков и чтоб преломляли  
               Ход лучей и некак зной их бы умаляли.

In diesen scheinbar kleinen Dingen zeigt sich dem Autor wieder die Fürsorge des Schöpfers.

Die Verse über die Augenlider haben eine gewisse Ähnlichkeit mit diesem Passus Fénelons: "Les yeux sont ornés de deux sourcils égaux; et afin qu'ils puissent s'ouvrir et se fermer, ils sont enveloppés de paupières bordées d'un poil qui défend une partie si délicate." (Démonstr., S. 42)

IV, 444-453: Die Ohren.

Tred. setzt seinen 'Alleingang' fort mit der Betrachtung des Ohres und des Hörens. Zunächst beschreibt er das Ohr, das nach seinen Worten aus dem Gehörgang, dem Trommelfell, sowie aus Amboß, Hammer und Steigbügel besteht:

IV, 444ff.    Слышим мы ушами. Изгибная пустота  
               Уха достигает до тех самых мест, где та  
               Тоненька препонка есть, что тимпан зовется.  
               Наковальня, молоток, стремя тут блюдется.

Wie geht nun das Hören mit diesem Organ vor sich? Tred. schildert den Weg

eines Lautes durch den Gehörgang zum Trommelfell:

IV,448f. Чуть лишь звон внутрь уха войдет в ону пустоту,  
Как и не однажды паразит препонку ту.

Die Verse veranschaulichen die Funktion der Schallwellen. Diese setzen die 'Drillings'-Werkzeuge in Bewegung, die wiederum die Luft im Innern des Ohres 'aufrühren':

IV,450f. Вот тройня орудий тех в двиг же свой приходит,  
В возмущение кой внутрь воздух тем приводит.

Wenn das Geräusch durch die Nerven zum Gehirn gelangt, dann 'hört der von dieser Empfindung getroffene Verstand':

IV,452f. Жилками до мозга до́дет весь когда сей шум,  
Так тогда и слышит пораженный чувством ум.

Die detaillierte Beschreibung der anatomischen Verhältnisse, die lebhafteste Schilderung des Hörvorgangs, die Verwendung einer Reihe von Metaphern: all das sind nach den Maßstäben der Zeit wesentliche Elemente der Poetisierung.

IV,454-459: Der Geruchssinn.

Beim Riechen, so stellt es Tred. dar, werden Partikel der duftenden Körper mit der Luft in die Nase eingesogen. Sie treffen auf den Teil des Organs, der aus zahlreichen kleinen Nerven besteht. Wenn diese ein wenig berührt werden, kann der Verstand nicht untätig bleiben: 'er muß riechen':

IV,456ff. Как в дышани нашем благовонных частки тел  
Воздухом влекутся в ноздри, всюду кой поспел,  
То тех жилочек крайки тем разятся разно:  
Вот уму не обонять не бывает праздно.

IV,460-467: Der Geschmackssinn.

Das dem Geschmackssinn zugeordnete Organ, die Zunge, hat 'der allgütige Schöpfer' mit vielen pyramidenförmigen 'kleinen Beulen' versehen, die die verschiedenen Geschmacksempfindungen unterscheiden können:

IV,460ff. Вкусов мы языком можем разнь распознавать:  
Пирамидных много шишечек в смесь разметать  
Благоизволил по нем преблагий зиждитель, -

Im Nachsatz wird unterstrichen, daß der Schöpfer 'alles' in Weisheit 'hervorgebracht' hat:

IV,463 Как в премудрости всему сам производитель.

Im Kontext bezieht sich die Aussage auch auf die anderen Sinnesorgane und ist darüber hinaus das generelle Merkmal des göttlichen Wirkens in der Welt.

Das Schmecken wird durch 'Geschmacksteilchen' ausgelöst, die die pyramidenförmigen Knötchen auf der Zunge berühren. Die Berührung wird dem Gehirn übermittelt, und die Vernunft stellt den Geschmack fest:

IV,464f. Лишь от часток вкусных делается всем им трус,  
И сей в мозг прешлетя, разум тот и знает вкус.

Das Wort 'трус' wird im 'Словарь' zum Text der Feoptija (S.557) mit 'сотрясение, землетрясение, волнение стихий' wiedergegeben. Das wären in diesem Zusammenhang sehr starke Ausdrücke, ähnlich wie 'возмущение' (IV,451) für die Luftschwingungen im Ohr. Möglicherweise hat Tred. solche grotesken Übertreibungen gewollt, um auf den Affekt zu wirken. Einfacher ist aber, 'трус' hier mit 'Zittern' zu übersetzen. Abschließend vermerkt der Autor, daß Speichel nötig ist, damit die Geschmacksteilchen sich auflösen und zergehen:

IV,466f. Что ж разводятся сих тел частки, то причина  
Распусканию тому есть готова слина.

'Слина' steht für das heute gebräuchliche 'слюна'.

IV,468-483: Der Tastsinn.

Diese der Haut zugeordnete Sinneswahrnehmung behandelt Tred. an letzter Stelle unter den herkömmlichen 'fünf Sinnen'. Der 'weise Schöpfer' hat die Haut für ihre Aufgabe als Sinnesorgan in ähnlicher Weise wie die Zunge mit einer großen Zahl von 'pyramidenförmigen Knötchen' ausgestattet:

IV,468ff. Кожа, способ чувства прикасательного в нас,  
Пирамидных также шишечек на ней припас  
Мудрый множество творец: -

Kaum wird dieser Körperteil von etwas berührt, so 'bringt der Verstand ein Urteil über die fremde Sache hervor':

IV,472f. Вещь едва наружна тронет тела оный уд,  
О чужой той вещи и произведет ум суд.

Eine leichte Berührung der 'Knötchen' wird meist als angenehm empfunden:

IV,474f. К шишечкам тихонько тем дотык как бывает,  
То приятность из того в разум прибегает; -

Wenn die Berührung sehr stark ist, 'fühlt die Seele sie als eine Krankheit':

IV,476f. Если ж та дотычка будет как не хороша,  
Иль сильна чрез меру, чувствует болезнь душа.

Den stärksten Schmerz fühlen wir, wenn etwas (in unserem Körper) 'auseinanderzureißen' droht:

IV,480f. И чем ближе придет к разорванию чего,  
Тем чувствительнейший будет боль нам от того.

Zwischen den beiden Extremen der angenehmen und der schmerzhaften Berührungen liegen die neutralen Tastempfindungen:

IV,482f. Прочии прикосы все так бывают внятны,  
Что ни больны их себе ставим, ни приятны.

Die eigentliche Sinneswahrnehmung geschieht im Gehirn, so hat Tred. es bei allen 'fünf Sinnen' herausgestellt. Er bezeichnet diese Zentrale mit verschiedenen Worten: 'ум', 'разум', 'душа', ohne wesentlichen Bedeutungsunterschied. Nach einer Bemerkung von H.P.Herrmann werden "im frühen 18.Jh. Seele und Geist noch oft gleichgesetzt". Der Geist ist nach dieser Auffassung noch nicht Sache des einzelnen, "sondern...die allgemeine Fähigkeit zu fühlen und zu denken, wie sie jeder Mensch zu jeder Zeit besitzt."<sup>25</sup>

Die Substantive 'дотык' (474) und 'дотычка' (476) stammen dem 'Словарь' zufolge (546) vom polnischen 'dotyk', das mit russ. 'осязание' übersetzt wird.

IV,484-499: Die Würde und Schönheit des Gesichts.

In Vers 484ff. nimmt Tred. wieder die Verbindung mit der Démonstration auf. Fénelon hat zunächst die Bedeutung der Stirn für den Gesichtsausdruck herausgehoben: "Le front donne de la majesté et de la grâce á tout le visage: il sert á relever les traits." (Démonstr.,S.42)

Tred. wiederholt das und setzt hinzu, daß 'eine gewölbte, runde Stirn' dem Gesicht gut ansteht:

IV,484f. Придает величий и красы лицу чело,  
Кое, как пристойно, выгибом так и круглó.

Von 'Schönheit und Würde' des menschlichen Gesichts war schon in IV,378ff. die Rede.

Weiter heißt es: das Gesicht wäre ohne die Nase 'flach und entstellt':

IV,486f. Бude б посредине нос не был, то б явилось  
Плоско наше всё лице, тем бы осрамилось; -

In der Vorlage wird das noch weiter ausgeführt. Der Satz, auf den Tred. zurückgegriffen hat, lautet: "Sans le nez, posé dans le milieu, tout le visage serait plat et difforme." (S.42)

Die Nase befindet sich 'zwischen Augen und Mund', damit sie nach dem Geruch beurteilen kann, was 'gut und bekömmlich zur Speise' ist:

IV,488ff. Он стоит меж взором и устами, чтоб понять  
Всё, ему как должно, духом точно обонять,

IV,490f. Что на пищу может быть здраво и пригодно,  
И по духу что тому, кушать нам есть сродно.

Die Anatomie wird also teleologisch interpretiert, wie es in der *Démonstration* vorgegeben ist: "Il est placé immédiatement au-dessus de la bouche, pour discerner plus commodément par les odeurs tout ce qui est propre à nourrir l'homme." (S.42f.)

Viel tragen die Lippen zum Ausdruck des Gesichts bei (IV,492-499). Tred. rühmt mit kurzen Ausrufen ihre 'herrliche Röte' und ihren lebhaften Glanz, der das 'ganze Gesicht schön macht':

IV,492ff. Рассмотри румянец благолепнейший устен,  
Коль их цвет сияет! Коль красно́ тот оживлен!  
Всё лице красят устна! -

Tred. verwendet den ksl.pl. 'ustně' für 'уста' (vgl. Pawl.,1671).

Das Kompositum 'blagolepnyj' ist, wie D.Tschizewskij anmerkt, bei Sreznevskij (7) belegt.<sup>26</sup>

Die Passage ist durch ihren enthusiastischen Ton gekennzeichnet, der von der Wiederholungsfigur (коль -! коль-!) noch verstärkt wird.

In der Vorlage werden die Leser aufgefordert: "Voyez les lèvres: leur couleur vive, leur fraîcheur, leur figure, leur arrangement et leur proportion avec les autres traits, embellissent tout le visage." (S.43)

In lyrischem Ton fügt Tred. hinzu: zusammen mit den Augen 'erleuchten die Lippen unser Antlitz mit reinen Strahlen':

IV,494f. - Купно те с очами  
Освещают зрак наш весь чистыми лучами: -

Es folgt eine Aufzählung von Gemütsbewegungen, die das Mienenspiel von Lippen und Augen auf dem Gesicht 'abbilden':

IV,496ff. Веселят, печалят, показывают тишину,  
Изъявляют духа низкость, также вышину,  
Чувствуемым страхом внутри равно поражают;  
Словом, каждую на лице страсть изображают.

Die Reihe deckt sich nicht ganz mit der Fénelons. Dessen Aufzählung hat Tred. ergänzt durch: 'тишина' (Stille, Friede), 'духа низкость, также вышина' (Niedrigkeit und Hoheit des Geistes) und 'страх' (Furcht). Fénelon schreibt: "La bouche, par correspondance de ses mouvements avec ceux des yeux, l'anime, l'égaie, l'attriste, l'adoucit, le trouble, et exprime chaque passion par des marques sensibles." (*Démonstr.*,S.43)

IV,500-513: Die Teile des Mundes (Lippen, Zähne und Zunge).

Nicht nur für die Physiognomie sind die Lippen von Bedeutung. Im folgenden geht es um ihre Funktion beim Essen und Sprechen:

IV,500f. И устна не токмо восприемлют ядь в уста,  
Речь всю прерывают, не была б речь коль часта.

Vers 500 gibt genau die Vorlage wieder: "Oltre que les lèvres s'ouvrent pour recevoir l'aliment,..." (S.43). In Vers 501 hat Tred. selbständig die Tätigkeit der Lippen beim Sprechen zusammengefaßt: 'die Lippen unterbrechen die Rede, so schnell (oder: dicht) sie auch sein mag'. Gedacht ist wohl an das abwechselnde Sichöffnen und Schließen der Lippen während des Sprechens. Fénelon hat das so beschrieben: "...elles servent encore, par leur souplesse et par la variété de leurs mouvements, à varier les sons qui font la parole." (Démonstr.,S.43)

Daß ein und dasselbe Organ zu verschiedenen Zwecken voll geeignet ist, wird als weiterer Beweis für die hohe Kunst des Schöpfers angesehen. Diese wird auch daran deutlich, daß die Lippen zugleich schön und zweckmäßig bzw. notwendig sind.

Wenn die Lippen sich öffnen, werden zwei Reihen von Zähnen sichtbar, die durch das Zahnfleisch verbunden sind:

IV,502f. Но когда отверсты суть, то вдруг показывают  
Два порядка внутрь зубов: десна их связуют.

Damit will der Autor nicht nur eine anatomische Anmerkung machen, sondern auf die Ordnung und Harmonie (два поряка...зубов), die auch in den Details zu finden ist, aufmerksam machen.

Darauf hat schon Fénelon hingewiesen: "Quand elles s'ouvrent, elles découvrent un double rang de dents dont la bouche est ornée: ces dents sont de petits os encâssés avec ordre dans les deux mâchoires..." (Démonstr.,S.43)

Nun erst gehen unsere Autoren auf den alltäglichen Gebrauch der Zähne ein: sie sind dazu da, die Nahrung 'im Nu' zu zerkleinern, sagt Tred.:

IV,504 Ими прежде пища истончится всяка в мах, -

Fénelon vergleicht die Zähne mit einer Mühle: "...les dents brisent comme un moulin les aliments..." (Démonstr.,S.43)

Dann gelangt die Nahrung in den Magen. Ausdrücklich wird vermerkt, daß sie dorthin nicht 'durch jenes Rohr geht, das uns der Schöpfer zum Atmen gegeben hat', obwohl dieses dicht bei der Speiseröhre liegt:

IV, 506ff. Сходит впрочем та в него трубкою не тою,  
 На дыхание творец даровал нам кою;  
 Меж собою хоть сии очень близко расстоят, -

Die Stelle geht auf Fénelon zurück, der aber hier 'den Schöpfer' nicht nennt:  
 "...ces aliments...passent dans l'estomac par un conduit différent de celui  
 de la respiration; et ces deux canaux, quoique si voisins, n'ont rien de com-  
 mun." (Démonstr., S.43)

In den Versen 510-513 wird geschildert, wie sich die Zunge beim Sprechen  
 verhält. Von ihr als Organ des Geschmackssinns war bereits in IV, 460-467  
 die Rede.

Tred. vergleicht, der Vorlage folgend, die flinken Bewegungen der Zunge bei  
 der Lautbildung mit den 'klimpernden Fingern', die eine Melodie spielen:

IV, 510f. Действует язык в устах толь всегда поспешно,  
 Коль бряцающих нам зреть персты в песнь успешно.

Bei der Artikulation verändert die Zunge ständig ihre Lage im Mund:

IV, 512f. Ударяет в нѣбо, зубы он бьет иногда,  
 Щеки то внутрь лижет, гибок всё то повсегда.

In der Démonstration werden die Bewegungen der Zunge mit denen der Finger  
 beim Spielen eines Instruments und des Bogens (z.B. eines Geigenspielers)  
 verglichen: "La langue...fait dans la bouche ce que font les doigts, ou ce  
 que fait l'archet d'un maître sur un instrument de musique; elle va frapper  
 tantôt les dents, tantôt le palais." (S.43)

IV, 514-543: Die Luftröhre.

Sie wird von Tred. in Übereinstimmung mit der Vorlage als ein 'kleiner Ka-  
 nal' beschrieben, der 'durch den Rachen bis in den Brustraum führt':

IV, 514 От него каналец есть сквозь гортань до груди, -

Fénelon schreibt: "Il y a un conduit qui va au dedans du cou, depuis le pa-  
 lais jusqu'à la poitrine." (Démonstr., S.43)

Auf die Formulierung 'au dedans du cou' scheint sich der Nachsatz Tred.s zu  
 beziehen, daß wir den 'kleinen Kanal' nicht von außen sehen können:

IV, 515 Сами зреть его извне мы не можем, люди; -

Die Luftröhre besteht aus kleinen Ringen und ist ganz hohl, damit der Atem  
 ungehindert hindurchgehen kann und eine helle Stimme hervorbringt:

IV, 516 Сей весь из колечек очень малых состоит -

IV, 518f. Но по всей той пустоте чист, ничем не занят,  
 Будто б как нарочно был на сие он нанят,

IV,520f. Чтоб отнюдь идуща духа внутрь не пресекать  
И всегда б конечно светлый голос издавать.

Die Darlegung ist wie in der Vorlage teleologisch ausgerichtet. Tred. hat lediglich das Detail fortgelassen, daß die Luftröhre innen mit einer dünnen Haut überzogen sei. Die Passage lautet in der Démonstration: "...ce sont des anneaux de cartillages enchâssés très-juste les uns dans les autres, et garnis au dedans d'une tunique ou membrane très-polie, pour faire mieux résonner l'air poussé par les poumons." (S.43)

Zum Gaumen hin hat die Luftröhre eine kleine Öffnung 'wie die einer Flöte'. Diese Spalte bringt, indem sie sich zusammenzieht oder öffnet, eine höhere oder tiefere Stimme hervor:

IV,522ff. В нёбе и у стороны, да не чем сипеет,  
Малую каналец сей скважинку имеет,  
Коя есть похожа на свирельную собой,  
А сжимаясь, также разжимаясь, голос свой  
Произносит толще тем иль гласит им тоне, -

Daß dieses Organ den Zweck hat, die Stimme hervorzubringen, hat Tred. mit dem eingeschobenen Finalsatz hervorgehoben: 'да не чем сипеет', (damit sie keine heiseren Laute von sich gibt, 522).

In der Vorlage steht dieser Text: "Ce conduit a, du côté du palais, un bout qui n'est ouvert que comme une flûte, par une fente qui s'élargit ou qui se reserre à propos, pour grossir la voix ou pour la rendre plus claire." (S.43)

Als Schutz gegen das 'Verschlucken' fungiert der Kehldeckel. Tred. bezeichnet ihn als 'kleines Dach', über das hin die vom Speichel durchtränkte Speise von der Zunge in die Speiseröhre fließt. Das 'kleine Dach' verschließt die Luftröhre, damit keine Speise 'hineinspringen' kann:

IV,528ff. Но дабы внезапно положенна пища в рот  
В духовый каналец не вскочила прямо тот,  
От гласов канала есть кровелька такая,  
По которой всяка ядь, слинами смокая,  
Катится с языка надлежит куда вниз ей -

Die detaillierte Beschreibung ist von der Démonstration abhängig. Fénelon vergleicht die 'Klappe' über der 'Stimmröhre' mit einer 'Zugbrücke': "...il y a une espèce de soupape qui fait sur l'orifice du conduit de la voix comme un pont-levis pour faire passer les aliments, sans qu'il en tombe aucune par-



celle subtile ni aucune goutte par la fente dont je viens de parler." (S.43f.)

Der Kehldeckel ist so weich und zart, daß er, in der Kehle schwingend, der Stimme die Schönheit einer klingenden Orgel gibt:

IV,534f. Та мягкá толь и тонкá, что, дрожа в гортане,  
Голосу красу дает в звонком как органе.

Die Orgelmetapher hat Tred. eingefügt. In der Démonstration heißt es: "Cette espèce de soupape est très-mobile, et se replie très-subtilement; de manière qu'en tremblant sur cet orifice entr'ouvert, elle fait toutes les plus douces modulations de la voix." (S.44)

Tred. hält einen Augenblick inne und meint reflektierend: 'mich dünkt, wenn man, wie flüchtig auch immer, nur eine Reihe unserer inneren Organe, ihre Ordnung und ihre gesetzmäßigen Funktionen beschreibt, so reicht das aus, um die höchste Weisheit zu zeigen und den verständigen Menschen über die Maßen in Erstaunen zu versetzen':

IV,536ff. Мнится, что довольно мудрость вышню изъявить,  
Смыслящего ж можно пребезмерно удивить,  
Ежели, коль ни слегка, внутренних составов  
Наших токмо ряд сказать, чин и их уставов; -

Tred. hat hierbei nicht nur an die menschliche Stimme, sondern an den gesamten Organismus gedacht: in der Anatomie und in den Lebensvorgängen des menschlichen Körpers offenbart sich die 'höchste Weisheit'. Im Unterschied zur Démonstration, in der 'die wunderbare Kunst der inneren Teile' hervorgehoben wird, hat Tred. die physikotheologische Formulierung gewählt. Fénelon schreibt: "Ce petit exemple suffit pour montrer en passant, et sans entrer d'ailleurs dans aucun détail de l'anatomie, combien est merveilleux l'art des parties internes." (Démonstr., S.44)

Über die menschliche Stimme, 'dieses überaus angenehme Organ', merkt Tred. noch an, sie sei uns 'für die Verschiedenheit der Klänge und zur Schönheit' gegeben:

IV,540f. Человеча гласа всеприятный сей орган,  
Кой на разность звонов и на красоту нам дан, -

Das 'Schöne' und das 'Nützliche' ist auch in dieser 'Gabe' des Schöpfers vereinigt. Die Stimme übertrifft an Vielfalt und Schönheit der Töne alle Musikinstrumente. Als Beispiele nennt Tred. die 'Leiern und Trompeten'. Jedes Instrument ahmt die menschliche Stimme als unübertreffliches Vorbild nach:

IV,540

- сей орган,

IV,542f. Музикийских лир и труб роды превышает,  
Следует ему из сих всяк, да возглашает.

In der Démonstration steht an dieser Stelle: "Cet organe,...est le plus parfait de tous les instruments de musique; et tous les autres ne sont parfaits qu'autant qu'ils l'imitent." (S.44)

IV,544-555: Die erstaunlichen Leistungen der Sprech- und Hörorgane.

Die zarte Beschaffenheit der Organe, die wir zum Sprechen gebrauchen, steht im auffallenden Gegensatz zu ihrer starken Inanspruchnahme. Darauf lenkt Tred. mit einer Reihe von rhetorischen Fragen die Aufmerksamkeit:

IV,544f. Описать кто может нежность всех орга́нов в нас,  
Коими сообщаем прочим многозычный глас?

Das Adj.comp. 'многозычный' kann zwar sonst nicht belegt werden, es gehört aber zu den "vielen Komposita mit blago-, dobro-, много-, samo-, die wir bei Tred. treffen."<sup>27</sup> Die meisten dieser Komposita sind nach Tschizewskij keine Neuschöpfungen. 'Многозычный' ist seinen Bestandteilen gemäß etwa mit 'viel- oder lauttönend' zu übersetzen.

Tred. fährt fort: beim Sprechen 'teilen' wir die Stimme, ohne befürchten zu müssen, daß dabei dem zarten Organ etwas zustößt, oder daß es ihm wehtut:

IV,546ff. И которыми дели́м сей мы глас на части,  
А на члены части те, не боясь напасти,  
Чтоб ту непрерывность пресеци́, где так деля,  
Да и от сечений многих оных не боля?

Zu dieser Darstellung des Sprechvorgangs gibt es in der Démonstration keine Parallele. Fénelon ist von der Stimme gleich zum Geschmacks- und Geruchssinn übergegangen: "Qui pourrait expliquer la délicatesse des organes par lesquels l'homme discerne les saveurs et les odeurs..." (Démonstr.,S.44)

Man kann vermuten, daß dem Sprachforscher Tred. besonders daran lag, den Sprechvorgang darzustellen.

Erwähnenswert ist, daß auch B.H.Brockes in seinem Gedicht 'Die Luft' auf diesen Vorgang anspielt:

Wer kann dieses Wunder fassen,  
Daß sich einer Stimme Klang  
So gar oft muß teilen lassen...<sup>28</sup>

Was das Gehör leistet, findet der Autor, hier wieder mit der Vorlage übereinstimmend, nicht weniger staunenswert. Zwei Dinge hebt er hervor: die Vielzahl

der verschiedenen Stimmen und Töne, die das Gehör treffen und von ihm aufgenommen werden, und der 'Nachklang' des Gehörten. Von diesem sagt der Autor: ich kann es mir nachträglich vergegenwärtigen, 'so daß ich der Reihe nach jeden Teil zergliedere', ohne den Wohlklang zu vermindern:

IV,550ff. Что за множество гласов и толико разных  
 Поражает слух мой так, в звонах же не праздных?  
 Что за чудо! Гласы ль странны толь чрез свой закон,  
 Что, и как умолкнут, оставляют в слухе звон?  
 Так что рядом и тогда всяк член разделяю  
 И ни сладости в себе, ни их умаляю?

Im letzten Verspaar spricht besonders vernehmlich der engagierte Philologe. Die vorangehenden Verse stimmen mit der Démonstration überein: "Mais comment se peut-il faire que tant de voix frappent ensemble mon oreille sans se confondre, et que ces sons me laissent, après qu'ils ne sont plus, des ressemblances si vives et si distinctes de ce qu'ils ont été?" (S.44)

IV,556-565: Die 'weise Absicht' des Schöpfers wird am Beispiel der Augen und Ohren aufgezeigt.

In diesem Abschnitt werden einige Betrachtungen nachgeholt, die inhaltlich zu den bereits behandelten Themen 'Augen' (386-443) und 'Ohren' (444-453) gehören. Tred. hat sie aus der Vorlage übernommen.

Der gütige Schöpfer hat uns in weiser Absicht einen 'feuchten Vorhang' für die Augen gegeben, um sie damit zu schließen, wenn die Nacht kommt. Er hat dafür gesorgt, daß unsere Ohren dann geöffnet bleiben, damit sie uns bei 'schrecklichen Geräuschen' in der Nacht sofort wecken. Tred. hat die Betrachtung in die Form der ehrfürchtigen Frage gekleidet: 'ist es nicht die weise Absicht des gütigen Schöpfers, der alles vermag und so voller Fürsorge ist', daß er...?

IV,556ff. Не намерение ль мудрое в благом творце,  
 Смогшем всё, толико и попекшемся дельцё,  
 Что нам завес даровал влажный он на очи,  
 Тем бы нам их закрывать, найдет как тьма ночи?  
 А чтоб быть отверстым нашим и тогда ушам,  
 Да разбудят вскоре в страшны шумы по ночам?

Die Fragen werben um die andächtige Zustimmung des Lesers.

Mit dem Wort 'делец' ('Gesetzeskenner', 'Sachkundiger', Pawl.347) verwendet

Tred. einen ganz unkonventionellen Namen für den Schöpfer.

Fénelon hat diesen Text: "Avec quel soin l'ouvrier qui a fait nos corps a-t-il donné à nos yeux une enveloppe humide et coulante pour les fermer! et pourquoi a-t-il laissé nos oreilles ouvertes?" (Démonstr.,S.44)

Von Fénelon erfahren wir, daß diese Betrachtung auf Cicero zurückgeht ('De Nat. Deor. lib.II,n<sup>o</sup>36): "C'est, dit Cicéron, que les yeux ont besoin de se fermer à la lumière pour le sommeil, et que les oreilles doivent demeurer ouvertes pendant que les yeux se ferment, pour nous avertir et pour nous éveiller par le bruit, quand nous courons risque d'être surpris." (Démonstr.,S.44)

Des weiteren weisen unsere Autoren uns staunend darauf hin, daß wir mit unseren Augen auf einmal die ganze Welt übersehen können, und daß diese kleinen Organe vom Anblick der ungeheuren Größen nicht beschädigt werden:

IV,562ff. В очи наши кто всадил небо, море, землю,  
 Так что каждую тварей сих видя вдруг объёмлю?  
 Как толь в малом уде может уместаться вид  
 Величии огромных малостям всем без обид?

Die beiden Fragen sind bei Fénelon vorgegeben: "Qui est-ce qui grave dans mon oeil, en un instant, le ciel, la mer, la terre, situés dans une distance presque infinie? Comment peuvent se ranger et se démêler dans un si petit organe les images fidèles de tous les objets de l'univers, depuis le soleil jusqu'à des atomes?" (Démonstr.,S.44)

Das Motiv scheint verbreitet gewesen zu sein. Auch Brockes erwähnt es in seinem Gedicht 'Die himmlische Schrift':

"Und dennoch können wir so ungemess'ne Höhen  
 Mit unsern kleinen Augen sehen..." 29

IV,566-593: Das Gedächtnis.

Fénelon definiert das Gedächtnis als 'die Substanz des Gehirns, welche Vorstellungen von so vielen Dingen, die sich uns im Laufe des Lebens eingeprägt haben, geordnet aufbewahrt'. Staunend ruft er aus: "n'est-elle pas le prodige le plus étonnant?" (Démonstr.,S.44)

In verkürzter Form fragt Tred., was für eine Kraft im Gehirn das sei, die alle Vorstellungen aufbewahrt:

IV,566f. Что за сила в мозге та, коя сохраняет  
 Вображенное в себе и не погубляет?

Im folgenden vergleicht er das Gedächtnis mit einem Buch. Wir bewundern die

Bücher, führt Tred. aus, weil sie vergangenes Geschehen genau aufbewahren. Das Gedächtnis ist aber den Büchern weit überlegen. Es ist unvergleichlich und nicht hoch genug einzuschätzen. Jeder findet in ihm das 'eingepprägte Bild' vergangener Jahre, wie weit sie auch zurückliegen mögen. Der Autor will sagen, daß kein Buch imstande ist, den Inhalt des Gedächtnisses zu fassen und im richtigen Augenblick bereitzustellen:

IV,568ff. По премногу книгам удивляемся затем,  
 Что хранят исправно прошлы бытия совсем.  
 Коль же мозг и память есть наша несравненна -!

IV,572f. Всяк находит точно при потребности своей,  
 Сколь ни есть лет прошлых, впечатленный образ в ней.

Fénelon, auf den Tred. zurückgreift, hat diese Qualität speziell dem Gehirn des 'Gelehrten' zugeschrieben. Daher nennt er neben den 'Fakten' auch die 'Sammlung von Gedanken' als Inhalt des Gedächtnisses: "On admire avec raison l'invention des livres, où l'on conserve la mémoire de tant de faits et le recueil de tant de pensées; mais quelle comparaison peut-on faire entre le plus beau livre et le cerveau d'un homme savant? ...C'est dans ce petit réservoir qu'on trouve à point nommé toutes les images dont on a besoin." (S.44f.)

Tred. stellt die Tätigkeit des Gedächtnisses als eine Folge von Impulsen dar, die prompt befolgt werden. Was auch immer man herbeiruft, kommt schnell. Was immer man fortschickt, geht im Nu weg und verbirgt sich an einem unbekanntem Ort, 'so als wollte es anderem nicht den Platz wegnehmen':

IV,574ff. Всяк что в той ни призовет, так то скоро придет,  
 Как что ни отошлет он, вдруг всё и отыдет:  
 В неизвестном месте кроется всё уходя,  
 Равно как, другого не могло б стеснить, радя.

Die Verse stimmen mit der Vorlage überein: "(C'est dans ce petit réservoir qu'on trouve toutes les images dont on a besoin):on les appelle, elles viennent; on les renvoie, elles se renfoncent je ne sais où, et disparaissent, pour laisser la place à d'autres." (Démonstr.,S.45)

Die Buchmetapher erweist sich als geeignet, noch andere Tätigkeiten des Gedächtnisses zu illustrieren. Jeder kann nach Belieben 'das Buch der Vorstellungen' aufschlagen und schließen; er kann in ihm blättern und es vom 'vorderen bis zum hinteren Buchdeckel' durchsehen:

IV,578f. Книгу вображений всяк вольно раскрывает  
 И, когда захочет, ту скоро закрывает

IV,580f. Иль прекидывает в оной все листы скоря,  
От доски заглавной до доски в ней задней зря.

So ist die Buchmetapher schon in der Démonstration ausgewertet worden. Anstelle der konkreten Bezeichnung 'vom Titelblatt bis zum Rückblatt' heißt es dort: "...on passe soudainement d'un bout à l'autre." (S.45) Außerdem hat Fénelon noch das Register eines Buches zur Veranschaulichung der Gedächtnisfunktion herangezogen: "...on a même des espèces de tables dans la mémoire, pour indiquer les lieux où se trouvent certaines images reculées." (Démonstr.,S.45)

Tred. fügt ein, daß dieses Buch 'zum Lohn für fleißiges Suchen' jedem zuverlässige Aufzeichnungen längst vergangener Ereignisse vorlegt:

IV,582f. Представляет та ему, за прилежны иски,  
Нужных самых прошлых действий верные записки.

Unsere Autoren haben ihre Betrachtung über das Gedächtnis so gegliedert:

a) sein Wesen (566-573), b) seine Funktion (574-583), c) das Gedächtnisorgan, das Gehirn (584-587).

Auch das Gehirn ist einem Buche vergleichbar, einem Speicher von Worten, 'die der Verstand liest'. Anders als bei einem Buche hinterlassen aber die Worte weder 'Spuren noch Striche'. Die Materie, aus der dieses Buch besteht, ist 'fein und zart', zugleich aber 'dauerhaft und fest':

IV,584ff. Но слов склад всех оных, кои в памяти ум чет,  
Ни следов, ни черток в мозге нашем не кладет;  
В книге оной вещество тонко есть и нежно,  
Только ж долго пребывать прочно и надежно, -

Tred. hat den Text der Vorlage nur geringfügig verändert. Dort wird noch die Autopsie des Gehirns erwähnt und dessen Zusammensetzung näher beschrieben: "Ces caractères innombrables, que l'esprit de l'homme lit intérieurement... ne laissent aucune trace distincte dans un cerveau qu'on ouvre. Cet admirable livre n'est qu'une substance molle, ou une espèce de peloton composé de fils tendres et entrelacés." (S.45)

Der Abschnitt über das Gedächtnis schließt bei Fénelon mit einem verhaltenen Lobpreis jener 'Hand', die es verstanden hat, in einem so ungeformten Klumpen so kostbare und mit so schöner Kunst geordnete Bilder zu verbergen: "Quelle main a su cacher dans cette espèce de boue, qui paraît si informe, des images si précieuses, et rangées avec un si bel art?" (Démonstr.,S.45)

Tred. hat diese Passage amplifiziert und seiner Bewunderung der Allmacht, Weisheit und Güte des Schöpfers doxologischen Ausdruck gegeben. Die Stelle

besteht aus drei rhetorisch kunstvoll aneinandergereihten Ausrufungssätzen. Die beiden ersten rühmen die Macht und Weisheit jener 'Hand', die eine solche Ordnung und so 'zarte Teile' aus einem Material geschaffen hat, das ihnen nicht wesensgemäß ist, nämlich aus Erde:

IV,588ff. Как не удивиться вседержавной силе той  
И руке премудрой, сотворившей чин такой  
Из земли несродны толь! нежные толь части  
Сотворившей, говорю, из земли по власти!

Die Verse sind durch die zeilenüberspringende Periode gekennzeichnet, der Tred. durch das eingeschobene 'говорю' persönlichen Nachdruck gegeben hat. Der Akzent der Versreihe liegt auf dem doppelten Chiasmus der beiden Satzglieder 'сотворившей' (589 und 591) und 'из земли' (590 und 591). Die Verse enthalten Anklänge an die biblische Schöpfungsgeschichte. In Gen.Kap.2,7 heißt es:

"καὶ ἔκλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν."

Vgl. auch Gen.Kap.3,19: "...ὅτι γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀκελεύσῃ."

Der dritte Ausrufungssatz hat in der Vorlage keine Parallele. Er ruft dazu auf, die Güte des Schöpfers anzuerkennen, die in seinem Werk zu sehen ist:

IV,592f. Как и не признаем благости чрез зриму мощь,  
Если не объемлет грубых нас страстей здесь ночь!

Nach Auffassung Tred.s kann sich der Mensch dem Eindruck der Macht, Weisheit und Güte des Schöpfers mit gutem Grund nicht entziehen. Sein angemessenes Verhalten gegenüber dem Schöpfer ist Bewunderung und 'Anerkennung'. Verweigert er diese, so handelt er aus bösem Willen. Er ist von der 'Nacht der groben Leidenschaften umfassen'. Der Unglaube wird somit als moralischer Makel gekennzeichnet.

Mit der Betrachtung des Gehirns ist die Beschreibung des menschlichen Körpers 'im großen und ganzen' abgeschlossen. Zurückblickend bemerkt Fénelon: "Tel est le corps de l'homme en gros." (Démonstr.,S.45) Er verzichtet darauf, Einzelheiten der Anatomie in wissenschaftlicher Form zu erörtern. Seine Absicht war, die Kunst aufzuzeigen, die in der Natur am Werke ist, und die der 'einfache Blick' ohne wissenschaftliche Schulung erkennen kann: "Je n'entre point dans le détail de l'anatomie; car mon dessein n'est que de découvrir l'art qui est dans la nature, par le simple coup d'oeil, sans aucune science." (S.45) damit bekräftigt Fénelon im besonderen, was er am Anfang seines 'Traité' allgemein erklärt hat: "Je ne puis ouvrir les yeux sans admirer l'art

qui éclate dans toute la nature: le moindre coup d'oeil suffit pour apercevoir la main qui fait tout." (Démonstr.,S.1) Das entspricht der physikotheologischen Grundlehre, nach der sich die Macht und Weisheit des Schöpfers für jedermann sichtbar in seinen Werken offenbart: "La sagesse et la puissance qu'il a marquées dans tout ce qu'il a fait le font voir, comme dans un miroir, à ceux qui ne peuvent le contempler dans sa propre idée." (Démonstr.,S.2)

In IV,594-599 formuliert Tred. nochmals die physikotheologische Absicht der Epistel.

In Übereinstimmung mit der Démonstration erklärt er rückblickend, er habe sich bemüht, in aller Kürze, ohne auf anatomische Détails einzugehen, den menschlichen Körper darzustellen, so daß jeder die Kunst des Schöpfers daraus erkennen könne. Der menschliche Körper stellt, bemerkt Tred., die Welt im kleinen dar:

IV,594ff. В анатомическую глубь был я не намерен  
Описанием вступать: тщался быть здесь верен  
Кратким, да и вкратце, изъяснением всего,  
Что единым взором каждому познать с того  
Всё искусство во творце, весь мир сотворившем  
И в едином теле тот нашем сократившем.

IV,600-619: Die Wohlproportioniertheit des menschlichen Körpers.

Der menschliche Körper könnte durchaus größer oder kleiner sein, als er ist, erklärt Tred. zu Anfang:

IV,600 Человек по телу больше мог и меньше быть.

So steht es auch in der Démonstration: "Le corps de l'homme pourrait sans doute être beaucoup plus grand et beaucoup plus petit." (S.45)

Bedenkt man jedoch die Auswirkungen, so kann man nur staunen, wie weise der Schöpfer das rechte Maß gewählt hat. Wären wir kleiner, so könnten wir manchem Unheil nicht entrinnen: viele wilde Tiere würden uns ohne Furcht angreifen und zertreten:

IV,601ff. Если б были меньше, бедствий бы в нас не избыть:  
Многи зверными скоты завсе нападали  
И, конечно б, не боясь, нас они топтали.

In der Démonstration wird als Beispiel die zwergenhafte Größe von 'einem Fuß' genannt: "S'il n'avait, par exemple, qu'un pied de hauteur, il serait insulté par la plupart des animaux, qui l'écraseraient sous leurs pieds." (S.45)

Ausführlich werden die Schwierigkeiten ausgemalt, die sich ergäben, wenn



die Menschen Riesen wären. Solche riesenhaft großen Menschen wären 'Vielfraße' und würden, auch wenn ihre Zahl klein wäre, viel Nahrung verschlingen:

IV,604ff. Бude ж бы великим чрезвычайно всем быть нам,  
То б обжирцы были человеки по устам;  
Много б пищи мы в числе малом поглотили; -

Fénelon spricht mit einer Übertreibungsmetapher von Menschen, die so groß wie die 'höchsten Kirchtürme' sind: "S'il était haut comme les plus grands clochers, un petit nombre d'hommes consumeraient en peu de jours tous les aliments d'un pays." (Démonstr.,S.45)

Wenn wir Riesen wären, so malen unsere Autoren weiter aus, fänden wir keine Pferde odere anderen Reittiere, die uns tragen, oder wie Fénelon ergänzt, in einem Wagen ziehen könnten:

IV,607f. Коней и других скотов мы б не находили,  
Коим бы возможно на себе нас здесь носить; -

Vgl.: "...ils ne pourraient trouver ni chevaux, ni autres bêtes de charge qui pussent les porter ni les traîner dans aucune machine roulante..." (S.45)

Tred. gibt zu bedenken, daß ein Chaos die Folge sein müßte:

IV,609 Весь бы тем порядок должно было нам смесить; -

Wir fänden nicht genug Material, um in der Stadt oder auf dem Lande für uns Häuser bauen zu können:

IV,610f. Не могли найти веществ мы себе довольных  
Как к строению градских, так домов напольных; -

Vgl.: "...ils ne pourraient trouver assez de matériaux pour bâtir des maisons proportionnées à leur grandeur..." (Démonstr.,S.45) Fénelon weist ferner darauf hin, daß nur eine geringe Zahl solcher Menschen auf der Erde leben könnten, denen die meisten Annehmlichkeiten fehlen würden.

Das Gedankenexperiment abschließend, erklärt Tred.: wir wären uns und den anderen Lebewesen, die für uns geschaffen sind, zur Last:

IV,612f. В тягость мы б уж были в жизни и себе самим  
И животным равно, сделанным для нас, другим.

Vor diesem Hintergrund rühmt Tred. die 'überaus weise Erfindung', die in der 'mäßigen Größe' des Menschen zum Ausdruck kommt:

IV,614f. Но умеренность сия человека тела,  
Вымысла премудра толь и премудра дела, -

Fénelon faßt seine Bewunderung in die eindringliche Frage nach dem Urheber, der dem Menschen das genaue Maß und allen anderen Lebewesen das rechte Maß

im Verhältnis zum Menschen festgesetzt hat: "Qui est-ce qui a réglé la taille de l'homme à une mesure précise? qui est-ce qui a réglé celle de tous les autres animaux avec proportion à celle de l'homme?" (Démonstr., S.45)

Die würdige und hoheitsvolle Erscheinung des Menschen kommt in seiner aufrechten Haltung zur Geltung. Sie zeichnet ihn vor allen Geschöpfen aus, die dazu geschaffen sind, seinen Bedürfnissen zu dienen:

IV,616ff. Что един сáновный в величавности наш вид,  
Кой из всех животных в выпренняя токмо зрит,  
Отменяет нас от всех тварей тех созданных,  
На потребности притом наши здесь нам данных.

Die anthropozentrische Formel 'на потребности...наши' (619), wie auch 'животным..., сделанным для нас' (613) ist eigener Zusatz Tred.s. Im übrigen hat er den Text der Vorlage wiedergegeben: "L'homme est le seul de tous les animaux qui est droit sur ses pieds. Par là il a une noblesse et une majesté qui le distinguent, même au dehors, de tout ce qui vit sur la terre." (S.45f.)

IV,620-629: Der Mensch ist den Tieren überlegen.

Zwar hat der Mensch keine natürlichen Waffen wie die Tiere, stellt Tred. fest, aber wir haben die Geschicklichkeit, die wilden Tiere zu zähmen und sie uns zu unterwerfen:

IV,620ff. Нет у нас орудий, каковы суть у зверей,  
Но у нас досужество, в недостаток мнимый сей,  
И действительное толь, что мы усмиряем  
Лютости во всех зверях, их и покоряем.

Den Hinweis, der Mensch sei im Verhältnis zu seiner Größe und zu seinem Gewicht stärker als die Tiere, mit dem Fénelon den Abschnitt einleitet, hat Tred. ausgelassen. Vielleicht hat ihn diese Behauptung nicht überzeugt: "...un homme vigoureux a plus de force de corps que la plupart des bêtes farouches." (Démonstr., S.46) Er hat also seine Vorlage nicht unkritisch kopiert.

Nach Fénelon manifestiert sich die 'Geschicklichkeit' des Menschen in der Herstellung von Waffen für die Jagd sowie in der Kunst, die wilden Tiere zu zähmen und zu dressieren: "Mais l'homme, qui n'a point dans ses membres de si fortes armes naturelles, a des mains dont la dextérité surpasse, pour se faire des armes, tout ce que la nature a donné aux bêtes. (S.46)

Daß der Mensch den Tieren durch seine Waffen überlegen ist, hat Tred. uner-

wähnt gelasser. Dagegen hat er die Kunst, Tiere zu bändigen und zu dressieren, anschaulich beschrieben. So zwingt der Mensch z.B. den Löwen, 'ihm freundlich zu sein'. Dieser kommt 'ohne Gebrüll, und ohne daß man ihn bitten muß, zu ihm':

IV,624f. Человек заставляет ласковым к себе быть льва,  
Сей к нему приходит без прошения и зва.

Mancher wilden Tiere bedient sich der Mensch zum Zeitvertreib. Er bändigt die wilde Veranlagung bei den Elefanten und reitet auf ihnen:

IV,626ff. Он употребляет в них неких на забавы,  
Укрощая в слонах дичь и дики нравы;  
И на сих он ездит, и на тиграх быстрых тех,  
Преодолевают, словом, человек их всех.

Tred. hat in diesen Versen die Vorlage frei verwendet. So hat er das 'Reiten auf schnellen Tigern' hinzugefügt, ein Glanzstück der Raubtierdressur, an dem die Überlegenheit des Menschen besonders deutlich wird. Mit Vers 629: 'der Mensch bezwingt sie alle', hat Tred. die Passage abgerundet.

Die Parallelstelle hat diesen Wortlaut: "...il sait même les apprivoiser dans leur captivité, et s'en jouer comme il lui plaît: il se fait flatter par les lions et par les tigres; il monte sur les éléphants." (Démonstr., S.46)

Damit schließt Fénelon die Ausführungen zur Anatomie und Physiologie des Menschen, die, wie wir sahen, zum größten Teil als Vorlage der IV.Epistel der Feoptija benutzt worden sind.

In den Versen IV,630-647 beschäftigt den Autor das Thema des Todes.

Die Betrachtungen über die Körpergröße des Menschen zusammenfassend, bekennt Tred.: der 'allweise Schöpfer' hat es gut mit dem Menschen gemeint, daß er uns nicht zu klein und nicht zu groß geschaffen hat:

IV,630f. Благ премудрый к нам творец сотворив толиких,  
Как ни малых телом нас, так и не великих.

Die gute Absicht des Schöpfers mit dem Menschen wird selbst durch die Tatsache des Todes nicht widerlegt. Auch das Sterben des Menschen wird als sinnvolles, von der Güte des Schöpfers vorherbestimmtes Ereignis gedeutet, denn, so argumentiert Tred., eine unbegrenzte Zahl von Menschen könnte auf der Erde keinen Platz finden. Wegen der Übervölkerung lägen sie in unaufhörlichem Streit miteinander:

IV,632ff. Благ, что умираем: неисчетно нас число,  
Жить определенно уместиться б не могло  
На земном уж для числа непространном шаре;

IV,635      Были б непрестанно мы и в бессмертном срае.

Der Gedanke, daß ohne den Tod die Erde an Übervölkerung zugrunde gehen müßte, wird auch im zeitgenössischen deutschen Lehrgedicht vertreten, z.B. in den 'Philosophische(n) Gedanken über die göttliche Weisheit bey dem Sterben des Menschen' von Chr.Friedr. Zernitz (1748). "in dem Gedicht", so bemerkt Chr. Siegrist, "wird der Tod als sinnvoller, längst eingeplanter Prozeß gedeutet":

"So bleibet Gottes Zweck, der in dem Sterben ruht,  
Der oft beweinet wird, im großen Weltbau gut."<sup>30</sup>

Die rationalen Erwägungen genügen Tred. jedoch nicht. Ohne den Tod, so reflektiert er weiter, 'würden wir noch eher der Hybris erliegen, wenn uns nicht ein besonderer Segen zurückhielte':

IV,636f.      Как знать? Мы б и в гордость ближе были упадать, -  
Разве б особлива удержала благодать.

An dieser Stelle ist der Einfluß von A.Popes 'Essay on Man' zu erkennen, in dem die Hybris als die Wurzel alles Übels hingestellt wird:

Ep.I,123ff.    "In Pride, in reas'ning Pride, our error lies;  
All quit their sphere, and rush into the skies.  
Pride still is aiming at the blest abodes,  
Men would be Angels, Angels would be Gods.  
Aspiring to be Gods, if Angels fell,  
Aspiring to be Angels, Men rebel;  
And who but wishes to invert the laws  
Of Order, sins against th'Eternal Cause."

Während Pope die Hybris (pride) darin sieht, daß der Mensch mit dem ihm bestimmten Platz in der 'Kette des Seins' unzufrieden, höher hinauswill, versteht Tred. 'гордость' im Sinne der biblischen Erzählung vom Sündenfall. Der Kern dieser Erzählung Gen.Kap.3 ist darin zu sehen, daß der Mensch, durch die Pseudo-Verheißung: 'ihr werdet sein wie Gott' (Gen.3,5) geblendet, dem Gebot des Schöpfers zuwiderhandelt. Er gibt die Gemeinschaft mit Gott auf, um unabhängig und autonom zu sein. Darin besteht die Hybris, die den Menschen zu Fall bringt und den Tod nach sich zieht. Der Zusammenhang von Sündenfall und Todeschicksal wird in dem Fluchwort über Adam ausgesprochen (Gen.3,19):

"Ἐν ἰδρωτί τοῦ προσώπου σου φάγη τὸν ἄρτον σου ἕως τοῦ ἀποστρέφαι σε εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήμφθης· ὅτι γῆ ἐστὶ καὶ εἰς γῆν ἀκελεύσῃ."

Zu beachten ist, daß der Tat Adams und Evas nichts von einem titanenhaften Aufbegehren anhaftet. Sie lassen sich einen scheinbar gewöhnlichen Ungehorsam

zuschulden kommen. Das unterstreicht die Allgemeingültigkeit des dargestellten Phänomens. Läßt man alle mythologischen Züge der Geschichte beiseite, so wird in ihr der Satz ausgeführt, "daß Menschsein notwendig bedeutet Sündersein."<sup>31</sup> Gerade auf dem Boden der positiv bewerteten Schöpfungsgaben der Denk- und Willensfreiheit des Menschen kommt es zur Sünde. G.Quell formuliert: "Weil (dem Menschen) Vernunft und Fähigkeit eigenen Urteils über Welt und Gott eingeboren ist, ist ihm das Motiv zur Sünde gegeben."<sup>32</sup> Infolge seiner schöpfungsmäßigen 'Struktur' ist es "...dem Menschen möglich und lockend..., die ihm zukommende Haltung der Kreatur aufzugeben, seinen Schöpfer mit Kritik zu betrachten und selbst 'wie Gott' ungehemmt und nur sich selbst verantwortlich, zu denken und zu handeln."<sup>33</sup> Darum sind die vom Erzähler geschilderten ersten Menschen 'Typen der Menschheit überhaupt'. Der Erzähler will zeigen, "daß auch die Art, wie beide an Gott handeln, mutatis mutandis keine andere ist als wie jeder Mensch in Denken und Tun gegen Gott schuldig wird."<sup>34</sup>

In den Versen 638f. bekennt sich Tred. zu dem "Schicksalszusammenhang... innerhalb der Menschheit in Sünde und Tod durch die Tat des Adam".<sup>35</sup>

IV,638f. На падение мое в праотце взираю:

Винный и преступник уж так умираю.

Auf eine weitere Bibelstelle anspielend, bekräftigt Tred. seine Auffassung, daß unsere 'Sterblichkeit' die Strafe für die Sünde sei:

IV,640 Ведаю, что смертность наша есть греха оброк, -

Tred. meint den Satz des Apostels Paulus in Röm.Kap.6,23:

"τὰ γὰρ ὀφύματα τῆς ἀμαρτίας θάνατος..."

Die Vorstellung, die aus dem Wort des Apostels spricht, wird von W.Grundmann so umschrieben: "...die Herrin Sünde zahlt an ihre Söldlinge den Tod als Sold aus. Damit ist die die Welt beherrschende Todesmacht auf die Sünde zurückgeführt."<sup>36</sup>

Tred. hat den Zusammenhang von Sünde und Tod mit dem durch die Zinspflicht des russischen Bauern geprägten Begriff 'оброк' bezeichnet, der aber auch allgemein mit 'Gehalt, Besoldung, Dienstlohn' (ksl.,Pawl.860) übersetzt werden kann.

Der Autor fährt fort: Gott vollstreckt sein gerechtes Urteil über den sündigen Menschen, indem er ihn sterben läßt und seinen Leib dem Tode 'zur gebührenden Stunde' zum Opfer übergibt:

IV,644 Се хотя по правде умирать нас осудил, -

IV,646f. Тем, как правый судия, отдал смерти в жертву

Тело в должный час, сему б быть тогда уж мертву!

Gott als der Richter, der Tod als Strafe der Sünde - das sind in einem Lehrgedicht der Aufklärung ungewohnte Gedanken. Im Blick auf die deutsche Lehrdichtung der Zeit erklärt Chr.Siegrist: "...vom Lutherschen Gedanken vom Zusammenhang von Tod, Sünde und Gericht hat sich im Bewußtsein des 18.Jahrhunderts nicht viel erhalten."<sup>37</sup>

Es ist deshalb bemerkenswert, daß Tred. an dieser Stelle Elemente der orthodoxen Kirchenlehre von der Sünde vorbringt, die in der Theologie des Apostels Paulus (Röm.Kap.5-7) ihren Ursprung haben, aber schon im Alten Testament (Gen.Kap.3) angelegt sind. Tred. entschärft diese Gedanken aber sogleich, indem er sie den Harmonievorstellungen der Aufklärung unterordnet. Wohl stimmt er dem Satz zu: 'der Tod ist der Sünde Sold' (Röm.6,23), aber -fährt er fort- Gott ist in Wahrheit nicht der Richter, sondern der 'Wohltäter'. Als solcher überläßt er uns nicht dem 'Verhängnis'. Er hat uns sogar durch unsere Sterblichkeit eine 'Wohltat' erwiesen. Sterblich ist ja nur der Körper. Sein Tod ist der unvermeidbare Durchgang zur ewigen Glückseligkeit. So hat Gott den 'Schaden' durch die Gnade in 'unseren Nutzen' verwandelt:

IV,641ff. Но благотворитель не оставит нас и в рок;  
Мертвенность он нашу здесь дал нам в благодейство  
И преводит так по ней в вечное блаженство.  
Се хотя по правде умирать нас осудил,  
Но вред в нашу ж пользу благостию обратил.

Trotz einiger Anklänge an den christlichen Sprachgebrauch sind diese Gedanken mit der neutestamentlichen Auffassung vom Heil, wie sie vor allem Paulus dargelegt hat, unvereinbar. Für Paulus gibt es kein Heilshandeln Gottes, losgelöst von Jesus Christus. Rettung von Sünde, Tod und Gericht wird dem Menschen allein durch die Erlösungstat Christi zuteil. Diese enge Verbindung von Soteriologie und Christologie wird z.B. in Röm.6,23 sichtbar. Tred. hat nur den ersten Teil dieser Stelle erwähnt: 'смертность наша есть греха оброк' (640). Bei Paulus heißt sie: "τὰ γὰρ ὀφύνηλα τῆς ἀμαρτίας θάνατος, τὸ δε χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν."

IV,648-661: Finale.

Die Rastlosigkeit und Vergänglichkeit des menschlichen Lebens bilden das durch eindrucksvolle Vergleiche poetisierte Thema des letzten Abschnitts der Epistel.

Zuerst wird das Leben mit einem Gebirgsbach verglichen. Ähnlich wie in Ep. II,346ff. schildert Tred., wie das herabstürzende Wasser tosend wieder emporschlägt, aber wegen seines Gewichtes umbiegt und zurückfließt. 'Sein ganzes Ungestüm strebt geradeaus - und plötzlich (fällt es) im Bogen (zurück)'. Das Wasser 'schlägt sich selbst', wie es seine Art ist. Es hat in seiner schnellen Strömung keine Stunde Ruhe:

IV,648ff. Как вода с мест горних пущена в верх с шумом бьет,  
 А прегнувшись весом, вопреки струю лиет;  
 Всѣ стремительство ее прямо - вдруг дугою;  
 И сама себя сечет сродною водою;  
 Быстроте покоя оной всей нет ни на час,-  
 Так жизнь наша буйна сильно подстрекает нас;

Das Bild des herabstürzenden Wassers läßt sich in verschiedener Beziehung mit dem menschlichen Leben vergleichen. Tred. sieht die Analogie vor allem in der ungestümen Art, mit der uns das Leben antreibt.

Ein weiteres Bild kommt dem Autor in den Sinn: das Leben gleicht einem Fluge. Jeder meint voller Hoffnung, er fliege bis 'zur letzten Grenze'. Selbst 'auf der Rückreise', 'unaufhörlich in neuen Nichtigkeiten', meint er zu den höchsten Sternen aufgestiegen zu sein:

IV,654ff. Всяк надежды полн, летя ж с ней к последней грани,  
 Сам в оборатах, в суетах новых беспрестани,  
 Мнит, что уж до самых высочайших звезд взлетел.

Der Autor will deutlich machen, daß der Mensch in seinem flüchtigen Leben vielen Illusionen nachjagt, ohne es zu bemerken.

Die Metapher 'fliegen' zeigt im hebräischen Urtext des 90. Psalms (Vers 10) die Flüchtigkeit des menschlichen Lebens an. Luther übersetzt: "...es fährt schnell dahin, als flögen wir davon." Wörtlich heißt es: "...es geht eilends vorüber, und wir fliegen." In der Septuaginta fehlt die Metapher.

Das nächste Bild stellt das plötzliche Ende des Lebens vor Augen. Die göttliche Vorsehung setzt dem Menschen die Schranke. 'In einem Augenblick zügelt sie auch alle seine Gedanken und schleudert ihn von dem vermeintlichen Gipfel ins Tal des Todes':

IV,657ff. Се ж его в едино преткновение предел,  
 Купно все и мысли в нем вмиг обуздавает,  
 С мнимыя горы как в дол смерти низвергает.

Das Substantiv 'предел' wird vom 'Словарь' zur Feoptija (S.552) mit 'предо-

пределение, предназначение, судьба' wiedergegeben. Die Verbform 'обуздавает' (658) erweckt die Vorstellung von einem Reiter, der sein Pferd aus vollem Lauf plötzlich zum Stehen bringt. So gebietet die 'Vorsehung' dem Menschen unvermittelt Halt.

In den beiden letzten Versen der Epistel wird das Leben mit einer Quelle verglichen. Wie eine Quelle 'verrinnt' unser kurzes Leben. 'Allmählich', aber sicher 'zieht es der Tod an sich':

IV,66Of. Так, как сей источник, краткий век наш весь течет:

Исподоволь, токмо ж верно смерть к себе влечет.

Der Schluß der IV.Epistel ist von Tred. deutlich poetisch gestaltet worden. Neben den schon genannten Bildern und Metaphern fallen die Personifikationen auf. 'Das Leben' treibt uns an, gibt uns die Sporen (подстрекает нас, 653). 'Die Vorsehung' setzt uns ein Hindernis (препечение, 657), zügelt uns (обуздавает, 658), wirft uns ins Tal des Todes (в дол смерти низвергает, 659). Auch der Tod wird wie in der folkloristischen Dichtung personifiziert. Da 'смерть' weiblich ist, könnte das Verb 'влечь' den Nebensinn eines verlockenden Ziehens enthalten.

Poetisch wirksam ist auch der Gegensatz zwischen dem Bild des zur 'letzten Grenze' aufstrebenden Menschen und seinem Ende im 'Tal des Todes'. 'Дол' entspricht nach dem 'Словарь' (S.545) dem gebräuchlichen 'долина' und 'нижина'.

Über der Darstellung des Menschenlebens liegt ein Schatten von 'vanitas'-Stimmung, wie sie klassisch im Prediger Salomo zu Wort kommt (Eccl. Kap.1,2):

"Ματαλότης ματαλοτήτων, εἶπεν ὁ Ἐκκλησιαστής,  
ματαλότης ματαλοτήτων, τὰ πάντα ματαλότης.

Die Passage macht deutlich, daß dem Autor, gemessen an den poetischen Regeln seiner Zeit, differenzierte Ausdrucksmittel zu Gebote standen.

#### V.Epistel: Das Zusammenwirken von Geist und Körper offenbart Gottes Weisheit und Güte

V,1-10: Die Herrlichkeit Gottes wird am deutlichsten im geistigen Wesen des Menschen.

Der schön, zweckmäßig und kunstvoll gestaltete Körper des Menschen mit seinen vielfältigen Funktionen läßt in allen Einzelheiten die Weisheit des Schöpfers erkennen, hat Tred. in der vorangehenden Epistel verkündigt. Er bekräftigt



tigt dies zu Anfang der V.Epistel:

V,1            Создатель есть премудр по телу человеку.

Aber außer seinem Körper hat der Mensch 'Seele, Geist, Vernunft, Wille, Gefühl, Vorstellungskraft, Phantasie, Gedächtnis'. Es wird sich zeigen, was Tred. im einzelnen darunter versteht. Er sieht den Menschen als 'geistiges Wesen', das mit dem Körper lebenslang vereinigt, in ständiger Wechselwirkung mit ihm lebt. In der V.Epistel soll der Mensch aus dieser Sicht betrachtet werden. Zum Thema dieser Epistel bemerkt der Autor in der Prosa einleitung: "...вся психология предлагается вкратце, но ясно."<sup>1</sup>

Nach Meinung von G.Hüttl-Worth hat Tred. das gemeineuropäische Fremdwort 'психология' in das Russische eingeführt.<sup>2</sup>

Verglichen mit dem Geist ist der Körper ein 'Nichts und kann sich niemals mit ihm messen', erklärt Tred., rhetorisch übertreibend:

V,2f.            Но смысл и разум наш когда, как долг, примечу,

То тело пред умом покажется ничто, -

V,6            Не может никогда с умом сравниться в дело.

Ist Gott schon als Schöpfer 'der Materie des Fleisches' groß, so muß er nach der Regel a minore ad maius als 'überaus groß' gepriesen werden, weil er uns mit dem Verstand 'erleuchtet' hat:

V,7f.            Велик есть бог, что так вещь плоти сотворил,

Но бог превелий, нас что смыслом озарил, -

In der Démonstration beginnen die Ausführungen zur Psychologie mit dem Satz: "Mais le corps de l'homme, qui paraît le chef-d'oeuvre de la nature, n'est point comparable à sa pensée." (S.46)

Tred. hat diese These zu einem feierlichen Eingang erweitert, an dem die theistischen Wendungen ins Auge fallen.

V,11-30: Geist und Körper sind ganz und gar voneinander verschieden.

Die 'Psychologie' der V.Epistel beruht auf dem ontologischen Dualismus von Körpern (res extensae) und geistigen Wesen (res cogitantes) in der Lehre Descartes' :

V,11f.            Различен есть ум наш от тела существом:

Тот одарен пред сим различных свойств родством.

Im folgenden bestimmt Tred. die Verschiedenheit von Körper und Geist durch eine Reihe von antithetischen Attributen, die sich aus den Aussagen Descartes' über die beiden Substanzen herleiten.

So wird zuerst der aktive Geist dem passiven, trägen Körper gegenüberge-

stellt: V,13f. Страдательно, в себе действ тело не имеет,  
 Действителен ум наш и вещи разумеет.

Die Materie des menschlichen Körpers, von Tred. 'плоть' genannt, hat weder Empfindungen noch Gedanken. Der Geist dagegen ist durch Empfindung und Denken ausgezeichnet:

V,15f. Всех чувственностей плоть и мыслей лишена,  
 Но чувственностью мысль и умством взвышена.

Den einpaarig geformten Antithesen folgen mehrpaarige.

Die Körper sind von fester Substanz. Jeder Körper füllt einen bestimmten Teil des Raumes aus. Der Geist aber durchdringt die körperlichen Substanzen und bringt in ihnen vernünftige Handlungen hervor:

V,17ff. Тел всяких тверд есть род чрез собственно убранство,  
 Одно не пустит всех в свое других пространство,  
 Но проникает дух все рядом сам тела  
 И производит в них разумные дела.

Ferner ist die Materie teilbar, nach Ansicht vieler sogar unendlich teilbar. Der Geist ist jedoch seinem Wesen nach 'einfach' und nicht aus Teilen zusammengesetzt. Darum hat er das Bewußtsein seiner selbst und kennt ebenso die Dinge der Außenwelt, zu denen er sein Denken 'durch flinke Werkzeuge' (gemeint sind wohl die Sinnesorgane) 'hinführt':

V,21ff. Толь вещество притом в себе самом раздельно,  
 Что многии кладут делимым беспредельно,  
 Но ум прост естеством, в нем нет отнюдь частей,  
 Чего для много в нем внутри о самом вестей  
 Он знает как себя, так всяки вещи внешны,  
 Чрез способы свою мысль изводя поспешны.

Im 'Словарь' zur Feoptija (S.547) wird für 'извести' 'привести' vorgeschlagen.

Tred. war anscheinend über die Theorien, die Teilbarkeit der Materie betreffend, gut unterrichtet. Nach Descartes sind die 'Korpuskeln' als Elemente der Körperwelt zwar physikalisch nicht weiter teilbar, "als mathematische Gebilde aber sind auch sie bis ins Unendliche teilbar, d.h. es gibt keine Atome."<sup>3</sup>

Tred. kommt zu dem Ergebnis, daß Körper und Geist grundverschieden sind, so daß sich weder die geistigen Eigenschaften von denen der Körper, noch diese von jenen ableiten lassen:

V,27f. И, словом, умных свойств не можно произвести  
 Из свойственностей тел, ни сии с теми свесть.

Mit einem Wortspiel polemisiert der Autor gegen diejenigen, die dem 'Geist' das 'geistige Wesen' absprechen. Es sind 'wahrlich Leute, die im Licht das Licht nicht wahrnehmen':

V,29f. Во свете света те впрямь всё не созерцают,  
Духовность быть в уме котормы отрицают.

Die Wesensverschiedenheit von Körper und Geist wird im vorliegenden Abschnitt, der in der Démonstration keine Parallele hat, in Form einer 'antithetischen Differentialbestimmung' (Chr.Siegrist), die als besondere Definitionsform auch im deutschen Lehrgedicht vorkommt, aufgewiesen.<sup>4</sup>

Zur Terminologie ist anzumerken, daß die Begriffe, die das geistige Wesen des Menschen bezeichnen, noch nicht eindeutig festliegen. So lassen sich z.B. 'ум' und 'дух' semantisch kaum unterscheiden. Das Substantiv 'мысль' steht nicht nur in der Bedeutung von 'Gedanke' (всех чувственностей плоть и мысль лишена, 15). Es bedeutet auch 'Denkvermögen' (но чувственностью мысль и умством взвышена, 16). 'Умство' entspricht dem heutigen 'умствование', 'убранство' dem heutigen 'украшение'. 'Духовность' verwendet Tred. im Sinne von 'Geistigkeit'. Später hat das Wort die Bedeutung 'der geistliche Stand', 'die geistliche Behörde' bekommen (Pawl.342).

V,31-50: Das Denken geht nicht aus der materiellen Substanz hervor.

In diesem Abschnitt, der größtenteils mit der Vorlage übereinstimmt, widerspricht Tred. der Theorie des anthropologischen Materialismus, die in ihrer schroffsten Form, wie sie von dem Franzosen Lamettrie (1709-1751) vertreten wurde, die menschlichen Seelentätigkeiten als mechanische Funktionen des Gehirns erklärte.<sup>5</sup> Zu denken ist auch an die Auffassung von Thomas Hobbes (1588-1679). Er sucht zu zeigen, "daß Sinnesempfindungen die einzigen Elemente des Bewußtseins abgeben und daß durch ihre Verknüpfung und Umbildung auch das Gedächtnis und das Denken zustande kommen."<sup>6</sup>

Dagegen behauptet Tred., daß die Materie keinesfalls denken könne. Das gilt unbestreitbar hinsichtlich der toten Materie:

V,31f. Не видим мыслей здесь в несчетности мы тел:  
Ум камням и древам не придает их цел.

Tred. zieht daraus den sentenzartigen Schluß:

V,33f. Мы заключаем так доводно и не ложно,  
Что мыслить веществу отнюдь есть невозможно.

Weniger pointiert stellt Fénelon fest: "Il est certain qu'il y a des corps qui ne pensent pas; on n'attribue aucune connaissance à la pierre, au bois, aux métaux, qui sont néanmoins des corps." (Démonstr., S.46)

Auch in der organischen Materie, z.B. bei den Tieren, lassen sich die seelischen oder geistigen Tätigkeiten, die jeder unvoreingenommene Betrachter feststellt, nicht als mechanische Prozesse im Organismus erklären. Unsere Autoren ziehen die Meinung, das Tier sei eine 'bloße Maschine', ins Lächerliche:

V,35f.        Неразвращенный кто услышит, что всяк скот  
Машина просто есть, вдруг засмеется тот; -

Bereits in III,429-434 hat Tred. die 'Maschinen-Theorie' zurückgewiesen und in III,921f. Descartes' Leugnung der Tierseele emphatisch verurteilt.

Die Verse V,35f. stammen aus der Vorlage: "Il est même si naturel de croire que la matière ne peut penser, que tous les hommes sans prévention ne peuvent s'empêcher de rire quand on leur soutient que les bêtes ne sont que de pures machines; parce qu'ils ne sauraient concevoir que de pures machines puissent avoir les connaissances qu'ils prétendent apercevoir dans les bêtes." (S.46)

Den Kausalsatz 'parce qu'ils ne sauraient concevoir...' hat Tred. in seinem Hang zur Rhetorik zu einer ironischen Frage umgeformt. Ist es nicht widersinnig anzunehmen, fragt er, eine 'einfache Maschine' könne sich vernünftig verhalten, ohne Vernunft zu haben?

V,37ff.        Увериться о том не можно всеконечно,  
И произнесшу то не выговорить пречню,  
Что как машина та простая, по его,  
Имеет разум весь без разума всего?

Mit dem Wortspiel in Vers 40 unterstreicht Tred. die Unhaltbarkeit der Mechanismus-Theorie in bezug auf die Tiere.

'Die Materie kann nicht denken' (33) - mit diesem Motto zielt Tred. vor allem auf die Position der anthropologischen Materialisten, die die Psychologie vollständig durch Nervenphysiologie ersetzen wollten. So hatte bereits der Arzt Pancratius Wolff in seinen 'Cogitationes medico-legales' (1697) gelehrt, "daß die Gedanken mechanische Tätigkeiten des menschlichen Leibes, insbesondere des Gehirns seien."<sup>7</sup> Gegen solche Behauptungen berufen sich unsere Autoren auf die Autorität bestimmter Philosophen der Antike, die, obwohl Anhänger der materialistischen Weltanschauung, die geistigen Phänomene auf eine Materie eigener Art zurückführten, die sie als 'fünftes Element' bezeichneten. Dieses 'Element' sei göttlichen und himmlischen Ursprungs, denn von den irdischen Elementen könne keines die Gedanken hervorbringen und sich selbst kennen. Die Anschauungen dieser 'Weisen des Altertums' werden von Tred. so dargelegt:

V,41ff. Встарь неки мудрецы, бесплотности не зная,  
И все по веществу, что есть, предрассуждая,  
Именовали уж стихею наш ум,  
Но пятою стихий для оного всех дум,  
Незримым не́чем, иль божественным, небесным, -

V,47ff. Отнюдь те не могли в себе так утвердить,  
Чтоб коя из земных стихий производить  
Все мысли возмогла и знать себя внутри верно,-  
То прекословно быть казалось им безмерно.

Tred. stützt sich auf die Vorlage, in der es heißt: "De là vient que les anciens mêmes, qui ne connaissaient rien de réel qui ne fût un corps, voulaient néanmoins que l'âme de l'homme fût d'un cinquième élément, ou une espèce de quintessence sans nom, ... toute céleste et toute divine, parce qu'ils ne pouvaient concevoir que la matière terrestre des quatre éléments pût penser et se connaître elle-même." (Démonstr., S.46f.) Fénelon zitiert hierzu Cicero, Tuscul. Quaest., lib.1, n<sup>o</sup> 10: "Aristoteles quintam quamdam naturam censet esse, e qua sit mens..." (zit. Démonstr., S.47, Anm.)

An diesem Punkte trennt sich Tred. vorübergehend von seiner Vorlage. Der Abschnitt V,51-272 enthält eine Kette von Definitionen der wichtigsten psychologischen Begriffe. Außerdem wird das Thema der Vereinigung und der Wechselbeziehung von Leib und Seele behandelt.

Definitionen abstrakter Begriffe, wie sie in der V. und VI. Epistel der Feop-tija häufig vorkommen, sollen zur Veranschaulichung beitragen. Diesem Zweck kann schon die 'enumeratio partium' dienlich sein, aus der sich die 'definitio realis' ergibt, die "eine Sache in ihrem Sosein benennt."<sup>8</sup>

In Analogie zu dieser Definitionsform wird in V,51-60 der menschliche Verstand durch die Aufzählung seiner Tätigkeiten bestimmt.

Der Verstand hat die Fähigkeit, alle Dinge zu 'begreifen', ihre Eigenschaften 'zusammensetzen' und zu 'zerlegen' sowie ihre Ursachen zu 'erforschen':

V,51ff. Смысл что сверхъ вещества наш может всё понять  
И качества вещей слагать и разделять,  
Понятых качеств тех, чрез многии начинны,  
Разыскивает он собою все причинны; -

Hinzu kommt die auf Quantitäten gerichtete messende und vergleichende Tätigkeit des Verstandes:

V, 55f.      Количеств всех размер и сходства их взаём

Он познавает впрямь все в умстве том своем; -

Die Verse 51-54 scheinen sich auf das philosophische, die Verse 55f. auf das mathematische Denken zu beziehen.

Der Verstand hat ferner die Fähigkeit zur Abstraktion:

V, 57f.      Он мысли от единств и видов отвлекает

И, отвлекая так, повсемство постигает; -

Das Abstraktum 'повсемство' ist vom ksl. Adjektiv "pov'semstv'n-" abgeleitet, das Miklosich (586) mit lat. 'catholicus' wiedergegeben hat.

Außerdem hebt Tred. die Freiheit des menschlichen Verstandes, sein Denken auf jedes ihn verlockende Ziel zu richten, hervor:

V, 59f.      Он, словом, правит мысль, с избранием к концу,

Себе кой предложил изрядства по лицу.

In V, 61-66 wird der menschliche Verstand durch eine 'definitio a contrario' umschrieben.

Im Unterschied zum Menschen ist das Tier unfähig, abstrakt zu denken. Darauf hat Tred. schon in III, 431f. hingewiesen. Das Tier kennt nur das einzelne: die einzelne Handlung, das einzelne Begehren:

V, 61ff.      От скотского ума наш точно сим различен:

Внутри токмо есть себя познанием тот сличен

И знать еще притом имеет только власть,

Какое действо в нем иль есть какая страсть.

Der Verstand des Menschen wird durch seine große Überlegenheit gegenüber dem des Tieres gekennzeichnet:

V, 65f.      Но наш пред скотским смысл есть нечто превелико

И расстояний нет, что б было в чем толико; -

V, 67-70: Der Verstand des Menschen im Vergleich zu dem der Tiere und zu der vollkommenen Intelligenz Gottes (definitio a comparatione).

Mit einer gewissen Einschränkung definiert Tred. den menschlichen Verstand als ein Mittelding, das ebenso weit von den Tieren wie von der göttlichen Intelligenz entfernt ist:

V, 67ff.      Почти могу сказать, что столько человек

От скотского своим внутри разумом далек,

Коль расстоит в себе от нашего ум божий

И сколько наш с умом всех совершенств не схожий.

Eine Mittelstellung hat auch A. Pope dem Menschen im 'Essay' zugewiesen:

Ep.II,3f. "Plac'd on this isthmus of a middle state,  
A being darkly wise, and rudely great."

Ep.II,7f. "He hangs between; in doubt to act, or rest,  
In doubt to deem himself a God, or Beast."

Der menschliche Geist enthält zwei Komponenten: Vernunft und Willen; aber beide bilden eine Einheit:

V,71ff. Ум смысленный в себе сугубое сие  
Содержит, но одно то суще обое;  
Во-первых разум в нем, а что второе - воля:

V,77-92: Wesensbestimmung der Vernunft (definitio essentialis).

Zunächst wird die Vernunft als die Fähigkeit zu 'verstehen' und zu 'urteilen' definiert. Die Tautologie in dieser Bestimmung wird im Russischen deutlich:

IV,77f. То разумом зовем, что внутри нас разумеет  
И о вещах собой что рассуждать умеет.

Zum Wesen der Vernunft gehört, daß sie durch 'reines Denken', d.h. a priori, Allgemeinbegriffe wie 'Geist', 'Gesetz', 'Universum' bilden und 'gut und böse' beurteilen kann:

IV,79f. Чрез чисту разум мысль поемлет, что есть дух,  
Закон, добро иль зло, и что вообще весь круг; -

In diesem Verspaar ist wohl die Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft angedeutet.

'Поемлет' (79) kommt vom ksl. "поемати=poimati", das Mikl. (607) mit lat. 'sumere', griech. 'lambanein' wiedergegeben hat.

Des weiteren wird die Vernunft dadurch bestimmt, daß sie die Prinzipien der Logik, Mathematik und Metaphysik 'durch reines Denken' erkennt. In diesem Zusammenhang führt Tred. z.B. den Satz des Widerspruchs an:

V,81f. Он ея ж знает впрямь, что невозможно пречным  
Быть вкупе по себе, -

ähnlich: V,85 Так невозможно быть и вдруг не быть конечно, -

Erwähnt wird auch das mathematische Axiom, daß das Ganze größer ist als ein Teil des Ganzen:

V,84 Так больше своя быть части долг всему; -

Die Vernunft hat auch die metaphysische Idee der 'ewigen Wahrheiten':

V,82f. - а присвоет вечным

То истинам, инак не можно быть чему; -

Als Urteilskraft vergleicht die Vernunft die Gedanken miteinander, verknüpft

Ähnliches und sondert aus, was nicht zueinander paßt:

V,87ff. Сличает мысли в нас рассудок меж собой,  
Зря сходства есть иль нет меж ними чин какой;  
По сходству мыслей тех он их совокупляет,  
Но вопреки от той другую отделяет.

So ist die Vernunft eine richterliche Instanz für die Gedanken:

V,91f. Сие есть, утверждать иль отрицать судя,  
К согласию одним, вопреки другим ведя.

Die Definition der Vernunft kann sicher nicht als sonderlich poetisch gelten. Eine gewisse Veranschaulichung wird aber durch die Personifikation des abstrakten Begriffs und durch die Aufzählung der verschiedenen Tätigkeiten der Vernunft erreicht. Die bildhafte Bedeutung verschiedener Verben trägt zur Konkretisierung bei: 'совокуплять', 'отделять', 'судить'.

V,93-112: Wesensbestimmung des Willens.

Als bewegende Kraft äußert sich der Wille, wenn wir uns gern und ungezwungen den Dingen zuwenden, die unsere Vernunft als gut erkennt und jene meiden, die sie für böse befindet:

V,93ff. В чем воля: ум когда собой доброугодно  
К тем движется вещам и движется свободно,  
Которы разум наш быть судит все добром,  
А отбегает он от тех, что судит злом.

Daraus folgt die definitio essentialis:

V,97 Есть воля, чтоб хотеть и чтоб ей отвращаться: -

Der Wille ist 'frei', insofern er sich für oder gegen etwas entscheiden kann. Als 'vernünftiger Wille' entscheidet er sich aber grundsätzlich für das Gute und will mit dem Bösen nichts gemein haben:

V,98 Та хочет, что добро, не хочет с злом общаться.

Der Mensch erkennt jedoch nicht 'mit einem Blick', was ihm nützlich oder schädlich ist. Darum will er oft das Falsche:

V,99ff. Противных сих в ней действ грунт состоит весь в том,  
Что всяко существо во взоре не простом,  
Не в возносимом свне к природе человека,  
Полезна есть ему иль вредно то от века; -

Der 'gesunde Wille' in uns kann nicht anders, als das zu wollen, was uns nützt und 'wegzuschicken', was uns schadet:



V,103f. Тем воля здрава в нас не может не желать  
Полезного всего, вреда ж не отсылать.

Der Wille trachtet nach dem, was entweder für uns selber oder für einen anderen gut ist. Um aber diesen Zweck zu erreichen, muß man sich bemühen, die Mittel auszuwählen:

V,105f. Желаем мы добра то для него са́мого -  
Сие ж и есть конец, - то для добра друго́го; -

V,109f. Но получить конец, то сим уж наслаждаться,  
На тот посре́дств искать, в избрании труждаться; -

Wenn bei der Wahl der Mittel etliche wegen gewisser Kennzeichen ausgeschieden werden, so nennen wir diesen inneren Vorgang 'отмет', 'Ablehnung':

V,111f. Отставятся ж когда для неких примет,  
Отставка та уже зовется в нас отмет.

'Отмет' ist von "otmetati" abgeleitet, das im 'Concise Dictionary of Old Russian' (Mch.1970) von H.G.Lunt mit 'отвергать, отклонять' wiedergegeben wird (S.45).

Im folgenden stellt Tred. zwei weitere Begriffe seiner 'Psychologie' vor: 'навык' und 'свободность'.

V,114-140: Die Freiheit.

Sie wird umschrieben als 'Tauglichkeit' zur Beurteilung der Erscheinungen ohne äußeren und inneren Zwang:

V,113ff. -навык и свобода.

Последня - действ и та ж суждения угодность,  
Без принуждений всех извнутри и то ж извне,  
Но точно вольно так, как вижу либо мне.

Tred. unterscheidet zwei Arten von 'Freiheit'. Die eine nennt er 'неразноственна'. In den 'Примечани<sup>v</sup>я' zur Feoptija (S.519) wird dafür 'безразличная', 'gleichgültig' vorgeschlagen. Die 'gleichgültige Freiheit treibt ebenso nach dieser wie nach jener Seite':

V,117f. Неразноственна одна свобода в нас зовется,  
Котора к сей и к той равно стране несется.

Sie hat ihre Wurzel in 'dunklen', d.h. verworrenen Vorstellungen:

V,119ff. Сия свобода в нас тогда бывает так,  
Когда есть не разганн познания весь мрак:  
Из темных мнений мы любое выбираем -

Nach Meinung Tred.s steht diese Freiheit auf der 'niedrigsten Stufe', weil wir sie 'zum Guten wie zum Bösen führen können', je nachdem, ob wir der Vernunft gehorchen oder 'ungestüm hinter Träumen hersegeln':

V,125ff.    Нижайша есть степень в том наша свободы:  
 Мы можем ту в добро и в зло повесть с природы,  
 Когда послушны мы иль разуму живем,  
 Иль за мечтами вслед стремительно плывем.

Teile dieses Gedankengangs finden sich in anderem Zusammenhang auch in der Demonstration: "Je sens que j'ai un vouloir, pour ainsi dire, à deux tranchants, qui peut se tourner à son choix vers le oui et vers le non, vers un objet ou vers un autre." (S.73f.) Fénelon spricht ebenfalls von einem niederen und einem höheren Grad des freien Willens: "...nous avons vu qu'elle est un bien inférieur au bon vouloir, parce qu'il est meilleur de bien vouloir que d'avoir simplement une volonté susceptible du bien et du mal." (S.71)

Die 'andere Freiheit', die Tred. nun ins Auge faßt, schwankt nicht hin und her. Sie wählt auch nicht auf Grund von 'dunklen Vorstellungen etwas Beliebigen' (V,121). Vielmehr: wenn eine Sache klar erkannt und die Unklarheit beseitigt ist, entscheiden wir uns für sie. Die deutlichen Vorstellungen bewegen dann den Willen zur Wahrheit und zum Guten. Die vollkommene Freiheit besteht also darin, daß unser Wille das Wahre und Gute erwählt:

V,129        Другая вольность в нас нароча произвольна, -  
 V,133ff.    Сея свободы вся степень есть совершенна;  
 Познанная уж вещь в ней темноты лишена,  
 Ту избираем мы как правду и добро:  
 В том вольности сея и грунт весь и ядро.

Die Definition der Freiheit in den Versen 117-136 geschieht in Form einer 'antithetischen Differentialbestimmung' (Siegrist). Die Aussagen über die beiden verschiedenen Arten von Freiheit verdeutlichen sich wechselseitig.

Die abstrakten Gedanken werden durch eine Folge von metaphorischen Wendungen illustriert:

V,118        '...к сей и к той равно стране несется'  
 V,120        'когда есть не разган познания весь мрак'  
 V,121        'из темных мнений мы любое выбираем'  
 V,125        'нижайша...степень...наша свободы'  
 V,128        '...за мечтами вслед стремительно плывем'  
 V,136        '...вольности сея и грунт весь и ядро'

Nach ihrem Inhalt beruht die Versreihe auf der Freiheitslehre Descartes', in der Elemente des thomistischen Determinismus und des scotistischen Indeterminismus verschmolzen sind. Descartes lehrt, "daß nur die klaren und deutlichen Vorstellungen eine so zwingende...Macht auf den Geist ausüben, daß er sich ihrer Anerkennung nicht entziehen kann, während er unklaren und verworrenen Vorstellungen gegenüber die schrankenlose und grundlose Betätigung des liberum arbitrium indifferentiae behält."<sup>9</sup> Offensichtlich hat Tred. den Begriff 'неразлична свобода' (117) der von Descartes aufgenommenen scholastischen Formel 'liberum arbitrium indifferentiae' nachgebildet.

In V,137-140 führt Tred. aus, daß nicht nur dem Willen, sondern auch dem Geist Freiheit zuzuschreiben ist. Deshalb werden ihm auch seine Irrtümer 'angerechnet'. Die Voraussetzung aller 'Anrechnungen' ist die Freiheit:

V,137ff. Свободу не одной приписывать долг воле,  
 быть также и уму есть должно в произволе;  
 Так заблуждений ложь вменяется ему;  
 Причений всяких грунт есть вольность по всему.

Als Äquivalent für ksl. "přič<sup>v</sup>'tenie" gibt Mikl. lat. 'computatio' an (688).

Fénelon hat den Zusammenhang von Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen an anderer Stelle der Démonstration mit Nachdruck dargelegt: "C'est... cet empire sur mes propres actes, qui fait que je suis inexcusable quand je veux mal, et que je suis louable quand je veux bien...C'est là le fondement de toute police, de toute instruction, et de toute règle des mœurs." (S.75)

Die Verantwortung des Menschen auf Grund seiner Freiheit bezieht sich aber nicht allein auf die Taten. Weil der menschliche Geist frei ist, folgert Tred., werden ihm auch seine Irrtümer angerechnet. Diese Auffassung erinnert deutlich an die Ethik Descartes', deren Grundgedanken von Windelband-Heimsoeth so skizziert werden: "Aus der klaren und deutlichen Erkenntnis der Vernunft folgt notwendig das rechte Wollen und Handeln; aus den dunklen und verworrenen Trieben der Sinnlichkeit ergibt sich praktisch die Sünde wie theoretisch der Irrtum durch Mißbrauch der Freiheit...Der Irrtum erscheint danach als Akt der Willensfreiheit in Parallele zur Sünde und damit als Schuld: er ist die Schuld der Selbsttäuschung."<sup>10</sup> Diesen Gedanken hat namentlich Malebranche (EntrJIIIf) ausgeführt, setzen Windelband-Heimsoeth hinzu.

V,141-148: Definition von 'навык'

'Навык', in Vers 113 neben 'свободность' als 'Beigabe' des menschlichen Geistes genannt (прибавок в уме), ist vom ksl. Verb "navyknovati" abgeleitet, das

Mikl. (399) mit 'discere' übersetzt. Demnach handelt es sich bei dem Substantiv um eine durch Lernen erworbene 'Fertigkeit' des menschlichen Geistes.

Tred. bestimmt 'навык' als eine 'Kraft', die durch 'sehr häufige Überlegung und Willensimpulse' zustande kommt (definitio causalis):

V,141ff. Та сила навик есть, что ч<sup>а</sup>стейшим рассудком  
И ч<sup>а</sup>стейшим притом хотения побудком  
Мы получаем так, -

Alle 'навыки' tragen dazu bei, fährt Tred. fort, Vernunft und Willen zu vervollkommen (definitio finalis):

V,145f. Все навик к тому собою споспешают,  
Что разум весь они и волю совершают.

Als die wichtigsten 'Fertigkeiten' werden 'мудрость', 'добрый смысл' und 'доброта' erörtert.

In den Versen 149-153 wendet der Autor drei Definitionsarten an, um 'мудрость' zu bestimmen.

Mit einer definitio essentialis wird festgestellt, daß die 'мудрость' erkennt, 'was wahr und falsch und möglich' sowie 'was gut und böse' ist. Sie hat also theoretische und praktisch-ethische Einsicht:

V,149f. Познавши мудрость то, что праведно и ложно,  
Что есть добро и зло и что в себе возможно, -

Die definitio finalis sagt aus, daß die 'мудрость' dem Geiste dazu dient, 'passender zu urteilen und sich Ziele zu setzen':

V,151f. Способней может уж судить и предложить  
Делам своим конец, а тем уму служить; -

Schließlich wird 'мудрость' ex negativo definiert, indem sie in Gegensatz zu 'буйство' (Wildheit, Ungestüm) gesetzt wird. 'Мудрость' ist daher am besten mit 'Weisheit' zu übersetzen:

V,153 Мы буйством то зовем, что мудрости противно.

In V,154-158 wird 'добрый смысл' definiert.

Von ihm heißt es zunächst, er sei aus vielen Erfahrungen hervorgegangen (definitio causalis):

V,154 По многим добрый смысл шед опытам предивно, -

Darum kann er um so schneller die Mittel, die zum Ziele führen, finden, auswählen, vorschlagen und Unvernünftiges verhindern (definitio finalis):

V,155 Скоряе средства так, ведущие к концу, -

V,157 Сам может находить, -

V,157f.

- их избирать в неглумность

И прилагать к тому, но претит неразумность.

'Неглумность' ist vom ksl. Adjektiv "negloum'n-" abgeleitet, das von Mikl.belegt und mit 'nugis abstinens' übersetzt wird (424).

Aus den Definitionen ergibt sich für 'добрый смысл' als wohl zutreffendste Übersetzung 'gesunder Menschenverstand'.

Sowohl die 'мудрость' als auch der 'добрый смысл' erscheinen in der Versreihe personifiziert als Diener, die dem 'ум' untergeordnet sind und für ihn ganz bestimmte Funktionen ausüben.

V,159-162: Definition der Tugend ('добродетель').

'Добродетель', synonym für 'доброта' (148), wird mit Hilfe der definitio a simili, a contrario bestimmt. Positiv bezeichnet Tred. sie als 'vernünftige Liebe zu dem, was man tun muß':

V,159f. То добродетель есть, кто по любви когда,  
Но умной, полнит всё, что должно есть всегда; -

Die negative Definition folgt aus dem Gegensatz der Tugend zum Laster:

V,161f. Противное что ей, зовется то пороком,  
Но большим как добро не любится нароком.

V,163-166: Die körperlichen 'Fertigkeiten'.

Darunter versteht Tred. die Bewegung der Glieder, die auf den Impuls des Geistes von den 'Lebensgeistern' bewirkt werden:

V,163ff. От навыков ума телесны различать  
Конечно должно есть: скоряе сим качать  
От разума дано телесныи все члены,  
Что чаще духи к ним бывають устремленны.

Der Gedanke verrät den Einfluß der Lehre Descartes' von den 'spiritus animales'. Mit dieser zum Dualismus von Geist und Körper nicht recht passenden Vorstellung hat Descartes zu erklären versucht, wie der Geist gleichwohl die willkürlichen Bewegungen im Körper verursacht. Die Annahme der 'Vital- und Animalgeister' gehört nach Meinung von R. Specht zu jenen Modellen in der cartesianischen Anthropologie, die "Spuren der Schulwissenschaft tragen".<sup>11</sup> Tred. hat die Funktion der 'духи жизненны' bereits in Ep. IV, 49-60 beschrieben.

V,167-170: Die 'Fertigkeiten' der Vernunft.

Sie treten nach außen als Wissenschaft in Erscheinung:

V,167f. Разумный навык как бывает зрим отвне,  
Наукою тогда зовется он во мне, -

Sofern unser Wille auf das Gute gerichtet ist, haben die 'Fertigkeiten' der Vernunft den Namen 'Sittlichkeit':

V,169f. Но навыки так зрим, когда мы воли правы,  
То называем те уже мы добры нравы.

Das ksl. Adjektiv "prav-" wird von Mikl. mit lat. 'rectus', gr. 'euthys, orthos' übersetzt.

V,171-202: Die Vereinigung von Geist und Körper und das 'commercium mentis et corporis'.

Tred. leitet den Abschnitt mit einem physikotheologischen Lehrsatz ein: 'der allweise, allgütige und allmächtige Schöpfer' hat unseren Geist barmherzig mit dem Körper verbunden. Beide Wesen hat er so fest 'vereinigt', daß sie im 'Tun und Leiden' wechselseitig aufeinander wirken:

V,171ff. Премудрый, всеблагий, всемогущий он творец,  
Создавший умну тварь блаженства наконец,  
Сопряг духовный ум в нас с телом милосердо,  
Но оба существа соединил толь твердо,  
Что действий и страстей взаимность в оных есть.

An einem Beispiel wird der Begriff 'взаимность' verdeutlicht: einerseits wird eine Bewegung, die im Körper vor sich geht, sofort vom Geist 'aufgenommen'; andererseits 'erweckt' eine 'Neigung' im Geist Bewegungen im Körper:

V,176ff. Какой бы в теле двиг ни мог себя извести,  
Тогда ж тот от ума поемлем весь бывает:  
Взаимно склонность в сем, в том движи возбуждает.

Die Voraussetzungen dieser Anschauung, die wir auch bei Fénelon finden, liegen in der Anthropologie Descartes'. Danach ist der Mensch ein 'Compositum'. Der eine Bestandteil ist ein organischer Automat, der andere die mit ihm substantiell vereinigte Seele. "Streng genommen", so erläutert R. Specht, "bedeutet die Vereinigung der nicht teilbaren Seele mit dem teilbaren Körper ihre unmittelbare Vereinigung mit nur einem Teil des Teilbaren, nämlich der Zirbeldrüse. Diese Annahme ist die Grundlage der Commercium-Lehre Descartes'."<sup>12</sup> Die Seele (bzw. der Geist) wirkt auf den Körper. Eine unmittelbare Verursachung der körperlichen Bewegungen durch die Seele ist jedoch wegen des cartesianischen Substanzen-Dualismus nicht möglich. Die Einschaltung der 'spiritus animales' verstößt streng genommen gegen das Prinzip des Systems. Für Des-

cartes kann es daher nur eine indirekte Kausalität geben, die er mit scholastischen Termini wie 'dispositio', 'occasio', 'causa per accidens' umschrieben hat. "Dispositionen dieser Art, die häufig als occasiones bezeichnet werden, verursachen zwar indirekt, jedoch infolge einer von Gott gesetzten hypothetischen Notwendigkeit, mit naturgesetzlicher Präzision. Ähnliches gilt für die geistigen Akte", so interpretiert R. Specht diese Auffassung.<sup>13</sup>

Auch die andere Seite des 'commercium' bleibt im Grunde dunkel, urteilt R. Specht, "nämlich die Art, in der der Körper in der Seele auf dem Wege über die Drüse die...sentiments und passions hervorzurufen vermag".<sup>14</sup> Aus den verschiedenartigen Äußerungen Descartes' zum 'commercium' folgert R. Specht:

"Für Descartes ist die Wechselwirkung dem Intellekt so wenig zugänglich wie ihre Ursache, die Vereinigung."<sup>15</sup>

Tred. scheint das Abstraktum 'склонность' (178) im Sinne Descartes' als 'dispositio' verstanden zu haben. Mikl. übersetzt das ksl. Verb "s-kloniti" mit lat. 'deflectere' (927).

In V,179-190 trägt Tred. verschiedene Theorien über die psycho-physische Kausalität vor.

Der zuerst angeführten Anschauung zufolge übt der Geist 'auf natürliche Weise' Einfluß auf den Körper aus. Beide stehen miteinander in Wechselbeziehung:

V,179f. Пусть натекает сей естественно на то,  
 Не натекает пусть взаим из них никто, -

Damit ist anscheinend die Theorie des 'influxus physicus' zwischen Geist und Körper gemeint, die in dem cartesischen Modell der 'spiritus animales' zum Ausdruck kommt.

Im Unterschied zur 'natürlichen' Kausalität wird die These vertreten, daß allein Gott die Bewegungen sowohl des Körpers als auch des Geistes hervorbringt:

V,181f. Пусть случаем они бывають, токмо богу  
 В двиг тело приводить, а разум в мысль премногу; -

'Случай', lat. 'occasio', ist das Schlüsselwort für die Kausalvorstellung der späteren Schüler Descartes', der sogenannten Occasionalisten. Der eigentliche Occasionalismus beginnt mit der These, daß Gott nicht nur die Bewegungen des Körpers, sondern auch die Gedanken effektiv verursache. Der menschliche Willensakt sei nur eine Quasi-Ursache, eine occasio für Gott, die Bewegung zu bewirken. Der menschliche Geist diene lediglich als auslösende occasio bei der Entstehung der Ideen. Nach R. Specht ist "dieser Punkt...erst bei Cordemoy erreicht."<sup>16</sup> Wie die angeführten Verse 181f. zeigen, hat Tred. den 'eigentlich-

Nach der dritten Theorie laufen die Bewegungen des Körpers und die Gedanken scheinbar unabhängig voneinander in eigenen Bahnen. Sie wirken aber trotzdem harmonisch und gleichzeitig zusammen:

V,183ff. Пусть тело от себя в движении бежит,  
 Себя и разум наш мыслями блажит,  
 Да ходит в них одно, как по кольцу, следами  
 Своими и другой да мысли шлет рядами,  
 Все действия ведя согласно толь и вдруг,  
 Что будто меж собой текут на друга друг; -

In diesen Versen dürfte die von Leibniz vertretene 'prästabilierte Harmonie' von Seele und Leib gemeint sein. Die Beschreibung ist besonders ausgeschmückt:

V,184: 'unser Geist verherrlicht sich durch seine Gedanken'. 'Блажить' ist von "blažiti" abgeleitet und wird im 'Словарь' zur Feoptija mit 'ублажать, величать, прославлять' wiedergegeben (543).

In V,185 werden die Bewegungen des Körpers mit der Metapher 'wie im Kreis' gekennzeichnet.

V,186: die Aktivität und der Zusammenhang der Gedanken wird durch die Wendung 'der Geist sendet die Gedanken reihenweise aus' veranschaulicht. Die Verbmetaphern enthalten zugleich einen personifizierenden Effekt.

Tred. referiert die verschiedenen Lehrmeinungen in Form von Konzessivsätzen. Er läßt es dahingestellt sein, welche von ihnen die Frage der psycho-physischen Kausalität zutreffend beantwortet:

V,189f. Поднесь еще сего определить не можно  
 И знать, которо есть из трех тех мнений ложно.

V,191-202: Die Vereinigung von Geist und Körper hat ihren Ursprung nicht im Zufall, sondern im Plan des Schöpfers.

Mit dem Satz: Geist und Körper kommen miteinander zur Welt, faßt Tred. eine ausgedehnte Diskussion über den Zeitpunkt der Vereinigung knapp zusammen:

V,191f. Но что сопряжены, сомнения в том нет,  
 И что одно с другим исходит прямо в свет.

Die 'weise Vereinigung' erscheint 'überaus wunderbar', gerade weil sie aus zwei heterogenen Substanzen besteht. Der rühmende Ton der Ausrufungssätze

V,193f. hebt sich von der distanzierten Erwägung in den Konzessivsätzen 179ff. rhetorisch wirksam ab:

V,193f. Премудрый есть союз! и больше толь предивный,  
 Что в разности существ быть мнится сопротивный!



Der 'союз' erhält die begeisterten Attribute 'премудрый' und 'предивный', die auf den 'премудрый творец' (171ff.) als Urheber hinweisen.

Der Zustimmung des Lesers gewiß, fragt Tred., ob die 'Vereinigung' nicht das Werk der Weisheit des Schöpfers sei und stellt ironisch die Gegenfrage, wie sie denn aus dem 'dummen Zufall' entstehen könne:

V,195f. Не мудрого ль сие творение дельца?

Как от припадка то возможет стать глупца?

Die Ironie wird durch Personifizierung des 'Dummkopfs Zufall' gesteigert.

Der Autor will aber nicht nur emotional überreden. Er appelliert darüber hinaus an die Einsicht: wir können nicht einmal mit unserer Vernunft begreifen, wie Geist und Körper so 'harmonisch, wundervoll und schön' zusammenwirken -wie sollte der völlig sinnlose Zufall die 'Vereinigung', die doch die Voraussetzung des Zusammenwirkens ist, herbeiführen können:

V,199ff. И разумом понять не можем мы сего,

Безумнейший ли тот припадок, без всего,

Возможет произвести союз сей толь согласный,

По действиям же его толь чудный и прекрасный.

Fénelon argumentiert auf der Grundlage der Lehre vom Dualismus der Substanzen gegen die Zufallstheorie. Er fragt: "Le hasard a-t-il accroché, par un concours d'atomes, les parties du corps avec l'esprit?" (Démonstr., S.49) Wenn der Geist sich an Teile des Körpers 'anhängen' kann, fährt Fénelon fort, dann müßte er selber aus Teilen bestehen und folglich ein richtiger Körper sein. Diese Voraussetzung widerspricht aber dem Prinzip des 'unteilbaren' Geistes. Daraus folgt: "Si au contraire l'esprit n'a point de parties, rien ne peut l'accrocher avec celles du corps, et le hasard n'a pas de quoi les attacher ensemble." (Démonstr., S.49)

Tred. hat in den Versen 171-202 die Themen der 'Vereinigung' und des 'commercium mentis et corporis' im wesentlichen selbständig behandelt. Insbesondere hat sein Bericht über die verschiedenen Kausalvorstellungen (179-190) in der Démonstration keine Parallele. Er wird aber in dieser Epistel noch einmal auf die commercium-Lehre im Anschluß an die Démonstration zurückkommen.

V,203-226: Psychische Funktionen, die mit körperlichen Erscheinungen zusammenhängen.

Aus der Vereinigung von Geist und Körper 'nach Gottes Ratschluß' folgt, daß bestimmte Funktionen des Geistes bzw. der Seele nicht im 'reinen Geiste', sondern im körperlichen Medium in Erscheinung treten. Als Beispiele nennt

Tred.: Fühlen, sich etwas vorstellen können, Phantasie, Gedächtnis und Erinnerung. Nur die 'reinen Ideen' sind vom Körper unabhängig:

V,207ff. Чистейших сверх идей уму приобщено  
И чувствовать притом, образовать дано,  
Мечтать еще телá и памятовать равно,  
Что понято, по сем и вспоминать исправно.

Im folgenden bestimmt Tred. diese Begriffe mit den schon bekannten Definitiv-  
onsarten, die oft nur zur Tautologie führen.

Das 'Fühlen' wird dadurch ausgelöst, daß wir körperliche Empfindungen von  
den Dingen haben, durch die unser Geist ihre Anwesenheit, Menge und Beschaf-  
fenheit aufnimmt:

V,211ff. Ум чувствует тогда, когда чрез чувства он (def. caus.)  
Телесны те вещей присутствие и притом  
В количествах и в их всех качествах поемлет, -  
(def. fin.)

Die 'Vorstellung' wird tautologisch dadurch bestimmt, daß man sich abwesen-  
de Körper, die man kannte, nach ihrer Größe und Beschaffenheit wieder 'vor-  
stellt' (definitio finalis, amplifiziert):

V,215ff. Ум образует как поняты́е тела,  
В отсутствии уже, и также их дела.  
Себе колики те и каковы являет,  
Чем паки пред себя их точно представляет.

Die Phantasie, so heißt es weiter 'ruft alle möglichen Körper ins Leben'  
(im Unterschied zur 'Vorstellung', die sich mit wirklich existierenden,  
wenn auch abwesenden Körpern befaßt):

V,219f. Мечтает ум, как он возможности все тел  
Слагать и разлучать живет поемля смел. (defin. realis)

Das Gedächtnis kennzeichnet der Autor mit einer definitio realis: 'es be-  
wahrt viele Eindrücke von den Dingen im Gehirn':

V,221f. Ум памяту́ет, как он многи впечатленны  
Вещей идеи в мозг хранит блюдя нетленны, -

Etwas weniger formal mutet die Definition der 'Erinnerung' an: Sie vermag  
etwas scheinbar Vergessenes wieder bewußt zu machen, wenn nur ein Umstand der  
Sache, z.B. ihre Umgebung, haften geblieben ist:

V,223ff. А вспоминает он, когда уж почитай  
Забыл какую вещь, но ежели не тай  
Окрестность в нем одна от вещи той пребудет,

V,226 То, вспоминая всю, вся так не забудет.

Diese Bestimmung erscheint wie ein Vorläufer der modernen Auffassung von den verschiedenen 'Eingangskanälen' des Gedächtnisinhalts.

V,227-260: Die Kräfte des Willens: 'Lust', 'Bewegung' und 'Leidenschaft'.

Tred. zählt drei 'Kräfte' auf, die er im folgenden erläutert:

V,227 В уме хотящем суть: охота, подвиг, страсть.

'Охота' wird als 'lustvolle Neigung zum Guten' definiert. Wie der Zusammenhang deutlich macht, ist das 'Gute' hier nicht ethisch, sondern im Sinne des 'Nützlichen' zu verstehen:

V,228 Охота - склонность есть к добру, его за сласть; -

Tred. unterscheidet zwei Arten von Lustgefühl: das eine wird von außen, das andere von innen verursacht.

So wird z.B. Essen und Trinken als Lust empfunden. Hunger und Durst werden personifiziert: 'der Hunger will essen und den Magen besänftigen', 'der Durst will trinken und den Mund befeuchten':

V,231f. Глад хочет ядь вложить, да укротить стомах,  
А жажда хочет пить и всё смочить в устах; -

Die geschlechtliche Lust kommt dagegen von innen. Tred. definiert sie mit biologischer Nüchternheit als Mittel zum Zweck der Fortpflanzung:

V,233f. Но похоть, да чрез то размножить наше племя,  
Из тела своего кладет в чужие семя.

Grob und vulgär wirkt der Zusatz, die geschlechtliche Lust sei 'ein Bedürfnis des Körpers, sich von Zeit zu Zeit zu erleichtern und zu entleeren':

V,235f. Потребность та, чтоб всем слегчиться телом нам,  
Есть способ испражнять то всё по временам.

'Подвиг', synonym mit 'подвижность' (237) wird als Kraft bestimmt, die den Körper gemäß der Aktivität der 'Lebensgeister' in Bewegung setzt:

V,237f. Подвижность, сила есть в движении б быть телу,  
Животных тех духов по бегу в нем и делу; -

Der Begriff 'Lebensgeister' (vgl. zu V,166) stammt aus der Anthropologie Descartes', der damit die Wirkungsweise der Seele auf den Körper zu erklären versucht hat. Zu seinen Bemühungen, die Art der Kausalität beim 'commercium' zu erfassen, macht R. Specht die Anmerkung: "Descartes hatte die Wirkungsweise der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele nicht erklärt, sondern auf verschiedene Weise umschrieben. Die eine ließ alles offen und erklärte,...

daß aus dem bloßen Willen zu einer bestimmten Bewegung diese folgt."17

Diese Auffassung kommt in der Feoptija so zum Ausdruck:

V,239f. Нам ясно есть весьма, что, лишь захочет ум,  
В движении уже всяк тела член не в глум.

Das Verhältnis von Geist und Körper hat Tred. mit dem Gleichnis vom Ritter und seinem Schwert zu verdeutlichen versucht. Er schildert, wie der Ritter sein Schwert im Kampf zu führen weiß. Es ist in seiner Hand eine wirkungsvolle, vielseitige Waffe. Ohne ihn ist es bloßer Stahl. Umgekehrt ist der Kämpfer ohne das Schwert macht- und wehrlos. Das Gleichnis soll nach dem Verständnis des Autors die wechselseitige Abhängigkeit von Geist und Körper und zugleich die führende Rolle des Geistes veranschaulichen. Die Passage ist von der Démonstration unabhängig:

V,241ff. Подобен ум бойцу, мечу подобно тело:  
Сим машет ум мечом, сим целится он смело,  
Сим колет и сечет, сей отторгает вспять  
И вкладывает сей меч он в ножны опять.

'Страсть' wird als eine 'Kraft des Geistes' definiert, die ihm das Gute und das Böse zeigt, aber so, daß er sich 'in erster Linie' dem Guten zuwendet oder dem, was ihm gut zu sein scheint, das Übel dagegen, oder was ihm so vorkommt, meidet:

V,245ff. Страсть - сила есть ума; себе он кажет сею  
Добро и зло, но так, что чрезвычайно ею  
Он клонится к добру, иль к виду уж добра,  
Да и от зла бежит, или от видов зла.

Als 'Wurzel' der Leidenschaften sieht Tred. die 'Selbstliebe' an. Im Vergleich zu ihr sind alle übrigen Leidenschaften 'partiell':

V,249f. То самолюбность есть, что корень меж страстями:  
Все прочие уж в ней как будто суть частями.

Der 'Anblick des Erstaunlichen' ist die 'Gelegenheit', bei der die Leidenschaften, mit denen stets Ehrsucht und Hochmut verbunden sind, erregt werden:

V,251f. Однако случай к ним есть удивлений взор;  
С сим дружны завсегда как почесть, так презор.

Tred. führt einen Katalog von Affekten an. Obenan stehen Liebe und Haß, darauf folgen 'wünschen' und 'nicht wollen', 'Hoffnung und Furcht', 'Freude und Traurigkeit', 'Zorn und Wohlwollen':

V,253ff. Любить или иметь что в ненависти - главно  
 Между страстями есть, хоть видом то неравно.  
 За сими идет вдруг - желать иль не хотеть;  
 Надежда уж по сим и страх, чтоб нам робеть;  
 По сих и радость вся, по сих печаль заботна;  
 По сих и пылкий гнев и склонность доброхотна.

Der Katalog enthält die Grundformen der Affekte, die Descartes in 'Les passions de l'âme' aufführt. Er nennt: Verwunderung (admiratio), Liebe und Haß, Verlangen (désir), Lust und Unlust (laetitia - tristitia). Daraus leitet er "das ganze Heer der 'partikularen' Leidenschaften als Arten und Unterarten ab."<sup>18</sup>

Ähnlich sind die Affekte von A.Pope klassifiziert worden. Im 'Essay on Man' ist fast die ganze II.Epistel den 'passions' gewidmet. Als wichtigste werden genannt:

Ep.II,117f. "Love, Hope, and Joy, fair pleasure's smiling train,  
 Hate, Fear, and Grief, the family of pain."

In der Démonstration findet sich kein Katalog der Affekte.

Im Verständnis der Affekte stimmt Tred. mit dem 'Essay on Man' in folgendem überein: Er leitet die Leidenschaften aus der Selbstliebe ab (V,249).

Vgl. 'Essay', II,93 "Modes of Self-love the Passions we may call"

Motiviert werden sie von dem, was für das Individuum gut ist oder gut zu sein scheint (V,245-247).

Vgl. 'Essay', II,94 " 'Tis real good, or seeming, moves them all."

Der wichtigste Unterschied besteht darin, daß im 'Essay' die Leidenschaften positiv, in der Feoptija dagegen im allgemeinen negativ beurteilt werden. Nach dem 'Essay' gehören die Affekte mit der Vernunft zusammen zu einem System psychologischer Kräfte:

Ep.II,53f. "Two Principles in human nature reign;  
 Self-love, to urge, and Reason, to restrain;"

Das Ziel wird freilich nur dann erreicht, wenn die Vernunft die Führung innehat. Sie kann jedoch nicht ohne den vitalen Antrieb durch die 'passions' auskommen. Pope veranschaulicht das rechte Verhältnis von Vernunft und Leidenschaft mit einem Gleichnis:

Ep.II,107f. "On life's vast ocean diversely we sail,  
 Reason the card, but Passion is the gale."

Die ethische Aufgabe des Menschen besteht somit in einer ständigen Harmonisie-

rung des Widersprüchlichen in sich selber nach dem Vorbild der Natur, in der Gott Harmonie durch die Bändigung der Elemente immer wieder herbeiführt:

Ep.II,111f. "Passions, like Elements, tho' born to fight,  
Yet, mix'd and soften'd, in his /God's/ work unite."

Nach Meinung Popes beruht die Weltordnung auf der Harmonie der Gegensätze: "All Discord, Harmony, not understood." (Ep.I,291)

Im Unterschied hierzu ist für Tred. die dualistische Metaphysik Descartes' auch für die Ethik maßgebend geworden. So werden in der Feoptija die Leidenschaften vorwiegend negativ bewertet. Die 'страсть' ist Gegenspielerin der Vernunft. Sie widersetzt sich der Gotteserkenntnis und wirkt als treibende Kraft bei den Atheisten. 'Страсть' wird oft in polemischem Zusammenhang genannt:

I,61f. Тьма ль вас прегустая, безаконий ли всех сласть,  
Гордость ли безумна, затвердела ль коя страсть -

Sie gilt als Wurzel der Feindschaft gegen Gott, 'die durchaus nicht will, daß Gott sei'. Sie ist der Trieb zur Sünde:

V,847ff. Поистине здесь всяк божественну зрит власть,  
Но отрицает кой ту чрез извольну страсть,  
Котора бога быть отнюдь бы не желала,  
Чтоб, мести не боясь, бесчинием пылала.

V,261-272: Die geistigen Funktionen haben ihren Ursprung in der Seele, nicht im 'Fleisch'.

Mit der enumeratio der im vorhergehenden besprochenen geistigen Tätigkeiten und Kräfte (Denken, Fühlen, Vorstellen, Erinnern, Affekte und Willensakte) faßt Tred. die wesentlichen Begriffe des Einschubs V,51-260 zusammen. Er versichert seinem Adressaten, den er hier zum ersten Mal in der V.Epistel anredet, daß alle diese Phänomene eine gemeinsame Wurzel haben:

V,265f. О том, Евсевий, нет сомнения нимало:  
Всему тому есть мысль по кореню начало.

Der Autor nennt jeden 'gottlos', der das 'schöne' geistige Vermögen (267) dem Körper zuschreiben will. Der 'rechtschaffene Verstand' hält dafür, daß das 'Denken' ein Akt der Seele ist. Die 'enumeratio' der geistigen Tätigkeiten (261-264) zeigt, daß 'Denken' hier das geistige Leben insgesamt und nicht nur die intellektuelle Komponente bezeichnet:

V,269f. Всяк нечестивый мысль ту присвоает телу,  
Но правый смысл в душе такому мнит быть делу, -

Während Tred. den Andersdenkenden religiös diffamiert, argumentiert Fénelon zwar entschieden, aber ohne Polemik: "Mais supposons tout ce qu'on voudra, et ne contestons contre aucune secte de philosophes. Voici une alternative que nul philosophe ne peut éviter. Ou la matière peut devenir pensante,...ou bien la matière ne saurait penser; et ce qui pense en nous est un être distingué d'elle, qui lui est uni." (Démonstr.,S.47)

Im Aufbau der V.Epistel bildet die rhetorisch geprägte Passage 261-272 mit der Aufzählung der geistigen Funktionen und der Apostrophe an Evsevij einen Übergang. Nach dem Einschub V,51-260 kehrt Tred. in Vers 273ff. zum Gedanken- gang der Démonstration zurück.

V,273-322: Hypothetische Erwägungen über die 'denkende Materie'. Die zwei ver- schiedenen Naturen im Menschen.

Nach dem schon bekannten Denkmuster greift Tred. die materialistische These noch einmal in einem Konzessivsatz auf, untersucht ihre Voraussetzungen und widerlegt sie gründlich. Selbst wenn man annimmt, 'der Körper könne denken', muß man doch hinzufügen, daß er nicht immer gedacht hat:

V,273ff. Хотя и положить, что телу мыслить можно,  
Однак при том сказать так надлежит неложно,  
Что мыслит не всегда конечно вещество -

Derselbe Mensch, der heute 'denkt', konnte vor 'fünfzig Jahren' noch nicht denken. Ebenso wenig hat die 'körperliche Materie' eines Knaben, 'zwölf Jah- re bevor er zur Welt kam, denken, Bewußtsein haben, noch gar für sich sorgen können':

V,279ff. Вот в отроке каком плоть за двенадцать лет,  
Как оный не исшел рождением на свет,  
Не мыслила отнюдь и знаний не имела,  
Ни о себе самой, конечно, не радела.

Daraus folgt, daß die (organische) Materie das 'Denken' erst 'empfangen' hat. Zu den Voraussetzungen der materialistischen These gehört, daß das Denken 'aus der besonderen Anordnung gewisser Teile, die harmonisch zusammengefügt werden', entsteht:

V,283ff. Затем долг говорить, что вещество сию  
Всю получает мысль, в потребность ту свою,  
От неких частей, изрядно учрежденных  
И в долг и в стройный чин разлогом приведенных.

Bei der (toten) Materie eines Steins oder Sandhaufens werden wir jedoch 'kei-

nen Schatten' des Denkens finden, solange wir auch danach suchen mögen:

V,287ff. Воззрим на камень мы иль на бугор песку,  
Хотя пребудем коль ни долго мы в иску́,  
Однак мы в камне том ниже́ в песке обрящем  
Ту нашим мысль трудом, ее ни тени срящем.

Tred. hat den Gedanken aus der Démonstration übernommen und den Wortlaut der Vorlage nur wenig geändert. Fénelon führt aus: Wenn man einräumt, die Materie könne zu denken anfangen (...peut devenir pensante), muß man auch zugeben, daß sie nicht von jeher denkend war. Hier führt Fénelon das Beispiel des Knaben an, der 'zehn Jahre vor seiner Geburt' ganz sicher noch nicht dachte: "...par exemple, la matière du corps d'un jeune homme ne pensait point dix ans avant sa naissance..." (Démonstr.,S.47) Die 'denkende Substanz' vorausgesetzt, muß hinzugefügt werden: "...il faudra donc dire, que la matière peut acquérir la pensée par un certain arrangement, et par un certain mouvement de ses parties." (S.47) Diese Überlegung bezieht sich aber allenfalls auf die organische Materie. Von der 'toten' Materie sagt Fénelon: "Prenons, par exemple, la matière d'une pierre ou d'un amas de sable: cette portion de la matière ne pense nullement." (S.47)

Unsere Autoren nehmen also die Materialisten beim Wort. Wie verhält es sich mit ihrer These, das Denken komme durch die Form, Anordnung und Bewegung der materiellen Teilchen zustande? Die Materie muß also erst in die richtige Verfassung gebracht werden, damit in ihr Gedanken entstehen können:

V,291f. Итак, чтоб в веществе те мысли произвести,  
То особливо всю исправность должно снестъ; -

Es geht darum, ihre 'Natur zu ordnen', in ihr die 'entsprechende Gestalt zu schaffen', ihren Teilen 'die gebührende Bewegung' zu geben und alles 'nach Maß, Zahl und Gewicht' gleichmäßig einzuteilen:

V,293ff. Его расположить, во-первых, долг натуру  
И в оном учредить пристойную фигуру;  
Потом его частям приличный двиг подать,  
Всё мерой, всё числом, всё весом разверстать.

Die Begriffe 'motus' und 'figura' sind in der Physik Descartes' die obersten Modi, die das Wesen der Körper (res extensae) bestimmen. Bei den Organismen führt "das Paar der obersten Modi, motus und figura,...zur dispositio partium", durch die der menschliche Leib für die Vereinigung mit der Seele 'disponiert' wird.<sup>19</sup>



Die Aussage 'всѣ мерой, всѣ числом, всѣ весом разверстать' (296) geht auf die Bibel zurück. Im Buche 'Sapientia', Kap.11,20 (LXX) wird Gottes Schöpferweisheit gepriesen:

"ἀλλὰ πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῳ καὶ σταθμῳ διέταξας."

Tred. hat die Formel bereits in Ep.I,227f. in doxologischem Zusammenhang verwendet (vgl. die Anmerkungen zu der Stelle).

In der vorliegenden Passage will Tred. deutlich machen, daß die materialistische Theorie der Entstehung des Denkens Bedingungen voraussetzt, die nur der Schöpfer selber herbeiführen kann. So steuert die Argumentation wieder auf das physikotheologische Bekenntnis hin, das in den folgenden rhetorischen Fragen zum Ausdruck kommt: Wer hat diese große 'Gleichmäßigkeit' gefunden? 'Равномерность' (297) bezieht sich auf 'всѣ мерой...разверстать' (296). Wer konnte in diese 'Unendlichkeit der Einzelheiten eintreten'?

V,297f. Но кто ж сию нашел толику равномерность?

Вступить в сию кто смог подробностей безмерность?

Wer hat die Bewegung genau so, wie sie sein muß, in eben diesem Grad und keinem andern, angefangen?

V,299f. Начать кто двиг сперва так точно, должно как?

В степени точно той, а не в другой не так?

In der folgenden als climax geformten Reihe wird auf die Erschaffung des Menschen 'aus Staub von der Erde' angespielt. (vgl. Gen.Kap.2,7; s.o.S.291) Der Mensch besteht aus 'schmutziger Materie', sagt Tred. im Blick auf die Schöpfungsgeschichte. Scheinbar können sich auch die Materialisten in diesem Punkt auf die Bibel berufen. Sie übersehen aber, daß gerade an der nichtigen Materie der Schöpfer seine Macht demonstriert hat. Voller Ehrfurcht fragt Tred.: Wer hat die schmutzige Materie zur Grundlage bestimmt und sie neugestaltet, um einen menschlichen Körper zu schaffen? Zugleich weist der Autor darauf hin, daß dieser Körper bei seiner Geburt 'ohne Gedanken' ist, aber im Laufe der Zeit zum Begreifen und zu Verstand kommt:

V,301ff. Кто в гнусном веществе, то превращая снову,

Чтоб тело сотворить, расположил основу,

Родившись кое так и точно как без дум

С часа приходит в час в понятие и в ум?

Die Analyse der These vom materiellen Ursprung des Denkens führt zum Ergebnis, daß der Glaube an den Schöpfer letzten Endes bestätigt wird.

In der Démonstration hat die den Versen Tred.s zugrunde liegende Passage

diesen Wortlaut: "Qui est-ce qui a su trouver...cette proportion (расномерность), cette configuration, cet arrangement, ce mouvement en un tel sens et point dans un autre (двиг...так точно), ce mouvement à un tel degré, au-dessus et au-dessous duquel la matière ne penserait jamais? (в степени точно той, а не в другой не так?) Qui est-ce qui a donné toutes ces modifications si justes et si précises à une matière vile et informe (в гнусном веществе), pour en former le corps d'un enfant (чтоб тело сотворить), et pour le rendre peu à peu raisonnable? (с часа приходит в час в понятие и в ум?) Démonstr.,S.47. Trad. hat in diesen Text eingefügt: 'alles nach Maß, Zahl und Gewicht'(296) und die Frage: 'wer konnte sich in diese Unendlichkeit der Einzelheiten einlassen'? (298)

Als Alternative zu der hypothetischen Erwägung über die 'denkende Materie' umreißt der Autor anschließend die cartesische Lehre vom Dualismus der Substanzen. Danach sind die im Menschen vereinigten zwei Substanzen völlig verschieden. Die eine kennen wir nur nach ihrer Gestalt und ihren Bewegungen. In der anderen finden wir Verstand und Denken. Die eine 'Natur' gibt uns von der anderen nicht die geringste Vorstellung; im Gegenteil, was wir in der einen sehen, ist der anderen entgegengesetzt:

V,315ff. Те оба естества не сходны меж собой:

Одно возможем звать фигурой мы какой

И знаем по его сие мы двигаем равню, -

V,319ff. Рассудок мы в другом и мысль находим в нем,

И то нам о другом не подает при сем

Идеи никакой, да, напротив, есть дивно,

Что зримо всё в одном - другому сопротивно.

Die Verschiedenheit der beiden 'Naturen' im Menschen ist von Fénelon ähnlich dargestellt worden: "Voilà deux natures dissemblables. Nous ne connaissons l'une que par des figures et des mouvements locaux; nous ne connaissons l'autre que par des perceptions et par des raisonnements. L'une ne donne point l'idée de l'autre, et leurs idées n'ont rien de commun." (Démonstr.,S.47f.)

V,323-422: Der Schöpfer hat Körper und Geist des Menschen so miteinander vereinigt, daß sie lebenslang voneinander abhängig sind.

Zu Anfang wird das Problem formuliert: woher kommt es, daß zwei völlig verschiedene Wesen in einem Menschen vereinigt sind, so daß sie das ganze Leben hindurch voneinander abhängen?

V,323ff. Итак,осталось знать, чем оба существа,  
Различного совсем между собой родства,  
Соединились толь претвердо в человеке,  
Что от себя взаем в его зависит веке?

Fénelon fragt: "D'où vient que des êtres si dissemblables sont si intimement unis ensemble dans l'homme?" (Démonstr.,S.48)

Nun werden die beiden Bestandteile des 'commercium' einzeln geprüft:

V,327 Телесны двиги чем раждают скоро мысль, -  
V,329f. Чем мысли в быстроте и той неизреченной  
В обратности велят быть телу уреченной?

Die Verse sind der Vorlage nachgebildet: "...d'où vient que les mouvements du corps donnent si promptement et si infailliblement certaines pensées à l'âme? d'où vient que les pensées de l'âme donnent...certains mouvements au corps?" (Démonstr.,S.48)

Die Vereinigung von Körper und Geist dauert das ganze Menschenleben hindurch, 'achtzig Jahre und mehr'. Bei Fénelon heißt es: 'siebzig oder achtzig Jahre'. Woher kommt diese lebenslange und ununterbrochene Verbindung?

V,331ff. Сообщении сии чем с восемьдесят лет  
И более к тому ж в исшедшем теле в свет  
Претвердо может толь взаимно содержаться  
И беспрерывно весь людский век продолжаться?

Vgl.:"d'où vient que cette société si régulière dure soixante-dix ou quatre-vingts ans sans aucune interruption?" (Démonstr.,S.48)

In beiden Texten steht wohl das Psalmwort vom 'biblischen Alter' im Hintergrund (Ps.89,10 LXX):

"αἱ ἡμέραι τῶν ἔτων ἡμῶν, ἐν αὐτοῖς ἑβδομήκοντα ἔτη,  
ἐὰν δὲ ἐν δυναστείαις, ὄγδοήκοντα ἔτη, -

Tred. bekennt, daß wir nicht begreifen können, woher es kommt, daß zwei verschiedene Naturen so genau in allen Dingen zusammenwirken:

V,335ff. Чем двух существ союз и розно действо их  
бывають точны так во всех делах своих,  
Что и понять нам то и разобрать довольно  
Не можно есть отнюдь, коль ни трудимся больно?

Fénelon hat hier einen etwas anderen Text. Er erklärt, daß das Zusammenwirken von Körper und Geist zu der Meinung geführt habe, beide seien ein 'einfaches und unteilbares Ganzes': "...que tant de gens sont tentés de croire que

c'est un tout simple et indivisible..." (Démonstr.,S.48)

Die wiederholte Frage nach der Ursache der Vereinigung und des 'commercium' von Körper und Geist im Menschen bleibt ohne Antwort. Die anschließende Frage nach dem Urheber zeigt aber an, wo unsere Autoren die Antwort gefunden haben:

V,339f. Кто сии существа взаем соединил,  
А разность в обоих толь ясно разгранил?

Vgl.: "Quelle main a pu lier ces deux extrémités?" (Démonstr.,S.48)

An späterer Stelle wird Tred. die Frage zur Doxologie des Schöpfers ausweiten.

Zunächst werden in retardierender Weise andere Lösungsversuche ausgebreitet. Den Gedanken, die beiden 'Naturen' hätten sich von selbst vereinigt, lehnen Fénelon und Tred. ab. Dieser erklärt:

V,341f. Те сами меж собой вточь не соединились  
И, друг на друга зря, взаимно не склонились.

Vgl.: "Elles ne se sont point liées d'elles-mêmes." (Démonstr.,S.48)

Eine Vereinigung hätte in diesem Falle entweder von der körperlichen Materie oder vom Geist ausgehen müssen. Das 'Fleisch konnte aber den Geist nicht zu sich rufen', stellt Tred. fest. Es konnte nicht einmal an ihn denken, 'so träge, grob und leer von Gedanken' ist es:

V,343 Плоть не могла к себе призвать того ума,  
V,345f. Ни мыслить так об нем могла когда собою,  
Толь праздна, толь груба и мыслей с пустотою.

Fénelon stellt die 'Vereinigung' als einen 'Pakt' dar und spricht der Materie die Fähigkeit und den Willen ab, die 'Bedingungen' aufzustellen: "La matière n'a pu faire un pacte avec l'esprit; car elle n'a par elle-même ni pensée ni volonté pour faire des conditions." (Démonstr.,S.48)

Hätte andererseits der Geist sich 'bewußt und freiwillig dem Gesetz des Körpers unterworfen', so müßte er sich dessen erinnern. Er kann die 'Unterwerfung' nicht vergessen haben, fügt Tred. hinzu, weil das Gedächtnis 'sein vornehmster Schmuck' ist. Außerdem würde der freie Wille gegen die Unterwerfung revoltieren:

V,347ff. Не помнит равно ум, чтоб телу под закон  
Нарочно поддался и добровольно он:  
Сего забыть ему не можно есть подданства,  
Что первого в числе в нем память есть убранства,  
А вольность, существа его почти как грунт,  
Так наглость с стороны произвела б в нем бунт.

Durch die Metaphern 'убранство' und 'бунт' hat Tred. die aus der Démonstration entlehnte Begründung auf eigene Art akzentuiert und verbildlicht.

Fénelon stellt fest, daß der Geist sich nicht im geringsten erinnere, 'einen Pakt mit der Materie gemacht zu haben'. Er fährt fort: "S'il avait résolu librement et par lui-même de s'assujétir à la matière, il ne s'y assujétirait que quand il s'en souviendrait, et quand il lui plairait." (Démonstr., S.48)

Es gibt jedoch keinen Zweifel, konstatieren beide Autoren übereinstimmend, daß der Geist vom Körper 'abhängig' ist und sich nicht selbst von ihm trennen kann, bis der körperliche Tod ihn vom Körper scheidet:

V,353           Однак, бесспорно, он зависит впрямь от тела, -  
V,355f.       И отлучиться сам не может от того,  
Пока не разлучит телесна смерть его.

In der Vorlage steht, 'daß der Geist sich nicht vom Körper befreien kann, es sei denn, daß er die Organe des Körpers gewaltsam zerstörte': "Cependant il est certain qu'il dépend malgré lui du corps, et qu'il ne peut s'en délivrer, à moins qu'il ne détruise les organes du corps par une mort violente." (S.48) Tred. hat diese Ausdrucksweise abgeschwächt.

Beide Autoren geben ferner zu bedenken: Selbst wenn der Geist sich freiwillig mit dem Körper vereinigt hätte, so folgt daraus nicht, daß die Materie dem Geist unterworfen wäre und sich nicht vielmehr nach ihren eigenen Gesetzen bewegte (V,357-360, vgl. Démonstr., S.48). Hinter dieser Überlegung steht die Lehre Descartes' vom Dualismus der Substanzen. Danach ist eine direkte Kausalität des Geistes auf die Bewegungen des Körpers ausgeschlossen. Diese gehorchen vielmehr den Gesetzen der Mechanik.

Trotz des Dualismus von Körper und Geist vertreten unsere Autoren nachdrücklich das 'commercium mentis et corporis'. Tred. kleidet es in prägnante, rhetorisch stilisierte Verse:

V,361ff.       Взаимно другу друг находятся подвластны,  
Взаимно те во всех своих делах согласны.  
Лишь ум замыслит, вдруг приходит тело в двиг;  
Лишь в двиги плоть пришла, ум начал мыслить вмиг.

Bemerkenswert ist, daß in diesen Versen die Wechselwirkung von Geist und Körper ohne die Annahme eines 'influxus physicus' und ohne Vorstellungen aus dem Bereich der occasionellen Kausalität interpretiert wird. (vgl. V,239f.)

Wenn der Geist es will, setzen sich alle Glieder des Körpers in Bewegung, 'als zöge sie jemand mit einer Maschine' oder 'steche sie mit Sporen'. Der

zweite Vergleich -er findet sich nicht in der Vorlage- läßt an einen Reiter denken, der sein Pferd dem eigenen Willen gefügig macht:

V,365ff. Ум восхотел, тотчас все члены и составы  
Вступают точно так движению в уставы,  
Не иначе как бы кто их сильно натянул  
Махиною к тому, бодцами иль кольнул, -

Fénelon hat die Wirkung des Geistes auf den Körper so beschrieben: "L'esprit veut, et tous les membres du corps se remuent à l'instant, comme s'ils étaient entraînés par les plus puissantes machines." (Démonstr., S.48)

Das 'commercium' kann auch von der anderen Seite in Gang gesetzt werden:

V,371f. С другой страны, едва в двиг придёт вещество,  
Как вдруг и мыслит уж разумно существо -

Die Bewegung der körperlichen Materie löst im Geist u.a. die Gefühle, z.B. 'Trübsal und Freude' aus:

V,373 И ощущает скорбь или какую радость, -

In der Vorlage heißt es: "Le corps se meut, et à l'instant l'esprit est forcé de penser avec plaisir ou avec douleur à certains objets." (S.48f.)

Descartes zufolge "betrifft das commercium mentis et corporis: die Erweckung undeutlicher Vorstellungen im Geist durch den Körper auf der einen und die Verursachung willkürlicher Bewegungen im Körper durch den Geist auf der anderen Seite."<sup>20</sup>

Auf die Schilderung des 'commercium' folgt, bezeichnend für die Einstellung unserer Autoren, die physikotheologische Frage: wessen Hand ist so allmächtig, daß auf ihr Geheiß Fleisch und Geist in Harmonie zusammenarbeiten und sich 'ohne Vermischung der beiden Naturen' freundschaftlich alle Dienste erweisen?

V,375ff Всѣ преоблада толь сия есть чья рука,  
Котора так могла велеть, что не дика  
Ни плоть, ниже стал ум, взаем чтоб им трудиться,  
В согласии чтоб быть и дружно толь водиться,  
Без смеса двух существ услуги все казать, -?

Der Ausdruck 'ohne Vermischung der zwei Naturen' erinnert an eine christologische Formel, die Tred. sehr wahrscheinlich aus seinen theologischen Studien kannte. Die 'communio naturarum', "i.e. mutua divinae et humanae Christi naturae participatio", wird von den Dogmatikern u.a. mit den Attributen 'ἁσυ-  
χύτως, ἀμίχτως καὶ ἀτρέκτως' bezeichnet.<sup>21</sup>

Fénelon hat die Frage anders ausgedrückt. Bei ihm fehlt die Formel 'ohne Vermischung der zwei Naturen': "Quelle main également puissante sur ces deux natures si diverses a pu leur imposer le joug, et les tenir captives dans une société si exacte et si inviolable?" (Démonstr., S.49)

Ähnlich wie in V,339f. wird auch diesmal die physikotheologische Frage nicht weiter entfaltet. Tred. bereitet das feierliche Bekenntnis zum Schöpfer vor, indem er erst einmal die Auffassung zurückweist, die 'Vereinigung' von Körper und Geist sei auf den 'Zufall' zurückzuführen. Der Zufall hat nach seinen Worten weder Sinn noch Kraft; er ist weder 'bitter noch süß':

V,381f. Кто скажет, что их так соединил припадок,  
В ком смысла нет, ни сил, не горек кой, не сладок?

Ironisch fragt Tred., ob der, welcher die 'Vereinigung' dem Zufall zuschreibt, selber verstehe, was er sagt oder kompetent sei, es anderen vernünftig zu erklären:

V,383ff. А буде скажет кто, то мог ли сам иметь  
Понятие о том, и прямо разуметь,  
Что словом он сказал, иль дать другим знать ясно,  
Что сказанное им по разуму есть властно?

Fénelon greift die Zufallstheorie ohne Umschweife an: "Dira-t-on que c'est le hasard? Si on le dit, entendra-t-on ce qu'on dira, et le pourra-t-on faire entendre aux autres?" (Démonstr., S.49)

Die 'zufällige' Vereinigung mit dem Körper widerspricht auch der Wesensart des Geistes. Dieser dürfte sich nicht als geistig schätzen, meint Tred., wenn der Zufall ihn mit dem Körper zu vereinigen vermochte:

V,387f. Когда припадок мог их так соединить,  
То долг уму себя духовным не ценить.

Der Geist lehrt uns aber selber, daß er von anderer Art ist als die 'träge Materie'. So führen alle Überlegungen darauf hinaus, daß der 'vergeblich gepriesene' Zufall absolut nichts habe, wodurch er den Geist mit dem Körper so fest vereinigen konnte:

V,391ff. Вот следует затем, что нету ничего  
В гласимом тщетно толь припадке из того,  
Чем можно союзить толь твердо разум с телом, -

Fénelon macht geltend, daß die nicht aus Teilen zusammengesetzte Seele nicht durch den Zufall an die teilbare Materie des Körpers 'angehängt' werden könne: "Si au contraire l'esprit n'a point de parties, rien ne peut l'accrocher avec

celles du corps, et le hasard n'a pas de quoi les attacher ensemble." (S.49)

Die Polemik gegen die Zufallslehre und ihre Verfechter bricht in unseren Texten immer wieder auf. In der Feoptija z.B. bei der Kosmologie (I,231f; I,353-56), bei der Frage nach dem Ursprung des Denkens (III,945ff.) und bei der Physiologie des Menschen (IV,410ff.). Fénelon hat, im Ton zurückhaltend, in der Sache entschieden gegen den 'hasard' als Prinzip der 'épicuriens' Stellung genommen. Er setzt sich damit vor allem in ch.III., Première Partie der Démonstration, S.77ff. auseinander (Réponse aux objections des épicuriens). Dieses Kap. ist in der Feoptija nicht ausgewertet worden. Beide Autoren machen deutlich, daß zwischen der Zufallstheorie und dem Glauben an den Schöpfer ein unüberbrückbarer Gegensatz besteht.

In wirksamem Kontrast zu der Abweisung der Zufallstheorie steht im folgenden das preisende Bekenntnis zur Weisheit, Güte und Allmacht des Schöpfers, der die zwei Naturen im Menschen fest miteinander vereinigt hat. Mit einem katechismusartigen Satz bekennt Tred.: 'die Allweisheit' hat diese Vereinigung 'erdacht', 'die Güte' hat sie 'erwählt', 'die Allmacht' hat sie 'ins Werk gesetzt':

V,395ff. Премудрости долг быть, чтоб тот союз познать;  
 Долг благости быть тут, чтоб оный предызбрать,  
 А напоследок долг быть всемогущей власти  
 И бесконечно той державной, не отчасти,  
 Чтоб действием сочетать, чтоб в действо произвести  
 И чтоб взаимность двух существ претвердо сплесть.

Damit ist die Frage nach dem Urheber der 'Vereinigung' und des 'commercium', die in V,339 und V,375 gestellt wurde, endgültig beantwortet.

Die folgende Passage stellt eine Art Gegenprobe dar, durch die das Bekenntnis bestätigt wird. Tred. stellt, Motive des Vorhergehenden wiederholend, zwei Möglichkeiten heraus. Entweder bilden Fleisch und Geist einen homogenen Körper (состав несочетанный, 401), so ist zu fragen, wie es komme, daß diese 'Sache' (вещь, 403) zu denken begonnen hat. Nach Tred.s Überzeugung hat sie das Denken von einem anderen empfangen:

V,405f. Итак, кто дал ей мысль иметь сам должен ону,  
 По разуму сия и по его закону, -

Angenommen, das Denken entstehe aus der 'Bewegung der Materie' (vgl.V,295), so setzt auch dies einen 'weisen' Urheber voraus, der den 'Mechanismus' so gemacht hat, 'daß er ihm die Gedanken zur Bewegung' gegeben hat:



V,411f. То из составов сих кто ж мудрый сотворил  
Махину так, что в двиг ей мысли подарил? (vgl.V.299f.)

Wenn aber umgekehrt Fleisch und Geist zwei verschiedene Wesen sind (vgl.V, 315ff.), deren Vereinigung für uns unbegreiflich ist (vgl.V,335ff.), so drängen sich erst recht die Fragen nach der 'überaus weisen' und starken Macht auf, die die beiden Naturen zu wechselseitigem Dienst vereinigt hat (vgl.V, 375-380):

V,415 Премудра коя власть совокупила их -  
V,417ff. Но так, что разум весь отнюдь того не знает,  
Кто с телом, да и как, его сочетавает?  
Чья сильная толь власть ум с телом хоть делит,  
Однак в единстве быть союзном им велит - ?

Fénelon entfaltet an dieser Stelle die 'Alternative', wobei er schon Gesagtes z.T. wiederholt: "Enfin mon alternative revient toujours, et elle est décisive. Si l'esprit et le corps ne sont qu'un tout composé de matière, d'où vient que cette matière, qui ne pensait pas hier, a commencé à penser aujourd'hui? qui est-ce qui lui a donné ce qu'elle n'avait pas...? ...quel ouvrier a su trouver toutes ces combinaisons si justes et si précises pour faire une machine pensante? Si au contraire l'esprit et le corps sont deux natures différentes, quelle puissance supérieure à ces deux natures a pu les attacher ensemble...?" (Démonstr.,S.49)

V,423-534: Von der absoluten und gleichzeitig unbewußten Macht des Geistes über den Körper

V,423-452: Unser Geist verdankt seine Herrschaft über den eigenen Körper der Weisheit des Schöpfers.

Zu Anfang des neuen Abschnitts wird das Thema genannt:

V,423f. Уму над телом есть господственная власть,  
Хоть и в границах та его над оным часть;

Unser bloßer Wille setzt mühelos die Glieder des Körpers in Bewegung. Tréd. schildert den Vorgang anschaulich. Auf Geheiß des Willens fängt jedes Glied zu arbeiten an, alle Sehnen spannen sich, der ganze Mechanismus führt gehorsam den Befehl aus:

V,425f. Простая воля в нас, в хотени не готовом,  
Приводит члены в двиг велящим будто словом; -  
V,429ff. Лишь внутренно скажу: "Ступай мое всё тело" -  
Тотчас уже оно и двигнулось в то дело,

V,431ff. Но скоро так, что всяк член начал работáть,  
 Все жилы напряглись, всё стало помогать,  
 Вся ма́шина уже послушна полнить волю, -

Die Beschreibung deckt sich im wesentlichen mit der Vorlage: "Remarquez que l'empire de mon esprit sur mon corps est souverain, ...Il est souverain dans son étendue bornée, puisque ma simple volonté,...fait mouvoir tout à coup immédiatement tous les membres de mon corps, selon les règles de cette machine. ...Je dis en moi-même cette parole si intérieure...:Que mon corps se meuve; et il se meut. A cette simple et intime volonté, toutes les parties de mon corps travaillent déjà, tous les nerfs sont tendus,...et toute la machine obéit,..." (S.49f.)

Fénelon geht sogar so weit, in dem Verhältnis von Geist und Körper ein Abbild der Herrschaft Gottes über die Welt zu sehen: "C'est précisément celle /puissance/ que les hommes persuadés de la Divinité lui attribuent dans tout l'univers." (Démonstr.,S.50) In diesem Zusammenhang vergleicht Fénelon den menschlichen Willensakt mit dem biblischen Schöpfungsbefehl: "Comme l'Écriture nous représente Dieu, qui dit, après la création de l'univers: Que la lumière soit, et elle fut." (S.50)

Tred. ist seinem literarischen Vorbild darin nicht gefolgt. Ihm geht es darum, daß der 'Vernünftige' in der Herrschaft des Geistes über den Körper die weise Ordnung Gottes erkennt und ihn dafür preist:

V,437ff. Разумный человек, тем божество познавший,  
 Всесильности ж его себя вовек предавший,  
 Единому сию всю хитрость придает,  
 Премудрость же его с величием поет.

Damit hat Tred. den Gedanken Fénelons verändert und seinen Versen hymnische Tonalität beigelegt.

Der Autor ist davon überzeugt, daß der Geist und Wille des Menschen die Macht über den Körper nicht aus sich selber haben, da sie schwach und unvollkommen sind:

V,441 Возможно ль то причестъ уму, кой слабым знаю, -?  
 V,443 Могу ль поверить я, что воля власть сию, -  
 V,445f. Конечно от себя и по себе имеет,  
 Уверен, что свершетств не верьх в ней, и слабеет?

Die rhetorischen Fragen entsprechen denen der Vorlage: "L'attribuerai-je à mon faible esprit,...? /scil. la puissance/ ...croirai-je que ma volonté a cet

empire suprême par son propre fonds, elle qui est si faible et si imparfaite?" (S.50) - Ferner geben unsere Autoren zu bedenken, daß nur der eigene Körper und kein anderer der Macht unseres Willens unterworfen ist. Das veranlaßt Tred. zu der Frage:

V,447ff. Почто ж из многих тел власть над единым ей,  
Которо только есть в подданности своей?  
Другое по ее велению недвижно, -

Fénelon fragt: "Mais d'ou vient que, parmi tant de corps, elle n'a ce pouvoir que sur un seul? Nul autre corps ne se remue selon ses désirs." (S.50)

So führen die Erwägungen unserer Autoren von allen Seiten zur Bewunderung des Schöpfers, die sie nach biblischem Vorbild sehr oft in die Form der 'Wer-Frage' kleiden:

V,451f. Кто ж силы над одним ей телом столько дал?  
И кто подвластным быть одно ей предызбрал?

Diese besondere Art, Gott zu loben, findet sich auffallend oft im Buche Hiob.

In der Démonstration wird mit der theistischen 'Wer-Frage' die Zufallsthe-  
se der Materialisten abgewiesen: "Qui lui a donné sur un seul corps ce qu'elle  
n'a sur aucun autre? osera-t-on encore revenir à nous alléguer le hasard?" (50)

V,453-534: Auch die unbewußten Handlungen des Geistes im Körper weisen auf  
den Schöpfer hin.

Die Macht des Geistes über den Körper ist nicht nur 'souverän', sondern zu-  
gleich 'blind', erklärt Tred. im Anschluß an seine Vorlage:

V,453 Господственная власть ее слепа есть равно: -

Vgl.: "Cette puissance, qui est si souveraine, est en même temps aveugle" (50)  
Tred. verdeutlicht diese Aussage mit drei Beispielen, die er aus der Démon-  
stration übernommen hat.

Zunächst weist er darauf hin, daß sich ein einfacher Bauer auf seinem Acker  
ebenso tüchtig bewegt wie ein gelehrter Physiologe bei seiner Arbeit. Der  
Geist des 'einfältigen Mannes' herrscht über seine Kräfte, Glieder und Seh-  
nen, die er selbst nicht alle kennt. Er wendet sie richtig an, ohne sie mit-  
einander zu verwechseln:

V,454ff. Простый поселянин умеет столько ж справно  
Всё тело обращать по воле в свой залог,  
Искусный в деле том коль сам физиолог.

Es kommt in dem Beispiel nicht darauf an, daß der Bauer und der 'Physiologe'  
unterschiedlich qualifizierte Berufe haben, sondern daß die körperlichen Be-

wegungen der beiden unabhängig von ihrem Wissen über anatomische und mechanische Zusammenhänge, das bei beiden sehr verschieden ist, vor sich gehen:

V,457ff. Ум простака того повелевает силам,  
И членам тела всем, и совокупно жилам,  
А сам не знает их, ниже слышал о тех,  
Ни их разделов он не ведает же всех;  
Однак, потребны как, порядком обретает  
И за другую ту никак не принимает.

Das Beispiel ist in der Démonstration vorgegeben: "Le paysan le plus ignorant sait aussi bien mouvoir son corps que le philosophe le mieux instruit de l'anatomie. L'esprit du paysan commande à ses nerfs, à ses muscles, ...qui ne connaît pas...Sans pouvoir les distinguer, et sans savoir où ils sont, il les trouve; il s'adresse précisément à ceux dont il a besoin, et il ne prend point les uns pour les autres." (S.50)

Ferner wird die unbewußte Herrschaft des Geistes über den Körper am Beispiel eines Seiltänzers veranschaulicht. Mit etwas anderem Akzent ist der Vergleich schon bei den Instinkthandlungen der Tiere (III,361ff.) herangezogen worden. Tred. schildert den Auftritt des Artisten. Kaum schickt dieser sich an, sein Kunststück vorzuführen, als auch schon alle Sehnen, Gelenke und jeder Teil des Körpers vom Geist in Bewegung gebracht werden. Der Seiltänzer weiß selber nicht, wie es zugeht, und wie sich sein Körper bei der Vorführung streckt und biegt:

V,463ff. На верви пляшет кой, лишь только б захотел,  
Ум в быстроте на то совсем уже поспел,  
И напрягает он все жилы и составы, -  
V,467ff. Спроси ж кто плясуна, двиг начал как он свой?  
Не знает дать и сам на то ответ какой,  
Не помогло ему, что внутрь так раздаваться  
Или махине всей различно изгибаться.

Die Schilderung Tred.s stimmt inhaltlich mit der Vorlage überein: "Un danseur de corde ne fait que vouloir, et à l'instant les esprits coulent avec impétuosité, ...tous les nerfs se tendent ou se relâchent à propos...Demandez-lui quels sont ceux qu'il a mis en mouvement, et par où il a commencé à les ébranler; il ne comprend pas même ce que vous voulez lui dire; il ignore profondément ce qu'il a fait dans tous les ressorts intérieurs de sa machine."(S.50f.)

In der Diskussion über das Wesen der Reflex- und Instinkthandlungen vertre-

ten unsere Autoren, wie das Seiltänzer-Gleichnis zeigt, die Auffassung, daß die Bewegungsmechanismen beim Menschen zwar unbewußt, aber vom Geist und Willen verursacht verlaufen. Dadurch unterscheiden sie sich von dem Automaten-Begriff Descartes', "der dadurch ausgezeichnet ist, daß seine sämtlichen Funktionen durch die klaren Gesetze der Dynamik erklärbar sind."<sup>22</sup> Unsere Autoren verdeutlichen ihre abweichende Ansicht wohl nicht zufällig mit dem Bild des Seiltänzers. Vermutlich bezieht es sich auf den von Descartes in seinen 'Cogitationes privatae' vorgelegten Entwurf einer automatischen Seiltänzermaschine.<sup>23</sup>

Das folgende Beispiel soll wohl zeigen, daß die 'unbewußte Herrschaft' des Geistes manchmal dem bewußten Tun des Menschen überlegen ist. Tred. erzählt von einem Lyraspieler: er kennt jede Saite seines Instruments und sieht beim Spielen hin. Trotzdem greift er manchmal einen falschen Ton. Dagegen regiert unser Geist den Körper, ohne sich zu irren. Er kennt weder die Natur der Bewegungen, noch weiß er wie sie entstehen; aber er gebietet darüber, und ohne ihn kommen sie nicht zustande:

V,471           Все знает струны сам, на лире кто игрок,       -  
 V,473ff.       Притом еще он те своими зрит глазами,  
                   Погрешность иногда творит однак перстами.  
                   Но телом нашим ум вламчествуйай так,  
                   Не ошибаясь, то вращает вдруг, ни как;  
                   Не знает естества он двигов, ни причины,  
                   Однак вращаться тем велит, хотя начини  
                   Не силен оных знать, но чувствует их спех:  
                   А впрочем без него не может быть успех.

Das Bild entspricht der Vorlage. Dort heißt es: "Le joueur de luth, qui connaît parfaitement toutes les cordes de son instrument, qui les voit de ses yeux,...s'y méprend: mais l'âme, qui gouverne la machine du corps humain, en meut tous les ressorts à propos, sans les voir...; et elle ne s'y mécompte point." (S.51)

Die 'unbewußte, blinde' Herrschaft des Geistes veranlaßt Tred. ebenso zu der physikotheologischen Frage wie die vorher gezeigte 'souveräne' Macht des Geistes über den Körper:

V,481f.       По чьей же власти то, я впросить желаю?  
                   Кому ту приписать, кроме творца, не знаю?

Tred. erweitert die Fragen zu dem persönlichen Bekenntnis, daß der Schöpfer

'alles sieht, was der Mensch nicht sieht und alles schafft, was der Mensch nicht kennt'. 'Ihm allein sind alle diese Handlungen klar, die ich nicht verstehe':

V,483ff. Он видит всё, чего сам человек не зрит  
И сам чего не весть, создатель то творит;  
Мне действия все сии бывают непонятны,  
Единому тому быть должны внятны.

Die Verse stimmen inhaltlich mit der Démonstration überein, sind aber durch ihre persönliche Ausdrucksweise charakterisiert. In der Vorlage hat die Passage diesen Wortlaut: "Que d'aveuglement! que de puissance! L'aveuglement est de l'homme; mais la puissance, de qui est-elle, à qui l'attribuerons-nous, si ce n'est à celui qui voit ce que l'homme ne voit pas, et fait en lui ce qui le surpasse?" (S.51)

In V,487-498 wird die schon vorher (V,447ff.) erwähnte Tatsache, daß der Geist und Wille eines Menschen nur über den eigenen Körper Herr ist, näher ausgeführt. So gern unser Geist alle anderen Körper, die uns umgeben, und die wir genau kennen, 'bewegen' möchte: nur der eigene Körper gehorcht ihm. Von den anderen Körpern gilt:

V,491f. Но ни одно из них, по воле той его,  
Не ходит никогда в двиг с места своего; -

Tred. verdeutlicht die Begrenztheit unseres Willens auf den eigenen Körper mit einem im russischen Text ins Auge fallenden Wortspiel: kein Staubkörnchen erhebt sich, kein Grashalm zittert auf Befehl unseres Willens:

V,493f. Не может повелеть подняться вверх пылинке,  
Ни, чтоб тряхнулась хоть одинажды, былинке; -

Fénelon schreibt: "Mon âme...n'a aucun pouvoir pour ébranler le moindre atome par sa volonté..." (Démonstr.,S.51)

Hieran schließt sich ein Augustin-Zitat, als dessen Quelle Fénelon 'De Anima et ejus orig., lib.IV, cap.V.VI, n<sup>o</sup> 6,7; t.X. angibt. Das Zitat wird mit den Worten eingeleitet: "Saint Augustin, qui a fait ces réflexions, les a parfaitement exprimées." (Démonstr.,S.51)

In der Feoptija fehlt die Quellenangabe des Zitates. Es wird so gekennzeichnet:

V,499f. Сие приметив всё, в учителях не мал  
О действиях души словами так сказал: -

Warum Tred. Augustin nicht nennt, läßt sich wohl kaum aus Rücksicht auf die Zensur erklären. Auch Lomonosov hat Augustin, z.B. in dem 'Письмо о пользе стекла' zitiert. Im 'Сводный каталог русс. книг гражданской печати XVIII в.'

Nr.5909 (Bd.III,1966,S.24) findet sich ein 'Реестр материям содержащимся в сочинениях Блаженного Августина, напечатанных на российском языке, Spbg.o.J., gedruckt in der Synodaltypographie, nach 'Сводный каталог', S.25:nicht vor 1795.

Als Zitat eines 'nicht unbedeutenden Lehrers' hat Tred. nur die Verse 501-516 kenntlich gemacht. In den Versen 517ff. wird aber das Zitat mit geringfügigen Änderungen fortgesetzt.

Der Kirchenvater meditiert an der genannten Stelle darüber, daß unsere Seele zwar alle Teile des Körpers belebt, aber nichts über sie weiß. Tred. zitiert:

V,501ff. "Не могут целы быть и живы без напасти,  
Как токмо от души, все внутренние части,  
Но легче может дух наш оны оживлять,  
Неж знании об них себя сам сподоблять."

In der Démonstration beginnt das Zitat folgendermaßen: "Les parties internes de nos corps...ne peuvent être vivantes que par nos âmes; mais nos âmes les animent bien plus facilement qu'elles ne peuvent les connaître..." (S.51)

In einer Reihe von Sätzen äußert sich Augustin über das ihm rätselhaft erscheinende Nichtwissen der Seele von den willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen des mit ihr vereinigten Körpers. Tred. zitiert:

V,505 "Не знает членов всех внутри себе подвластных -  
Ни для чего, не весть, всяк движется состав,  
Его приняв указ и нудящий устав; -"

In der Reflexion Augustins heißt es weiter: der Geist weiß nicht wie es kommt, daß die Adern die Kraft haben, unaufhörlich ihre Arbeit zu tun:

V,509f. "Ниже́ причины той, что непрестанно жилы  
На действие свое имеют точны силы -"

Fénelon hat die Überlegungen Augustins über die willkürlichen und die unwillkürlichen Bewegungen so wiedergegeben: "L'âme...ne sait point pourquoi elle ne met les nerfs en mouvement que quand il lui plaît, et pourquoi au contraire la pulsation des veines est sans interruption, quand même elle ne le voudrait pas." (Démonstr.,S.51)

Tred. setzt das Zitat fort: der Geist weiß nicht, warum er 'unwillkürlich' empfindet, während er die Körperteile willkürlich bewegt:

V,513f. "Не знает, отчего в нем чувство не по воле,  
А члены движет все, когда есть в произволе, -"

In der Démonstration steht: "L'âme...ne sait point pourquoi elle sent malgré

elle, et ne meut les membres que quand il lui plaît." (S.51f.) Fénelon fährt, den Kirchenvater zitierend, fort: "C'est elle qui fait ces choses dans le corps. D'où vient qu'elle ne sait ni ce qu'elle fait, ni comment elle le fait?" (Démonstr.,S.52)

Dementsprechend übersetzt Tred.:

V,515f. "Зависит от души, но та не весть сама,  
Что действует и как и для чего весьма".

In der Feoptija ist hier das Ende des Zitats der Worte des ungenannten, aber 'bedeutenden Lehrers' angezeigt. Aus der Vorlage ergibt sich, daß auch der Passage V,517-528 die Meditation Augustins zugrunde liegt.

Hier läßt Tred. einen 'durch seine Kunst berühmten', in der Wissenschaft führenden 'Anatom' darüber reflektieren, wie es zu erklären sei, daß er 'den ganzen Himmel, die Sonne und den schönen Schmuck der Sterne' mit einem Blick erfassen könne, 'ohne dazu einen Lehrer nötig zu haben'. Warum muß ich studieren, fragt er sich, um zu erkennen, wie eine Bewegung in mir entsteht? Ich berühre meinen Finger, aber ich weiß nicht, wie das geschieht:

V,517f. Анатомист, своим искусством всюду славный,  
Другими научен и стал в науке главный -

V,521ff. Твердит: нет нужд, тому чтоб у кого учиться,  
Что расстояньми вдаль могло толь отлучиться-  
Весь неба, солнца, звезд толь красный в вид убор,-  
Единым взглядом се мой постигает взор.  
Почто ж мне нужно есть учиться, да познаю,  
Откуда двиг во мне, того не постигаю?  
Коснулся к персту я, однак не знаю как,  
А делается всё в угодность мне и так; -

Die Herkunft dieser Meditation ist durch die Vorlage erwiesen: "Ceux qui s'instruisent de l'anatomie, dit encore ce Père, apprennent d'autrui ce qui se passe en eux, et qui se fait par eux-mêmes. Pourquoi, dit-il, n'ai je aucun besoin de leçon pour savoir qu'il y a dans le ciel, à une prodigieuse distance de moi, un soleil et des étoiles? et pourquoi ai-je besoin d'un maître pour apprendre par où commence le mouvement, quand je remue le doigt? Je ne sait comment se fait ce que je fais moi-même au dedans de moi." (S.52) Das Zitat endet mit einem Satz Augustins, den Tred. nicht übernommen hat: "Nous sommes trop élevés à l'égard de nous mêmes, et nous ne saurions nous comprendre."(52)

Von Augustin inspiriert erscheint die Zusammenfassung des Abschnitts, in der



unsere Autoren ihre Bewunderung für die Macht des Geistes über den Körper ausdrücken. Weil diese Macht auch die unbewußten Handlungen bestimmt, weist sie über sich hinaus auf den Schöpfer:

V,531ff. Душевной власти сей над телом всем моим,  
Над членами его, что совокупны с ним,  
Как не дивиться мне весьма и непрестанно?  
Та действует всем им, не зная как, то странно!

Vgl.: "En effet, nous ne saurions trop admirer cet empire absolu de l'âme sur des organes corporels qu'elle ne connaît pas, et l'usage continuel qu'elle en fait sans les discerner." (Démonstr., S.52)

V,535-710: Die Macht des Geistes über den Körper wird am Phänomen der Vorstellungskraft (Gedächtnis und Erinnerung) beispielhaft verdeutlicht.

Am Anfang wird das Thema hervorgehoben: jene Macht des Geistes ist vor allem in der im Gehirn lokalisierten Vorstellungskraft sichtbar:

V,535f. В образовани та сперва явна́ есть власть;  
Образований мозг в союзе главна часть.

Die Verse geben den einleitenden Satz der Vorlage wieder: "Cet empire se montre principalement par rapport aux images tracées dans notre cerveau." (S.52)

In den Versen V,537-556 spricht Tred. vom Gedächtnisinhalt.

Er besteht, so wird ausgeführt, aus den 'Bildern der Dinge', die man wahrgenommen hat, und die sich im Grunde des Gehirns festgesetzt haben. 'Ich sehe sie alle in meinem Geiste so deutlich, als wären sie selber in mir unversehrt gegenwärtig':

V,539ff. Я образы вещей, поятых уж давно  
И всельшихся, не вем как, в мозговое дно,  
Зрю в мысли все моей и зрю еще раздельно,  
Как сами б те внутри присутствовали цельно.

Bei Fénelon lautet die Stelle: "Je connais tous les corps de l'univers qui ont frappé mes sens...: j'en ai les images distinctes qui me les représentent, en sorte que je crois les voir lors même qu'ils ne sont plus." (S.52)

So gleicht das Gedächtnis einem 'mit Fleiß geschmückten Schatzkasten':

V,543f. Так память есть во мне, как бы ковчег какой,  
Нарочно распещрен, да будет он драгой, -

Die Metapher 'ковчег' stammt nicht aus der Vorlage.

Fénelon vergleicht das Gehirn mit einer 'Gemäldesammlung': "Mon cerveau est comme un cabinet de peintures..." (Démonstr., S.52)

Diese Metapher nimmt Tred. in den folgenden Versen auf:

V,545f. Где все картины те в порядок становятся,  
Как господину есть угодно, да вместятся; -

Die Bilder des Gedächtnisses übertreffen die der besten Maler, stellt Tred. in Übereinstimmung mit der Démonstration fest. Sie zeichnen sich durch 'lebensechte Farben' aus und entsprechen genau der Wirklichkeit:

V,547ff. Зографи ясно толь не могут никогда  
Изобразить, ниже в безмерности труда,  
Коль образы в моей главе бывают точны  
И живностью цветов и сходством узорчны.

Bei ihrer Betrachtung kann man etwaige Fehler finden und korrigieren:

V,551ff. Когда смотрю на них и взор к ним возвожу,  
То, буде в коей есть, погрешность нахожу,  
А разбирая ту, как должно исправляю, -

Tred. faßt zusammen: die Gedächtnisbilder sind an Vollkommenheit allen Künsten überlegen:

V,555f. Все действия по себе образований сих  
Свершенством выше суть искусств хоть бы каких; -

In der Démonstration hat der Vergleich zwischen den Bildern der Maler und denen, die im Gedächtnis aufbewahrt werden, diese Form: "Les peintres, par leur art, n'atteignent jamais qu'à ressemblance imparfaite pour les portraits que j'ai dans la tête; ils sont si fidèles, que c'est en les consultant que j'aperçois les défauts de ceux des peintres, et que je les corrige en moi-même. Ces images, plus ressemblantes que les chefs-d'oeuvre de l'art des peintres, se gravent-elles dans ma tête sans aucun art?" (S.52)

V,557-568: Das Gedächtnis ist ohne unser Zutun entstanden.

Die rhetorische Frage der Vorlage: "ces images...se gravent-elles dans ma tête...?", hat Tred. in eine Aussage umgeformt:

V,557f. К нам в головы они вливаются собою,  
Не бывши влечены в ту силою какою.

Im folgenden wird von neuem die Buchmetapher herangezogen, die bereits in IV,566-587 für das Gedächtnis ausgewertet worden ist und dafür nochmals in V,667-696 in Anspruch genommen wird.

In der vorliegenden Passage unterstreicht Tred., daß die unzählbaren Buchstaben in dem 'großen Buch' des Gedächtnisses ohne unser Zutun zusammengekommen sind:

V,561f. А что дивняй, собой в ту собрались все книгу,  
 Без нашего к тому чувствительного движу.

Dies ist die Antwort auf die rhetorische Frage Fénelons: "...est-ce un livre dont tous les caractères se soient rangés d'eux-mêmes?" (Démonstr.,S.52)

Unsere Autoren bestreiten die Annahme, der Mensch habe sein Gedächtnis bewußt aufgebaut. Die Metaphern 'Buch' und 'Bilderkabinett' enthalten zwar, auf das Gedächtnis bezogen, die Vorstellung, es sei durch das planmäßige Sammeln von Gedanken und Eindrücken vom Menschen selber geschaffen worden. Dies wird aber ausdrücklich verneint. Fénelon schreibt: "S'il y a de l'art, il ne vient pas de moi; car je trouve au dedans de moi ce recueil d'images sans avoir jamais pensé ni à les graver, ni à les mettre en ordre." (Démonstr.,S.52) Tred. hat die Verneinung der eigenen bewußten Beteiligung am Entstehen des Gedächtnisses nachdrücklich erweitert:

V,563f. Сие искусство всё не от меня взялось:  
 Не чувствую отнюдь, чтоб то во мне велось.

Er fügt hinzu: ich sehe in mir eine sehr große Ansammlung von Bildern, aber keine kunstfertigen Hände, die sie gemacht haben:

V,565f. Собрание внутри зрю видов я премногих,  
 Не зря рук никаких, те сделавших, художих; -

Außerdem wiederholt er das Argument Fénelons:

V,567f. Не думал никогда я оны собирать,  
 Ни вкоренить в себя, ни в чин их учредить; -

V,569-666: Das Erinnerungsvermögen ist dem Willen unterworfen.

Während die Gedächtnisbilder sich ansammeln, ob wir wollen oder nicht, brauchen wir unseren Willen, um sie uns zu vergegenwärtigen:

V,569f. А представляю все себе когда угодно  
 И то еще во всем, как прежде были, сходно.

Das Willensmoment der Erinnerung ist auch von Fénelon hervorgehoben worden:

"Mais encore toutes ces images se présentent et se retirent comme il me plaît, ..." (Démonstr.,S.52)

Wie die Bilder auf Geheiß des Willens kommen und gehen, haben unsere Autoren schon bei der menschlichen Physiologie beschrieben (IV,574ff., bzw. Démonstr., S.45). Hier wird es z.T. wiederholt:

V,577ff. Я токмо что всегда их нахожу готовых,  
 При старых образах премножество и новых.  
 По воле все моей встая приходят вдруг,

V,580 Или отходят все ж не вем куда вокруг, -

Trotz ihrer großen Zahl stören sich die Erinnerungsbilder nicht gegenseitig, da sie, wie Tred. eigens vermerkt, geradezu in militärischer Formation geordnet sind:

V,581f. Но не мешают быть друг другу в том порядке,  
В котором долг стоять, как в некоем десятке.

Den Vergleich 'как в некоем десятке' hat Tred. dem Text der Vorlage hinzugefügt. Hier heißt es: " L'agitation de tant d'images anciennes et nouvelles qui se réveillent, qui se joignent, qui se séparent, ne trouble point un certain ordre qu'elles ont." (S.53)

Anschaulich wird geschildert, wie sich manche Erinnerung erst nach mehrmaligem Bemühen einstellt:

V,583ff. По первой воле как предстать и не спешат,  
Однак уверен я, что не вдали лежат:  
Искать их долг еще и призывать вторично,  
А буде нужно есть, то долг звать и третично.

Durch die Betonung des mehrmaligen Suchens hat Tred. den Text der Vorlage erweitert: "Si quelques-unes ne se présentent pas au premier ordre, du moins je suis assuré qu'elles ne sont pas loin." (S.53)

Die Dinge, nach denen ich in meiner Erinnerung suche, sind mir nicht ganz und gar unbekannt, als hätte ich sie nie zuvor gesehen, reflektiert Tred.:

V,587f. Не так не знаю их, как коих не знавал  
И никогда отнюдь глазами не видал; -

Er fährt fort: ich kenne sie aber nicht deutlich (не точно, 589) oder nur teilweise (отчасти, 590). Das restliche Wissen, das ich noch von ihnen habe, genügt jedoch, um sie wiederzuerkennen, oder um das abzuweisen, wonach ich jetzt nicht gesucht habe. Der innere Vorgang kommt in lebhafter und volkstümlicher Redeweise zum Ausdruck:

V,591ff. Чего искал, но как не то явится мне,  
То говорю я внутрь и вем, что не во сне:  
"Прочь-прочь, я не тебя искал теперь заботно".

Fénelon hat diese Reflexion so ausgedrückt: "...je sais confusément ce que je cherche. Si quelque autre image se présente en la place de celle que j'ai appelée, je la renvoie sans hésiter, en lui disant: Ce n'est pas vous dont j'ai besoin." (Démonstr., S.53)

In V,594-618 geht es um das Problem des 'Vergessens'.

Im Anschluß an die Vorlage fragt Tred., wo denn die Dinge seien, die wir vergessen haben:

V,594 Но где ж те вещи суть забытые толь плотно?

Das Adverb 'плотно' (fest, sicher, dicht, Pawl.1065) kennzeichnet hier die subjektive Meinung; denn der Kontext sagt aus, daß man sich der scheinbar 'fest vergessenen' Dinge doch schließlich erinnert:

V,595f. Во мне конечно все, затем что нахожу  
И сысканных внутри пред взор я привожу.

Fénelon versichert, daß die 'halb vergessenen' Dinge nur in mir selber geblieben sein können: "Mais où sont donc ces objets à demi-oubliés? Ils sont présents au dedans de moi, puisque je les y cherche, et que je les y retrouve." (Démonstr.,S.53)

Warum mußte ich aber so lange nach ihnen suchen, fragt Tred. weiter:

V,597 Почто ж искал я толь? и где те пребывали?

Vgl.: "Enfin, comment y sont-ils, puisque je les cherche longtemps en vain?" (S.53) - Hier fügt Fénelon wieder ein Zitat aus Augustins 'De Anima et ejus orig.' ein (lib.IV, cap.VII, n<sup>o</sup> 10), das Tred. im wesentlichen übernommen hat. Auch diesmal gibt er die Quelle nicht an.

Dem Zitat zufolge meditiert Augustin darüber, daß er mit allem, was er vergesse, ein Stück seiner selbst verliere: "Je ne suis plus, dit saint Augustin, ce que j'étais, lorsque je pensais ce que je n'ai pu retrouver", so leitet Fénelon die Passage ein.

Tred. verändert den Satz, indem er hinzufügt, daß der 'Substanzverlust' der Person durch das Finden wieder wettgemacht wird:

V,599f. Иным я был совсем, когда я тех искал,  
А как их изобрел, не тот тогда ум стал.

Die Verse sind in der Feoptija nicht als Zitat ausgewiesen.

Die Meditation des Kirchenvaters umkreist die Fragen des 'Vergessens und Wiederfindens': "Je ne sais, continue ce Père, comment il arrive que je sois ainsi soustrait à moi-même et privé de moi, ni comment est-ce que je suis ensuite comme rapporté et rendu à moi-même." (Démonstr.,S.53)

Tred. hat kurz und bündig übersetzt:

V,601f. Не знаю, отчего себя я был лишенный  
И как потом опять к себе стал возвращенный.

Hierauf folgt ein Zusatz, der in der Vorlage keine Parallele hat:

V,603f. Ища забыту вещь, себя не можем знать,

Ни состояний в нас тогдашних постигать: -

In dem Zitat heißt es weiter: solange wir etwas suchen, was wir vergessen haben, sind wir uns selbst entfremdet; wir kommen erst wieder zu uns, wenn wir das Gesuchte gefunden haben: "...nous sommes comme si nous étions des étrangers éloignés de nous: nous n'y arrivons que quand nous trouvons ce que nous cherchons." (Démonstr., S.53)

Tred. hat diesen Passus amplifiziert:

V,605ff. Бываем мы себя самих тогда как чужды,

От належащей той искания нам нужды;

Приходим мы в себя возвратно уж тогда,

Обряцется совсем искомое когда,

И старым взором так пред нас предстанет ново,

Присутствующе вточь и зримо быть готово.

Die umständliche Erklärung trifft jedoch nicht den meditativen Sinn und Stil der Augustin-Stelle.

Deutlich verändert hat Tred. auch den folgenden Gedanken: "Mais où est-ce que nous cherchons, si ce n'est au dedans de nous? et qu'est-ce que nous cherchons, si ce n'est nous-mêmes?" (Démonstr., S.53)

Zwar ist die erste Frage wörtlich übersetzt worden:

V,611 Но где ж искали мы, как не в себе самих?

Dagegen hat die zweite Frage ihren kontemplativen Sinn verloren:

V,612 Чего, как не вещей, мы ищем внутрь своих?

Das Zitat endet mit dem Ausdruck des Staunens: "Une telle profondeur nous étonne." (Démonstr., S.53) - Tred. hat dafür noch stärkere Worte:

V,613 О глубине такой мне помышлять ужасно!

Unsere Autoren halten es für bemerkenswert, daß wir uns selbst des Vergessens bewußt sind. Das bildet den Anreiz, in der Erinnerung zu suchen und uns scheinbar vergessene Dinge zu vergegenwärtigen:

V,617f. В забытность помню я, что вспомнить то мне можно,  
И вспомню что я так, предстанет то неложно.

V,619-666: Der Inhalt des Erinnerungsvermögens: Personen, Sinneseindrücke und Gemütsbewegungen.

An einzelnen Beispielen wird gezeigt, wie die Erinnerung das menschliche Leben gewissermaßen im Zeitraffer zusammenfaßt. Sie stellt uns z.B. einen Menschen in den verschiedenen Lebensaltern vor Augen: jung, erwachsen und mit

grauen Haaren. Manchmal erinnert man sich sogar an die Kleidung, die er getragen hat:

V,619f. Знакомого лице пред мой я ставлю свет,  
Во времена его различных в жизни лет, -  
V,622ff. И каковы носил он из одежд уборы.  
Зрю человеком вот сперва я молодым,  
Вот старым зрю его ж, потом уж и седым; -

Die Verse sind der Vorlage nachgebildet: "...je me rappelle les portraits de chaque personne en chaque âge de la vie où je l'ai vue autrefois...:d'abord je la vois enfant, puis jeune, et enfin âgée." (S.53f.)

Ebenso wie das Vergangene vermögen wir uns auch Zukünftiges zu vergegenwärtigen. Dasselbe Gesicht, 'dessen rosige Schönheit ich küsse', sagt Tred., kann ich mir mit Runzeln bedeckt vorstellen:

V,625f. На том же я лице морщины образую,  
На коем красоту румяную целую.

In der Vorlage steht: "Je place des rides sur le même visage où je vois d'un autre côté les graces tendres de l'enfance." (S.54)

Mit Verwunderung vermerkt der Autor, daß unsere Vorstellung die verschiedenen Zeiten verbindet, unterscheidet, aber nicht verwechselt:

V,629f. Я оба те края взаимно различаю  
И купню их кладу, однак же не мешаю.

In V,635-640 werden die Sinneseindrücke genannt, die wie ein 'Schatz' in der Erinnerung aufbewahrt werden. Über die Vorlage hinaus zählt Tred. auch die 'Worte und Stimmen' dazu:

V,635f. Износит из себя сокровище сие  
Все речи, гласы все, вразнь вдруг ли обое; -

Ferner bringt die Erinnerung die verschiedenen Sinnesempfindungen hervor, die sich dem Gedächtnis eingeprägt haben:

V,637 Износит всякий вкус, и всякий цвет, и краску,  
V,639f. Всѣ, были чувства чем когда поражены,  
И вещи все, в мою что память вложены.

In der Vorlage lautet die Stelle: "De ce trésor inconnu sortent tous les parfums, toutes les harmonies, tous les goûts, tous les degrés de lumière, toutes les couleurs et toutes leurs nuances; enfin toutes les figures qui ont passé par mes sens, et qu'ils ont confiées à mon cerveau." (S.54)

Zu den Erinnerungen gehören auch die Gemütsbewegungen, von denen in V,640-666 die Rede ist. 'Zorn und Liebkosung' (гнев и ласка) sind schon vorab in

Vers 638 erwähnt worden. Unsere Autoren legen dar, daß die Gemütsbewegungen in der Erinnerung gewissermaßen die Rollen tauschen. Tred. macht dies am Beispiel der Freude deutlich, die für ihn 'vor fünf Jahren eine große Wonne' war. Jetzt aber ist ihm die Erinnerung daran 'irgendwie eine Last':

V,641f       Вспоминаю ту, когда хочу я, радость,  
                   Лет за пять коя мне была велика сладость; -  
 V,645f.       Я помню, что весьма был весел в оно время,  
                   Не так теперь и та мне память некак бремя.

Von der Zeitangabe abgesehen, unterscheiden sich die Verse nicht vom französischen Text: "Je renouvelle quand il me plaît la joie que j'ai ressentie il y a trente ans:...je me souviens d'avoir été bien aise, et je ne suis point actuellement dans ce souvenir." (S.54)

Auf der anderen Seite verlieren auch Schmerzen und Verluste in der Erinnerung ihre frühere Schärfe: 'sie können mich nicht mehr aufwühlen, ich fühle keine Spur mehr von ihrer Grausamkeit:

V,647f.       Я ставлю пред себя и скорби и печаль  
                   И всё, что потерял или чего мне жаль: -  
 V,653f.       Не могут возмущать уж моего те духа,  
                   Свирепости их всей не чувствую ни слуха.

Auch damit gibt Tred. im wesentliche den Text der Vorlage wieder: "D'un autre côté je renouvelle d'anciennes douleurs: elles sont présentes,...mais elles ne sont plus elles-mêmes, elles ne me troublent plus, elles sont émoussées." (Démonstr.,S.54)

Tred. bezeichnet die ausgestandenen Leiden, in denen vielleicht persönliche Erfahrungen nachklingen, sehr expressiv. Er spricht von der 'Grausamkeit' des Leidens (свирепость,654), von der 'rüstigen Qual' (мучительность бодрa,655) und, mit einer an Hiob erinnernden Wendung, von dem 'alle Eingeweide verzehrenden Kummer' (внутренности все снedaющая горесть,658).

Im Buche Hiob, Kap.30,27 steht:

"ἡ κοιλία μου ἐξέζεσεν καὶ οὐ σωθήσεται,  
 κροέφθασάν με ἡμέραι κτωχείας."

Die Unerbittlichkeit psychischer Leiden wird durch zwei Verbmetaphern hervorgehoben: sie 'stoßen' den Menschen wie 'mit den Hörnern' und 'zerstören' ihn (бодут...тлят,660). 'Бодать' bedeutet 'mit den Hörnern stoßen' (Pawl., S.68).

In der Erinnerung sieht man aber die überstandenen körperlichen und seeli-



schen Leiden (болезнь, 657; горестъ, 658) in einem anderen Licht:

V,659f. Теперь уже меня собою веселят,  
Нимало не бодут, ниже нимало тлят, -

Die bemerkenswerte Umkehrung der Empfindungen durch die Erinnerung ist von Fénelon ähnlich beschrieben worden: "Je vois toute leur rigueur sans la ressentir, ou, si je la ressens, ce n'est que par représentation, ... l'image des douleurs passées me réjouit. Il en est de même des plaisirs." (Démonstr., S.54)

V,667-710: Das Gedächtnis als Beispiel für das vom Schöpfer bewirkte 'commercium mentis et corporis'.

Das 'Wunder' des Gedächtnisses wird mit zwei Metaphern umschrieben, von denen die erste seine organische Grundlage, die andere die psychische Funktion bezeichnet:

V,667f. Два чуда я в себе непостижимы зрю.  
Одно, что память есть как книга, говорю: -

Das Gedächtnis ist von unseren Autoren mehrfach (zuletzt V,559ff. bzw. Démonstr., S.52) mit einem Buche verglichen worden, das sehr viele Bilder und Buchstaben enthält. Staunend vermerkt Tred., daß ihre sorgfältige Ordnung weder vom Menschen gemacht, noch durch Zufall entstanden ist:

V,669 Премного видов в ней вкоренено есть разных, -  
V,671ff. Внутри толь все предстоят порядочно пред мной,  
Что крайнейше меня дивят за чин собой;  
Однак не от меня учреждены толь срядно,  
Ни так мог учредить припадок их изрядно.

Diese Verse unterscheiden sich durch ihren emotionalen Ton vom Text der Vorlage. Fénelon schreibt: "Voilà donc deux merveilles également incompréhensibles; l'une, que mon cerveau soit une espèce de livre, où il y ait un nombre presque infini d'images et des caractères rangés avec un ordre que je n'ai point fait, et que le hasard n'a pu faire." (Démonstr., S.54)

Die Formeln 'nicht von mir gemacht' und 'nicht durch Zufall' werden von unseren Autoren noch besonders unterstrichen:

V,675f. Не тцался никогда я в память вкоренить,  
Ни буквы в книге сей в тот чин соединить; - (s.V,567f.)  
V,679f. Конечно учредить ниже припадок мог:  
Не мудрости одной в нем нет, он всем убог, -

Fénelon versichert: "Je ne l'ai point fait; car je n'ai jamais eu la moindre pensée ni d'écrire rien dans mon cerveau, ... Le hasard n'a pu non plus faire

un si merveilleux livre..." (Démonstr., S.54)

Die für die atheistische Weltanschauung typische Zufallstheorie wird in unseren Texten bei jeder sich bietenden Gelegenheit zurückgewiesen, ausführlich z.B. bei der Kosmologie (I, 211-222).

Die Wendung: 'nicht von mir gemacht', scheint auf die Lehre des Raimund von Sabunde hinzuweisen, auf die sich nach Meinung von W. Philipp die Physikotheologen des 17./18. Jahrhunderts häufig berufen haben.<sup>24</sup> W. Philipp führt aus, daß R. von Sabunde sich in seinem Hauptwerk, dem 'liber creaturarum' (1436), mit der Möglichkeit auseinandersetze, "daß der Mensch eine sinnlose Zufallsklumpung von Atomen" sei.<sup>25</sup> Zur Überwindung dieser Situation habe Sabunde aus der Betrachtung der "Wunderwelt der Geschöpfe und Herrlichkeitsvollkommenheit des Schöpfers"<sup>26</sup> zwei Aussagen entwickelt: die existentielle Aussage 'Ich-von-Gott-gemacht' und die entgegengesetzte 'Nicht-von-mir-gemacht'. Beide sind dialektisch aufeinander bezogen: "Je stärker ich das 'Nicht-von-mir-gemacht' der anderen Geschöpfe erkenne und bekenne, ...um so vollmächtiger wird...meine existentielle Aussage 'Ich-von-Gott-gemacht. Indem mir der Schöpfer in den Kreaturen begegnet, anerkenne ich im Erkennen."<sup>27</sup>

Ähnlich argumentieren unsere Autoren in bezug auf das Gedächtnis: da es 'nicht von mir gemacht' und nicht 'durch Zufall' geworden ist, erweist es sich als ein 'Wunder' der weisen und mächtigen 'Hand' des Schöpfers:

V, 683f. Чья ж мудрая рука в чреждении была,  
Что всё составить то способно возмогла?

Vgl.: "Quelle main donc a pu le composer?" (Démonstr., S.55)

Die Verbmetapher 'lesen' bezeichnet das 'andere Wunder': das Gedächtnis als geistige Funktion:

V, 685f. Другое чудо есть, как память, рассуждаю,  
Что в книге оной всё способно я читаю, -

Unsere Autoren erklären das Zusammenwirken von geistiger Kraft und organischem Substrat in der Gedächtnisfunktion analog zur willkürlichen körperlichen Bewegung, bei der "aus dem bloßen Willen zu einer bestimmten Bewegung diese folgt"<sup>28</sup>:

V, 687f. Лишь только б то читать когда я захотел  
И должную к тому прилежность внутрь имел.

Tred. hält sich an seine Vorlage, in der es heißt: "La seconde merveille que je trouve dans mon cerveau, c'est de voir que mon esprit lise avec tant de facilité tout ce qu'il lui plaît dans ce livre intérieur." (S.55)

Beide Autoren heben die eigentümliche Diskrepanz hervor, daß auf der einen

Seite die Substanz unseres Gedächtnisses uns unbekannt ist, während wir andererseits eine 'beinahe höhere Gewalt' darüber haben:

V,691            Ни память мне сама известна прямо есть,    -

Fénelon: "...la substance de mon cerveau elle-même,...m'est entièrement incon nue." (Démonstr.,S.55)

V,697ff.        Почти верховну власть над тварию имею,  
Да и повелевать ей предержавно смею,  
А волю исполнять та и спешит мою,  
Что должность так творит немедленно свою.

Fénelon erklärt: "...j'ai une puissance comme divine sur un ouvrage que je ne connais point,...: ce qui n'entend rien entend ma pensée, et l'exécute dans le moment." (Démonstr.,S.55)

Die 'höhere Gewalt' ist aber auf den eigenen Körper begrenzt:

V,701            Без власти есть мой ум над прочими телами:    -

Vgl.: "La pensée de l'homme n'a aucun empire sur les corps;...Il n'y a qu'un seul corps que ma simple volonté remue, comme si elle était une divinité..." (Démonstr.,S.55)

Das 'commercium mentis et corporis', auf das die Meditation Augustins gerichtet war, und das von Descartes, wie R.Specht meint, "nicht erklärt, sondern auf verschiedene Weise umschrieben"<sup>29</sup> worden ist, wird von unseren Autoren als ein Wunder im physikotheologischen Sinne verstanden. Ihre Betrachtungen über das Zustandekommen der Bewegungen des Körpers wie über die Funktion des Gedächtnisses münden in die Doxologie:

V,707ff.        Кто ж с телом мысль мою навек соединил  
И властью ее над оным толь почтил?  
Кто между ними ту сопряг так и взаимность,  
Что чувствующих нас всегда приводит в дивность?

Diese Verse sind eine hymnische Erweiterung der Frage, die Fénelon am Schluß des Abschnitts gestellt hat: "Qui est-ce qui l'a unie à ce corps, et lui a donné tant d'empire sur lui?" (Démonstr.,S.55)

V,711-832: Die Vernunft bezeugt sowohl durch ihre 'Hoheit' als auch durch ihre Schwachheit die Existenz des Schöpfers.

Mit der Démonstration übereinstimmend, nennt Tred. die menschliche Vernunft 'erhaben' und 'schwach' zugleich:

V,711            По грунту разум наш величествен и слаб:    -

Vgl.: "...le fond de notre esprit. J'y trouve un mélange...de grandeur et de

faiblesse." (Démonstr.,S.55)

In V,711-794 geht es zuerst um die 'Erhabenheit des Geistes' (величие ума).

Unser Geist hat die Fähigkeit, das Vergangene mit dem Gegenwärtigen zu verbinden und sich auf Grund seiner Erfahrungen die Zukunft auszudenken:

V,713ff. Прошедшее уже не смятно ограняет  
И с настоящим то в себе соединяет;  
Он проникает так до будущего сам,  
По настоящим всем и прошлым всем делам; -

Mit diesen Versen greift Tred. auf die Vorlage zurück: "Sa grandeur est réelle: il rassemble sans confusion le passé avec le présent, et il perce par ses raisonnements jusque dans l'avenir." (S.55)

Die Hoheit des Geistes erweist sich ferner im Begriffsvermögen. Darauf hat Tred. bereits in V,79f. hingewiesen. Hier wird die Idee des Unendlichen hervorgehoben:

V,717f. Имеет о себе идею, и о теле,  
И в бесконечном что находится отделе.

Vgl.: "...il a l'idée des corps et celle des esprits; il a l'idée de l'infini même,..." (Démonstr.,S.55)

Kraft der ihm innewohnenden Idee des Unendlichen urteilt der menschliche Geist, daß endliche Dinge wie z.B. geometrische Figuren oder Zahlenreihen nicht geeignet sind, die Unendlichkeit darzustellen. Tred. ahmt die dialogische Argumentation der Vorlage an dieser Stelle nach:

V,721ff. Скажи: триангул есть собою бесконечность,  
Тотчас ответом он находит тут преречность  
И скажет, что границ в ней нету, ни конца,  
Тем ни фигуры нет, ни зада, ни лица.

Fénelon stellt den Dialog mit der eigenen Vernunft so dar: "Dites-lui que l'infini est triangulaire; il vous répondra sans hésiter, que ce qui n'a aucune borne ne peut avoir aucune figure." (Démonstr.,S.55)

Das Unendliche läßt sich weder geometrisch noch arithmetisch bestimmen. Es ist weder eine unendliche Summe von Teilen noch von Zahlen. Gegen die Annahme, das Unendliche setze sich aus Teilen zusammen, wendet sich Tred. mit einem Verspaar, das nicht auf der Vorlage beruht:

V,725f. Спроси: та состоит коликими частями?  
Он скажет, что не долг счислить ее костями: -

Auch eine noch so große Zahl ist nicht imstande, das Unendliche auszudrücken:

V,729ff. Кто часть одну найти возможет в бесконечном,  
 Тот найдет и другú в успехе скоротечном;  
 Тот к одному числу другое приложить  
 И может уж еще на счетах положить.

Fénelon hat ähnlich argumentiert: "...parce que si on pouvait y marquer une première ou une dernière unité, on pourrait ajouter quelque autre unité auprès de celle là, et par conséquent augmenter le nombre..." (Démonstr.,S.55)  
 Kurz, das Unendliche ist durch Endliches nicht definierbar; dagegen erkennen wir das Endliche mit Hilfe des Unendlichen:

V,737 Чрез бесконечность мы конечность познаваем, -

Die Formulierung geht auf Fénelon zurück: "C'est même dans l'infini que mon esprit connaît le fini." (Démonstr.,S.56)

Mit einer Reihe von Beispielen, die nach dem Prinzip der Negation gebildet sind, wird diese These verdeutlicht. So wird die Krankheit als Verlust der Gesundheit, die Schwachheit als Mangel an Kraft, die Dunkelheit als Fehlen des Lichts bestimmt:

V,751ff. Без света тьмы познать не можно есть никак;  
 Без здравия того, что есть болезнь; итак,  
 Мы знаем, что в себе конечно и предельно,  
 Тем - что есть без конца, что вдруг и нераздельно.

Die Passage ist nach dem Muster der Démonstration gebildet: "Ce n'est donc que la privation de l'infini; et on ne pourrait jamais se représenter la privation de l'infini, si on ne concevait l'infini même; comme on ne pourrait concevoir la maladie, si on ne concevait la santé, dont elle n'est que la privation. D'où vient cette idée de l'infini en nous?" (S.56)

Der menschliche Geist transzendiert sich selbst zu seinem Erstaunen durch die Ideen, die er in sich hat. Sie werden als 'allgemein', 'ewig' und 'unwandelbar' charakterisiert:

V,755ff. В уме есть то самóм, дивился б он чему  
 И мог превосходить себя сим по всему.  
 Повсемственны его идеи, купно вечны,  
 Пременою ниже не могут быть пресечны.

Die Hoheit des menschlichen Geistes erweist sich vornehmlich darin, daß ihm solche Ideen innewohnen. Damit wird, ohne ausdrückliche Erwähnung die Auffassung abgewiesen, der menschliche Geist habe die 'Ideen' aus der Außenwelt empfangen. Fénelon hat sie als Ausweis der 'Hoheit' des Menschengeistes ge-

priesen: "Oh! que l'esprit de l'homme est grand! il porte en lui de quoi s'étonner et se surpasser infiniment lui-même: ses idées sont universelles, éternelles et immuables." (Démonstr., S.56)

Das Attribut der 'Universalität' wird an Sätzen der Logik und der Geometrie aufgezeigt. Die Sätze, daß etwas nicht zugleich sein und nicht sein kann (Satz des Widerspruchs), oder daß das Ganze größer ist als ein Teil des Ganzen, gelten immer und überall:

V,759f. Когда скажу: нельзя быть купно и не быть;

Долг более всему единой части слыть; -

V,765f. Всем истинам таким быть инако не можно,

И всё сие везде и повсегда неложно.

Dasselbe gilt von den Sätzen der Geometrie:

V,761ff. Без прямизны тот круг, кой круг есть совершенный;

Меж пунктов двух прямой путь больше сокращенный;

Округ равно везде от центра отстоит, -

Fénelon konstatiert im Blick auf die logischen und geometrischen Wahrheiten: "Elles sont universelles...toutes ces vérités ne peuvent souffrir aucune exception...Ces règles sont de tous les temps, ou, pour mieux dire, elles sont avant tous les temps, et seront toujours au delà de toute durée compréhensible." (Démonstr., S.56)

Mit Pathos versichern unsere Autoren, daß diese Sätze wahr bleiben, 'mag die Welt zerbrechen' und niemand mehr über diese Wahrheiten nachdenken. Sie sind keinem Wandel unterworfen:

V,767ff. Пусть сокрушится мир и будет он ничто,

Пусть рассуждать о сем не станет уж никто;

Однак те правды все останутся собою,

Не вредны никогда пременою какою, -

Die Verse stehen im Einklang mit der Vorlage: "Que l'univers se bouleverse et s'anéantisse; qu'il n'y ait plus même aucun esprit pour raisonner sur les êtres...mais enfin ces vérités n'en seraient pas moins constantes en elles-mêmes, quoique nul esprit ne les connaît..." (S.56f.)

Die Unabhängigkeit der logischen und mathematischen Axiome vom erkennenden Subjekt wird durch den Vergleich mit den Sonnenstrahlen veranschaulicht: sie scheinen, 'selbst wenn alle Menschen keine Augen hätten, um sie zu sehen':

V,775ff. Подобно как лучи от солнца есть светлы

И повсегда в себе без всякие те мглы,

V,777f. Хотя б у всех людей очей зреть не имелось,  
Сияние однак лучей всегда б белелось.

Der Vergleich stammt aus der Démonstration: "...comme les rayons du soleil n'en seraient pas moins véritables, quand même tous les hommes seraient aveugles, et que personne n'aurait des yeux pour en être éclairé." (S.57)

Der Vergleich erinnert daran, daß die von Descartes aufgestellten Kriterien der Wahrheit, 'clarté' und 'évidence' zur Lichtmetapher gehören.

Die 'ewige' Geltung der unmittelbar einleuchtenden Wahrheiten hat Fénelon an der einfachen arithmetischen Gleichung 'zwei und zwei sind vier' aufgezeigt. Er beruft sich auf ein Wort Augustins in 'De Lib.Arb.,lib.II,cap.VIII, n<sup>o</sup> 24 et seq.; t.I: "En assurant que deux et deux font quatre, dit saint Augustin, non-seulement on est assuré de dire vrai, mais on ne peut douter que cette proposition n'ait été toujours également vraie, et qu'elle ne doive l'être éternellement. Ces idées que nous portons au fond de nous-mêmes, n'ont point de bornes et n'en peuvent souffrir..." (Démonstr.,S.57)

Tred. gibt den Inhalt der Stelle wieder, ohne sie als Zitat auszuweisen:

V,779ff. Что дважды два числом четыре токмо суть,  
От вечности сему числу такой был путь.  
Не токмо знаем то и твердо мы и прямо,  
Но и сомниться всяк не может в нас упрямо,  
Что истинною есть от вечности всяя,  
То не лишится ввек уж правды своея.

Die 'ewigen' Wahrheiten verändern, 'sei es auch nur ein wenig', fügt Tred. hinzu, hieße die Vernunft 'zerstören':

V,791f. Идей сих правоту хоть чуть-чуть пременять,  
То разум наш и смысл с рассудком истреблять.

"Changer nos idées, ce serait anéantir la raison même", erklärt Fénelon.(S.57)

Kein anderes Geschöpf besitzt solche Höheit des Geistes wie der Mensch, ruft Tred. am Ende dieses Abschnitts emphatisch aus:

V,793f. Величие ума толико превосходно,  
Что чувствуемым всем созданиям несродно!

Fénelon fordert abschließend auf: "Jugeons de notre grandeur par l'infini immuable qui est empreint au dedans de nous, et qui ne peut jamais y être effacé." (Démonstr.,S.57)

Die Verse V,795-832 handeln von der 'Schwachheit' des menschlichen Geistes.

Die Betrachtung wird von Tred. so eingeleitet:

V,795f.      Однако великость та не беспредельна есть:

Далеко от него всесовершенства честь.

Fénelon beginnt den Abschnitt mit der Mahnung, uns angesichts der Schwachheit unseres Geistes vor Überheblichkeit zu hüten: "Mais de peur qu'une grandeur si réelle ne nous éblouisse et ne nous flatte dangereusement, hâtons-nous de jeter les yeux sur notre faiblesse." (Démonstr., S.57)

Bei der Darlegung der menschlichen 'Schwachheit' geht Tred. im großen und ganzen eigene Wege. Er beklagt zuerst das Versagen der Vernunft gegenüber den Leidenschaften. Sie irrt oft und ist zu schwach, das Gute zu wollen:

V,797ff.      Противится страстям коль слабо он кипящим,

Коль мало против них бывает бодро бдящим!

И заблуждений коль в рассудностях его!

Без сил хотеть добра - он есть как без всего.

Während Tred. besonders die Schwäche der praktischen Vernunft herausstellt, erscheint in der Démonstration das Nichtwissen und der Mangel an Erkenntnis, der Auffassung Descartes' entsprechend, als Wurzel nicht nur des Irrtums, sondern auch der 'Unordnung' des Willens: "Ce même esprit, qui voit sans cesse l'infini, ... s'ignore profondément lui-même; il marche comme à tâtons dans un abîme de ténèbres: il ne sait ni ce qu'il est, ni comment il est attaché à un corps... Il ignore ses propres pensées et ses propres volontés... Il se trompe; ... Il joint à l'erreur des pensées le dérèglement de la volonté; il est réduit à gémir dans l'expérience de sa corruption." (S.57f.) Über den ursächlichen Zusammenhang zwischen der 'Schwachheit' der Vernunft und dem bösen Willen und Handeln des Menschen vgl. das zu V,117ff. Gesagte.

Für Tred. steht fest, daß die Vernunft wegen ihrer Unvollkommenheit 'nicht aus sich selber' entstanden sein könne. Sie hätte sich sonst die höchste Vollkommenheit, die sie bei sich vermißt, beigelegt:

V,801            Не ясно ль, что наш ум не от себя стал сущим?

V,803f.          Конечно б он себе верховнейши те дал,

Лишенного себя которых внутрь познал.

Mit dieser Begründung hat Tred. schon in I,93ff. die Meinung verworfen, die menschliche Vernunft sei aus sich selbst hervorgegangen.

Die Kalamität der Vernunft liegt darin zu wissen, daß es unvergleichlich besser wäre, alles zu können und zu wissen, als Können und Wissen nur in begrenztem Maße zu besitzen:



V,809ff. Он знает, что мощи все - лучше несравненно,  
И знать, что б было все ж ему всегда явленно,  
А нежели иметь с пределом мощь сию  
И нечто токмо знать чрез участь ту свою.

Andererseits kann die Vernunft nicht durch Zufall entstanden sein:

V,813 С другой страны, не мог создать ума припадок: -  
Der in der Feoptija an vielen Stellen geschmähte Zufallsglaube wird in den  
folgenden Versen effektiv zurückgewiesen:

V,814ff. В безумном не могло премудрых быть догадок.  
В бессильном, и кой есть толико слаб и хил,  
Не можно обрестись к созданию толь сил.  
Избранию в благом был долг, а то пустое,  
Не то, чтоб нечто был, иль нечто б был благое.

Nach dem für die Feoptija typischen Argumentationsschema folgt auf das  
'nicht von selbst' - 'nicht durch Zufall' das Bekenntnis zum Schöpfer. Er al-  
lein kann ein 'denkendes Wesen schaffen', es mit 'freiem Willen' ausstatten  
und es mit 'einem Körper vereinigen', der ihm 'gehört': die wichtigsten  
Themen der V.Epistel werden in diesen Stichworten noch einmal aufgegriffen:

V,819ff. Тварь мыслящу создать, ту вольну сотворить,  
И с телом сопрящи, и то ей покорить -  
быть должно есть в творце как силе пребезмерной,  
Так благодати ж такой и мудрости всеверной.

Die in der Feoptija oft genannte Dreieheit von Allmacht, Allweisheit und Güte  
entspricht dem Gottesbild Augustins, der darin einen Hinweis auf die Trinität  
gesehen hat.<sup>30</sup>

Die von Gott geschaffene Vernunft ist in der Lage, aus dem Begriff des  
Schöpfers seine wesentlichen Attribute abzuleiten. Zuerst werden genannt: Voll-  
kommenheit und Unendlichkeit:

V,823ff. Созданный разум сам вещает, что творец  
Не ни быть должен есть, как совершен вконец,  
Несовершенств в себе, ниже отнюдь предела  
Имеяй, -

Die Vernunft 'lehrt' ferner, daß der Schöpfer keine materielle Körperlichkeit  
hat, sondern 'aus sich selbst' als Geist existiert:

V,826f. - и ниже вещественного тела  
Тем самобытный дух, по естеству простой, -

Die Vernunft weiß aus sich selbst, daß Gott 'von Ewigkeit zu Ewigkeit', 'heilig', 'Anfang und Ende', 'immer wirkende und alleinige Ursache' ist. Er ist 'über alle Wesen, auch über die der unzugänglichen Ordnung erhaben':

V,828ff. От века и вовек присутствуя святой,  
Начало и конец, вседетельна причина,  
Превыше всех существ и необходима чина.

In Vers 830 sind wahrscheinlich die 'himmlischen Wesen' gemeint.

Tred. identifiziert die Gottesvorstellung der Vernunft mit dem 'lebendigen Gott' : V,831 Но существо сие и есть живущий бог, -

So wird Gott in der Bibel häufig genannt: z.B. Ps.42,3; Jes.37,4; Jer.5,2; Matth.16,16. Der theologischen Problematik dieser Identifizierung ist sich Tred. offensichtlich nicht bewußt. Er ist davon überzeugt, den 'lebendigen Gott' mit der Argumentation aller Episteln seines Poems 'bewiesen' zu haben:

V,831f. - живущий бог,  
Доказанный чрез весь эпистол сих предлог.

'Предлог' ist von Mikl.(724) belegt und mit gr.'prothesis', lat.'propositio' übersetzt worden.

Über das 'Beweisen' der Physikotheologen urteilt W.Philipp, es "ist in Wirklichkeit ein irrationaler Bekenntnisakt".<sup>31</sup> Sie bewegen sich, so Philipp, in einem 'theologischen Zirkel': der Glaube an den Schöpfer wird bei der gläubigen Betrachtung der Welt immer schon vorausgesetzt. Nach Meinung von Philipp ist aber zwischen Physikotheologie und Theologia naturalis deutlich zu unterscheiden: "Schließt jene a posteriori aus der Fülle der Welt auf Gott, so will diese auf dem Wege apriorischer Vernunftschlüsse Existenz und Eigenschaften Gottes erweisen."<sup>32</sup>

In der Feoptija ist die apriorische Richtung hauptsächlich in der I. und VI. Epistel vertreten. Wie die Passage V,823-832 zeigt, trifft man sie aber hin und wieder auch in den übrigen Episteln an.

V,833-850: In einer an Evsevij gerichteten Apostrophe preist der Autor den Schöpfer angesichts seiner herrlichen Werke und klagt die Gottlosen an, weil sie aus bösem Willen davor die Augen verschließen.

Daß Tred. von Zeit zu Zeit den Namen des fiktiven Adressaten nennt, ist zunächst in der Epistelform der Feoptija, mit der sie literarischen Vorbildern folgt, begründet. Zugleich bietet der Name des Partners dem Autor Gelegenheit zu einer intimen Sprache, die sich hier im persönlichen Bekenntnis und in der

Anklage der Gottesleugner äußert.

Evsevij solle nicht meinen, sagt der Autor, es sei bloße 'Neugier', d.h. rein theoretisches Interesse, das uns veranlaßt, Gott in der Natur zu sehen:

V,833f. Не мни, Евсевий, быть простым то любопытством,  
Что бога можем зреть естественным всем бытством; -

Vielmehr reißt uns die 'Erhabenheit aller Geschöpfe' zur Bewunderung hin, bekennt Tred.:

V,835ff. Великость тварей всех, пред нас что предстает,  
Такую о творце идею подает,  
Что невозможно есть тому не удивляться -

Die Verse wiederholen das physikotheologische Credo: alle Kreaturen stellen uns Gottes Dasein und Wesen vor Augen, so daß wir nicht anders können, als ihn zu bewundern. Es gibt eine 'analogia entis' zwischen der Schöpfung und ihrem Schöpfer. So ist z.B. der unendliche Raum ein Gleichnis der Unendlichkeit Gottes. Seine Weisheit erkennen wir in allem 'Vernünftigen', seine Güte in allem Guten:

V,839ff. Пространством для вещей безмерность мы его,  
Премудрость познаем от дельного всего;  
Избранием доброт благую зрим в нем волю -

Der Autor erklärt, es sei ihm unbegreiflich, wie man angesichts der Schönheit der Schöpfungswelt in 'solcher Blindheit der Gottlosigkeit' beharren kann:

V,843f. Не вем, как можно быть толикой слепоте  
Безбожия, при сей созданий лепоте? (s.I,67ff.)

Der Unglaube kann sich nicht darauf berufen, daß es an einer deutlichen Offenbarung Gottes fehle. Er ist im bösen Willen verwurzelt, der mutwillig die Augen vor der sichtbaren Herrlichkeit des Schöpfers verschließt:

V,847f. Поистине здесь всяк божественну зрит власть,  
Но отрицает кой ту чрез извольну страсть, -

Tred. wirft den Gottesleugnern vor, sie wollten einfach nicht, daß Gott existiere, damit sie ungestraft 'zuchtlos' leben können:

V,849f. Котора бога быть отнюдь бы не желала,  
Чтоб, мести не боясь, бесчинием пылала.

'Бесчиние' wird von Mikl. (20) mit gr. 'ataxia', lat. 'incontinentia' wiedergegeben. Die Wendung 'мести не боясь' deutet die biblische Vorstellung des Jüngsten Gerichts an.

V,851-870: Der trügerischen Sicherheit der Gottlosen wird das Bekenntnis zur Existenz Gottes und zur Unsterblichkeit der Seele entgegengesetzt.



Muß es demnach der Glaube dem allmächtigen Gott anheimstellen, ob und wie lange der die Seele 'lebendig' erhält, so gibt es doch ein zweites 'Unterpfand' der Unsterblichkeit: die Güte Gottes:

V,875f.      Однак душ всеблагий не уничтожит бог;  
                  Из свойств его тому суть некия в залог.

Das ksl. Substantiv 'залог' hat Mikl. (212) mit lat. 'pignus' übersetzt.

Nach seiner Güte hat Gott das 'geistige Wesen' des Menschen (um,878) für die Seligkeit und Vollkommenheit geschaffen (для блаженства,877). Ohne diese Hoffnung wäre das irdische Leben unerträglich, voller Qualen und 'Unbehagen':

V,881f.      Да созидал бы их на сущие здесь муки,  
                  Терпящих повсегда несносны в теле скуки.

Zu meinen, Gott habe die Seele nur für das qualvolle Leben im Körper geschaffen, um sie danach zu vernichten, hieße Gott für grausam halten. Das wäre jedoch Gotteslästerung:

V,883f.      Толь люта бога мнить не токмо не хвала,  
                  Но истинныя есть безбожия хула.

Als triftiges theologisches Argument für die Unsterblichkeit der Seele wird ferner die göttliche Gerechtigkeit angegeben. Sie fordert, daß der Mensch für alles, was er mit freiem Willen an Gutem oder Bösem getan hat, von Gott Ehre oder Strafe empfängt:

V,889f.      Чтоб получил иль казнь, иль почеть равномерну,  
                  За произвольность дел иль добру, иль неверну.

Die Gerechtigkeit Gottes kann sich aber nur dann voll verwirklichen, wenn Lohn oder Strafe über das irdische Leben hinausreichen:

V,885ff.      Всеправеден есть бог. Он правдою своею  
                  Не может сотворить, чтоб зол иль благ душею  
                  Препровождал всю жизнь который человек,  
                  Бессмертен бы уж тот не пребывай вовек, -

Vom 'Gericht nach den Werken' (889f.) schreibt Paulus in Röm.Kap.2,5f.:  
"κατὰ δὲ τὴν σκληρότητα σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρα ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ, ὅς ἀποδώσει ἕκαστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ."

Der Glaube an die Unsterblichkeit stützt sich überdies auf die Wahrhaftigkeit Gottes. Er selber hat die Idee der Unsterblichkeit in unsere Seele 'gepflanzt' und ein starkes Verlangen danach geschaffen:

V,891ff. Бог купно всеправдив. Правдивость же его,  
Бессмертие дает душам всем для сего,  
Что ясную он в них о том идею всеял  
И сильное к тому желание содеял.

Aus der Heiligkeit Gottes folgt schließlich, daß die Seele in jener Welt für alles, was sie getan hat, zur Verantwortung gezogen wird. Das setzt aber ihre Unsterblichkeit voraus. Der heilige Gott kann nicht betrügen. Sollte er das zuletzt unbeachtet lassen?

V,895ff. И как бог пресвятой не может обмануть,  
То может ли сие конечно преминуть,  
Чтоб не была душа бессмертною в том свете,  
О всех делах своих по данном там ответе?

V,901-912: Lobpreis der überweltlichen Herrlichkeit Gottes, die sich uns in den Wundern der Schöpfung offenbart.

Die Epistel schließt mit einer Lobpreisung Gottes: er wird als unveränderlich, wunderbar und treu gepriesen. Er ist wahrhaftig und richtet ohne Ansehen der Person:

V,901f. Бог неизменный есть как чуден, так и верен!  
Бог истинен, и суд его нелицемерен!

Die rhetorische Form des Verspaares korrespondiert, betont durch das feierliche Metrum des trochäischen Hexameters, seiner hymnischen Aussage. Der Satz, daß Gott 'ohne Ansehen der Person' richtet, hat eine Parallele in I.Petr.1,17: "καὶ εἰ κατέρα ἐκκαλεσοθε τὸν ἀπροσωπολήπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἐκάστου ἔργον;" Tred. wiederholt den physikotheologischen Kernsatz, dessen Entfaltung ihm vor allem am Herzen liegt: Gott offenbart sich uns Menschen in einer Vielzahl von Wundern:

V,903 Бог в множестве земным является чудес, -

Zugleich mit der Offenbarung Gottes in der Welt hebt Tred., auf biblische Vorstellungen zurückgreifend, die Transzendenz Gottes hervor:

V,904ff. Имея свой престол превыше всех небес,  
Где грозных молний огонь весь оный освещает  
И приступить к зарям собой не допускает.

Das Bild vom 'Thron Gottes' findet sich z.B. in der Berufungsvision des Propheten Jesaja (Kap.6,1):

"καὶ ἐγένετο τοῦ ἐνιαυτοῦ, οὗ ἀπέθανεν Οὐκίας ὁ βασιλεύς, εἶδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐκηρμένου, -"

Bei dem 'Feuer drohender Blitze' um den Thron Gottes denkt man etwa an Apos.Joh., Kap.4,5:

"καὶ ἐκ τοῦ θρόνου ἐκπορεύονται ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ" -"

Für die 'Unzugänglichkeit' Gottes kann auf I.Tim.,Kap.6,16 verwiesen werden: "ὁ μόνος ἔχων ἀθανασία, πῶς οὐκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται" -"

Der überweltliche Gott steht auch über aller Zeit, bekennt Tred.:

V,907f. Бог прежде тварей всех и прежде всех веков;

Как есть его предел, пребудет ввек таков.

Auch diese Stelle stimmt mit dem biblischen Gottesgedanken überein. In Gen. Kap.1,1 heißt es:

" Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν."

Zu denken ist auch an Ps.89,2 (LXX):

"πρὸ τοῦ ὄρη γενηθῆναι  
καὶ κλασθῆναι τὴν γῆν καὶ τὴν οὐκουμένην  
καὶ ἀπὸ τοῦ αἰῶνος ἕως τοῦ αἰῶνος σὺ εἶ."

Eine weitere Bibelstelle klingt in den folgenden Versen an:

V,909f. Пред ним сил многи тьмы сияниями блещут,  
Величества его в люблении трепещут.

Die Ähnlichkeit mit Jes.,Kap.6,2f. ist offensichtlich:

"καὶ σεραφιν εἰστίθεισαν κύκλῳ αὐτοῦ,...καὶ ἐκέκραγον ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον καὶ ἔλεγον Ἄγιος ἄγιος ἄγιος κύριος σαβαωθ, πλήρης κᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ."

Zu nennen ist auch die bekannte Stelle aus der Weihnachtsgeschichte, Luk. Evgl.,Kap.2,13:

"καὶ ἐξαίφνης ἐγένετο σὺν τῷ ἀγγέλῳ πλῆθος στρατιᾶς οὐρανόου αἰνούτων τὸν θεὸν καὶ λεγόντων· δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας."

Den 'сил многи тьмы' (909) entsprechen in der Jesajastelle die 'σεραφιν'. Dabei ist anzumerken, daß der Gottesname, hebr. 'Jahve Zebaoth', 'Jahve der Heerscharen' bedeutet. Der Evangelist Lukas hat dafür das gr. Äquivalent ' ἡ στρατιά οὐράνιος' eingesetzt.

Am Schluß der Epistel bekräftigt der Autor nochmals sein Bekenntnis zur Unsterblichkeit der Seele, wobei er sich zuletzt nicht auf philosophische Argumente, sondern darauf beruft, daß 'Gott den Geist nicht zu Staub vernichten wollte'. Offenbar denkt Tred. an das Jüngste Gericht, in dem Gott eine

endgültige Entscheidung über die Menschen fällt: den Guten erweist sich Gott als die Liebe, den Bösen als Schrecken:

V,911f. Любовь благим всем бог, а злым душам есть страх:

Бог духа не судил решить в смертельный прах.

Der neutestamentliche Gedanke vom Universalismus des Heils, der neben dem vom doppelten Ausgang des Gerichts festgehalten werden muß, ist in diesen Versen nicht berücksichtigt worden. Vom Universalismus des Heils spricht z.B. Paulus im Römerbrief Kap.11,32:

"συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀκείθειαν ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσει"

In dieselbe Richtung zeigt I.Tim.,Kap.2,4:

"ὁ ς /δ θεός/ πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν."

Das Verhältnis der beiden eschatologischen Vorstellungen zueinander ist schwierig zu bestimmen. Nach P.Althaus muß "man die beiden Gedanken in ihrem Widereinander stehen lassen."<sup>33</sup> Er vertritt die Auffassung: "Wir müssen uns hüten, Gottes Vergeltung an seinen Feinden judaistisch zu denken statt evangelisch...Die durchdringende Schärfe seines Gerichtes bleibt Mittel seiner Liebe, den Menschen zu sich zu ziehen..."<sup>34</sup>

VI.Epistel: Die Eigenschaften Gottes - die Notwendigkeit des 'Fürsprechers'-  
die Notwendigkeit der Offenbarung durch Christus.

Die einleitenden Verse weisen auf den Inhalt der Epistel hin: in ihr sollen die Eigenschaften Gottes behandelt werden, nachdem im vorhergehenden das 'an den Geschöpfen sichtbare Dasein Gottes unbestreitbar bewiesen worden ist':

VI,1ff. По доказанном уже непреборимо  
Превьрховном бытии, что по тварям зримо,  
Полнейше возможем никак бога мы познать,  
Как о свойствах бога прямо будем рассуждать.

Das neue Thema erfordert eine andere Methode des Denkens. Der 'Beweis' für das Dasein Gottes ist überwiegend induktiv geführt worden: 'по тварям'. Die 'Eigenschaften' Gottes sollen rational deduziert werden: 'прямо будем рассуждать'.

Im Anschluß an die "unter dem Namen des...Dionysius Areopagita (De div.nom. VII,3) berühmt gewordene Lehre von der via triplex: der via negationis (ἐφαρρέσεως), eminentiae (ὑπεροχῆς) und causalitatis (αἰτίας)"<sup>1</sup>, haben vor allem die Scholastiker die Lehre von den Eigenschaften Gottes entfaltet und einen



Katalog von Attributen Gottes aufgestellt. W.Elert nennt als Beispiele: Albert d.Gr., S.theol.I,4 qu.20 (simplicitas); I,5 qu.23 (aeternitas). - Alexander v.Hales, Summa I qu.9...et qu.10 (omnipotentia, immensitas).<sup>2</sup> Ferner: Rupert v.Deutz, De omnipotentia Dei ,MSL 170, 453ff. - Hugo v. St.Victor, De potestate et voluntate Dei, MSL 176,839ff.<sup>3</sup> Man meinte, auf den 'drei Wegen' "diese Attribute in systematischer Vollständigkeit finden zu können."<sup>4</sup>

Die 'via triplex' wird von W.Elert so skizziert: "Die via causalitatis /will/ aus dem Tatbestande der Welt direkte Schlüsse auf bestimmte Eigenschaften Gottes ziehen..." - "Die via eminentiae will andere Eigenschaften Gottes ermitteln, indem sie alle an den Kreaturen wahrnehmbaren Vollkommenheiten in vollkommenstem Maße von Gott aussagt..." - Bei der via negationis "soll an Gott alles hinweggedacht werden, was wir an uns selbst an Unvollkommenheit wahrnehmen." Aus heutiger theologischer Sicht urteilt Elert: "Die drei 'Wege' ...sind selbstverständlich für uns ungangbar." Die 'via causalitatis' endigt, so Elert, "vor dem 'verborgenen Gott'." Gegen die 'via eminentiae' ist zu sagen, daß wir infolge der begrenzten menschlichen Vorstellungsmöglichkeiten "gar keinen Maßstab für mögliche Superlative, die über unsre eigene vermeintliche Vollkommenheit hinausgehen", besitzen. - Die 'via negationis' schließlich "führt...zu keinen göttlichen Attributen, sondern...schafft in unseren Gedanken ein Vakuum."<sup>5</sup>

Unter den folgenden Voraussetzungen ist es nach Auffassung von W.Elert theologisch legitim, von Attributen Gottes zu reden: diese müssen im 'Selbstzeugnis' Gottes, d.h. in der Hl.Schrift, begründet sein. Ferner muß jedes einzelne Attribut die untrennbare Einheit des Wesens und Wirkens Gottes bezeugen. Schließlich muß beachtet werden, daß die Attribute Gottes weder voneinander isoliert gedacht, noch in ein rationales System gebracht werden können.<sup>6</sup>

Die von Tred. in der VI.Epistel der Feoptija aufgeführten Eigenschaften Gottes bilden ein russisches Äquivalent zu den scholastischen Katalogen der göttlichen Attribute. Nach scholastischem Vorbild teilt Tred. die Eigenschaften Gottes in absolute und respektive, bzw. relative ein (самостоятельные и возносительные, Feopt.,S.304). Bei den zuletzt genannten unterscheidet er solche, die auf die 'natürliche' und andere, die auf die 'sittliche' Welt bezogen sind (естественные, bzw. нравственные, Feopt.,S.304). Die scholastische Terminologie und Denkweise, die Tred. vermutlich bei seinem theologischen Studium an der Sorbonne kennengelernt hat, kommt, wie in den traditionellen

Gottesbeweisen der I.Epistel, so vor allem bei den Erwägungen über die göttlichen Attribute in der VI.Epistel zum Ausdruck.

Die 'Démonstration', Tred.s wichtigste Quelle im physikotheologischen Teil der Feoptija, spielt in der VI.Epistel nur eine untergeordnete Rolle. Zwar behandelt auch Fénelon in der 'Seconde Partie' der Démonstration die Attribute Gottes. Dort werden im 5.Kap., Art.I die 'Unité de Dieu', Art.II, die 'Simplicité de Dieu', Art.III, die 'Immutabilité de Dieu', Art.IV, die 'Im-mencité de Dieu und Art.V, die 'Science de Dieu' erörtert.Tred. hat jedoch nicht nur einen umfangreicheren Katalog von Attributen, sondern hat diesen darüber hinaus, der scholastischen Lehrtradition folgend, in 'attributa absoluta' und 'respectiva s. relativa' eingeteilt.

VI,7-235: Die 'attributa absoluta' Gottes (самостоятельные свойства бога).

Die Verse VI,7-17 handeln von der 'духовность' Gottes:

VI,7 В-первых, познаваем, что бог есть и жизнь и дух; -

Weil Gott 'Leben und Geist' ist, hat er ein vollkommenes Bewußtsein seiner selbst:

VI,8 О себе он сведом; внутренний имеет слух;

Die Aussage steht in bewußtem Kontrast zu der eindrücklichen Bekundung des 'Nichtwissens' des Menschen über sich selber im Anschluß an das Augustin-Zitat in V,50Iff. Nach den Vorgängen in seinem Inneren gefragt, könne der Mensch nur antworten: 'не знаю':

V,515f. Зависит от души, но та не весть сама,  
Что действует и как и для чего весьма.

Das Nichtwissen über sich selber zeigt die geschöpfliche Ohnmacht des Menschen. Gott dagegen ist 'sich selber bekannt'. Er ist seinem Wesen nach 'unaufhörliche Tätigkeit: познаваем

VI,10 И по сущности своей непрестанну дельность.

Das erinnert an die Formel des Thomas v. Aquin, Gott sei 'actus purus et perfectus' (Summa theol., qu.3.a.1.2; qu.87.a.1.,zit. W.Elert,a.a.O.,S.229).

Diese Deutung wird durch VI,46 gestützt:

Бесконечен, посему, в действе беспредельном, -

Die Aussagen, Gott sei seinem Wesen nach 'Leben und Geist' (VI,7), er sei darum 'unaufhörlich tätig' (semper ubique actuosus), könnten aus der Bibel vielfach belegt werden. Die biblische Bezeichnung 'lebendiger Gott' ist nur è i n Ausdruck dafür. Die Zusammengehörigkeit von 'Leben und Geist' in der biblischen Gottesoffenbarung kommt z.B. im johanneischen 'κνεῦμα ζωοκοῦον'

(Joh.6,63) zum Ausdruck. Erinnerung sei auch an das 'Einblasen' des göttlichen 'Lebensgeistes' bei der Erschaffung Adams in der bereits zitierten Stelle Gen. Kap.2,7: "...ὁ θεὸς...ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς..."  
 Zu denken wäre auch an Hiob, Kap.33,4:

"πνεῦμα θεῶν τὸ κολήσάν με,  
 πνοὴ δὲ παντοκράτορος ἡ διδάσκουσά με.

Vom unaufhörlichen 'Schaffen Gottes bis auf den heutigen Tag' sagt Jesus im Joh.Ev.Kap.5,17: "...ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, καὶ γὼ ἐργάζομαι..."

Bei dem großen Angebot von biblischen Belegstellen überrascht es, daß Tred. sich bei den Aussagen über Gott nicht auf die Bibel beruft, sondern statt dessen apriorisch vom 'geistigen Wesen der Seele' auf die 'Geistigkeit' Gottes schließt:

VI,11f. Мы сию духовность присвоаем божеству  
 По душе духовной, по ее и существу.

Nach dem Grundsatz der 'via causalitatis': "effectus testatur de causa eius-que perfectione"<sup>7</sup>, zieht Tred. die Schlußfolgerung:

VI,13f. Что в произведённом есть, есть же то известно,  
 А не прежде быть в вине, понимать безместно; -

Dem Grundsatz der 'via eminentiae' gemäß: "quidquid exstat in effectu prae-existit in causa"<sup>8</sup>, schließt Tred. nach scholastischem Vorbild, daß Gott in vollkommener Weise 'lebendig und geistig' ist:

VI,15f. Тем иль превосходно, прежде то иль суще в ней:  
 Бог жив и духовен по причине точно сей.

Von dem ksl. Adjektiv "douchovn-", das Mikl. (182) mit 'spiritualis' übersetzt, hat Tred. mit dem Suffix -ost' das Abstraktum "duchovnost' " gebildet, das die 'spiritualitas' Gottes ausdrückt.

In VI,18-29 geht es um die 'самодовольность' Gottes.

Diese Eigenschaft bedeutet vor allem, daß Gott 'aus sich selbst' ist und sich selbst regiert:

VI,18f. Понимаем бога мы и самодовольна,  
 быть возмогша от себя и собою престольна.

Wenn man daran denkt, wie beharrlich Tred. vom Menschen, von der menschlichen Vernunft und Seele erklärt hat, daß sie ihr Dasein 'nicht aus sich selber' haben (vgl. z.B. V,801f.), so sticht der Satz, Gott existiere 'от себя', besonders hervor. Bei dem Ausdruck 'собой престольный' wird man daran erinnert, daß die griechischen Kirchenväter Gott als 'αυτοκρατωρ' bezeichnet haben. Zu

den zahlreichen mit 'αυτος' zusammengesetzten Attributen Gottes bei den griechischen Kirchenvätern vgl. K.Barth, Kirchl.Dogmatik, II,1 S.340.

Die Formel 'от себя' entspricht dem 'a se', bzw. 'per se' oder 'ex se' bei Anselm v. Canterbury: "summa natura...per se ipsam et ex se ipsa est, quidquid est" (Monol.6). Ähnlich: "Ille igitur solus a se habet, quidquid habet" (De casu diab.1).<sup>9</sup> Damit ist die scholastische Lehre von der 'aseitas' Gottes angedeutet. Der 'aseitas' korrespondiert die höchste Vollkommenheit. Darin ist Gottes 'Selbstgenügen' begründet: er bedarf keines anderen:

VI,28f. В бoге ж превoсхoднoмy coвepшeнствa вce в ceбe;  
Тeм oн и дoвoлeн, пo свoeй чтoб бьтe судьбe; -

Die Verse erinnern an den Gottesbegriff Anselms, in dem 'absolutes Sein' (aseitas) und 'absolute Vollkommenheit' verschmolzen sind. Nach Anselm ist Gott 'ens perfectissimum'; seinem Sein eignet eine Vollkommenheit, "wie sie höher und größer nicht gedacht werden kann".<sup>10</sup> Dahinter steht die Vorstellung des mittelalterlichen Realismus von den Gradabstufungen des Seins, die vom 'absoluten Sein' bis zum 'Nichtsein' reichen. Gott ist als 'ens perfectissimum' nach Anselm zugleich 'ens realissimum'. Auf der anderen Seite bedeutet schon die geringste Unvollkommenheit eine Minderung des Seins, so daß das 'Nichtsein' als Inbegriff aller Unvollkommenheit gedacht wird. Tred. hat diesen Gedanken so ausgedrückt:

VI,20f. Сущeствo, в кoтoрoм хoтe бьтe мнeйшee нaшлoсь  
Внyтрь нeсoвepшeнствo, нe coбoй тo извeлoсь -

Wie könnte das 'Nichts' als äußerste Unvollkommenheit das 'Allervollkommenste' enthalten, das aus sich selbst existiert? fragt Tred. Die rhetorische Frage soll den Widersinn einer solchen Meinung unterstreichen:

VI,25ff. Нo Ничтo лe вoзмoжeт бoльшee вceх пo ceмy  
Нeсвepшeнствo исклoчить вeщи пyстoтoю,  
A вклoчить вeщe бoльшy вceх, бьтe тoмy б coбoю?

Die 'самодовольность' Gottes entspricht seinem vollkommenen Sein. Das Abstraktum ist von dem ksl. Adjektiv "samodovol'n-" abgeleitet, das Mikl. (819) mit 'sibi sufficiens' wiedergibt.

VI,30-43: Aus der Vollkommenheit Gottes folgt 'unumgänglich' seine Existenz.

VI,30f. Бeз малeйшeй пyстoты вce в нeм прeбeзмeрнo,  
Тeм нeoбхoдимый eсть бьтeиeм oн вeрнo.

Das ist der Grundgedanke des sogenannten 'ontologischen Gottesbeweises'

Anselms, in dem von der 'Essenz' Gottes auf seine Existenz geschlossen wird. Nach den Voraussetzungen des mittelalterlichen Realismus "kann das Vollkommenste nur als seiend gedacht werden und existiert somit kraft der Notwendigkeit seiner eigenen Natur".<sup>11</sup> Tred. wiederholt diesen Grundgedanken Anselms in Form eines Lehrsatzes:

VI,36 В сущности вседолжной бытность равно такова, -

Der 'ontologische Gottesbeweis' ist bereits in Feopt.I,47ff. dargelegt worden.

Ein belebendes Element kommt in die abstrakten Darlegungen durch die unvermittelte Zuwendung an den Adressaten: halte diese Schlußfolgerung nicht für mangelhaft:

VI,34 Круг доводный сей не мни быть отнюдь порочным, -

Die Einheit von 'ens perfectissimum' und 'ens realissimum' wird von Tred. auch so umschrieben, daß Gott die Ursache seiner eigenen Existenz ist:

VI,38 Тем самодоволен бог быть себе в причину.

Der Ausdruck 'себе в причину' weist deutlich auf die scholastische Formel hin, Gott sei 'causa sui', mit der die 'aseitas' interpretiert worden ist. Die beiden Formeln haben jedoch, wie K.Barth anmerkt, unterschiedlichen Inhalt: "Sagen wir also, daß Gott 'a se' ist, so sagen wir nicht, daß Gott sich selbst schaffe, hervorbringe, verursache, wohl aber: daß er...der ist, der in sich selber Alles schon hat und ist,...dessen Sein also keines Entstehens und Bestehens bedarf..."<sup>12</sup>

Weil Gott das Sein aus sich selber hat, fährt Tred. in der scholastischen Argumentation fort, konnte er auch die Menge der Kreaturen hervorbringen nach dem Grundsatz, daß jemand anderen nur das geben kann, was er selber besitzt:

VI,39ff. Инак не возмог бы он произвести по чину  
Толь существ премногих: не имеющий чего,  
Дать другим не может мерой никакой того.

An diesem Punkt wird die philosophische Redeweise durch einen hymnischen Ausruf unterbrochen:

VI,42f. Так то он есть, иже есть! толь всесовершенный,  
Что всевечна бытия должно не лишенный!

Die Verse preisen das einzigartige Sein Gottes, das im vorhergehenden Gegenstand rationaler Überlegungen war. Der erste Halbvers erscheint wie ein Bekenntnis, in dem der alttestamentliche Gottesname 'Jahve' anklingt. Dieser wird in der Septuaginta so gedeutet (Exod. Kap.3,14):

"καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωϋσῆν Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν" καὶ εἶπεν οὕτως ἔρετις τοῖς

υἱοῦς Ἰσραὴλ Ὁ ὧν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς."

Die rhetorische Form und die Wortwahl (ksl. 'иже' = 'который') sowie elative Superlative (всесовершенный, всевечный) geben dem Verspaar hymnische Tonalität. - Das Stichwort des Abschnitts 'необходимый' (31), ksl. "neobchodim-", wird von Mikl. (432) durch 'quem circumire non possumus' wiedergegeben.

Die Verse VI,44-61 handeln von der 'бесконечность' Gottes.

Damit greift Tred. das scholastische Attribut der 'infinitas Dei' auf. Der Begriff des 'Unendlichen', der in der griechischen Philosophie ursprünglich etwas Unfertiges und Unvollkommenes bezeichnete, hat in der Stoa und im Neuplatonismus eine völlige Umwertung zum Positiven erfahren. Er wurde zum Prädikat der göttlichen Urkraft, die nach der Lehre der stoisch-neupythagoreischen Naturphilosophie die Welt durchwaltet. Im Neuplatonismus ist das 'Eine', aus dem die Fülle der Weltgestalten durch Emanation hervorgehen, "unendlich, gestaltlos und jenseits (ἐπέκεινα) der geistigen wie der sinnlichen Welt".<sup>13</sup> Windelband stellt fest: "So ist der Begriff der Unendlichkeit durch diese Schlußentwicklung der alten Philosophie ein integrierendes Merkmal der höchsten metaphysischen Realität geworden: er gebührt nicht nur dem Weltall in seiner räumlichen und zeitlichen Ausdehnung, sondern auch...vor allem der Gottheit."<sup>14</sup>

Diesen Sinn hat die 'infinitas Dei' auch im scholastischen Sprachgebrauch, auf den Tred. zurückgreift:

VI,44f. Бог сый, бесконечен естеством и бытием:  
Нет отнюдь пределов никаких в том обоем.

Das Folgende ist nach den Begriffen 'естество' (48-51) und 'бытие' (52-55) gegliedert.

Gottes Wesen umfaßt alle Vollkommenheiten, unbegrenzt der Zahl und dem Grade nach:

VI,48f. Бесконечность в первом естеством: совершенства все  
при сей  
По числу без края, да и по степёни всей; -

Der Autor hat dabei wieder das 'ens perfectissimum' aus dem 'ontologischen' Gottesbeweis Anselms v.Canterbury im Blick.

Auch das Dasein Gottes ist 'unendlich': es ist ohne Anfang und ohne Ende. Tred. macht das unvorstellbare unendliche Sein Gottes durch das Sinnbild des Kranzes anschaulich:

VI,52f. Та ж но по второму: ни начала, ни конца  
Бог не имать в бытстве, равно как нет у венца; -

In der Antike wurde der Kranz in Verbindung mit dem Kultus in erster Linie als Heils- und Schutzzeichen verstanden. "In ihm kommt der Segen der Gottheit zu seinem Träger."<sup>15</sup> Im Unterschied dazu benutzt Tred. hier die Kranzmetapher als rationales Symbol des Unendlichen.

Als weitere Merkmale des göttlichen Seins nennt Tred.: 'непременно' (unwandelbar), 'непрестанно' (unaufhörlich), 'настояще повсегда' (immerwährend) und 'несозданно' (ungeschaffen), VI,54f. Sie kennzeichnen Gott als den 'Ewigen':

VI,56            Потому и вечный нарицаемый есть бог: -

Das Wort 'ewig' charakterisiert das unendliche Sein Gottes im Verhältnis zur Zeit. Als 'unendlich' erfüllt Gott zugleich jeden Raum:

VI,58ff.        Наполнением своим бесконечный равно:  
                   Сущностию всею он полнит толь исправно  
                   Всякое пространство, что границ отнюдь в ней нет, -

'Наполнение' (58 und 47) ist von dem bei Mikl. (409) belegten ksl. Verb "napl-nievati" (implere) abgeleitet. Das Adjektiv 'бесконечный' (58) bzw. 'бесконечен' (44;46) entspricht dem ksl. "beskonč'n-", das Mikl. (18) mit 'infinitus' übersetzt.

Die Aussagen sind nach scholastischem Muster teils 'via negationis', teils 'via eminentiae' gebildet worden. Zu jenen gehören: 'бесконечность' (48), 'без края' (49), 'беспредельно' (46) sowie die mit Verneinungspartikeln zusammengesetzten Begriffe und Wendungen wie: 'ни начала, ни конца' (52), 'непрестанно' (54), 'несозданно' (55), 'границ в ней нет' (60).

Auf die 'via eminentiae' beziehen sich z.B.: 'всесовершенный бог' (50), 'крайний всеконечно' (50), 'настояще повсегда' (55) und 'он полнит...всякое пространство' (59f.).

In VI,62-75 erörtert Tred. die 'безмерность' Gottes.

Das neue Attribut wird ohne Übergang an das vorige angehängt:

VI,62f.        Всяк и точно по сему утверждает верный,  
                   Что как бесконечный бог, так он и безмерный.

Zur Idee der 'безмерность' Gottes beruft sich Tred. auf nicht näher bezeichnete 'Weise':

VI,64f.        Что ж бы нам идею о безмерности иметь,  
                   То о боге должно с мудрыми так разуметь: -

Sie lehren, Gott sei in allem und außerhalb aller Dinge, er sei höher als alles und zugleich niedriger als alles:

VI,66f. Пребывает внутри всего, вне всего живущий,  
И всего ж он выше сам, сам и ниже сущий; -

Die Verse sind durch Gegensatzpaare und Wiederholungsfiguren mit Bedacht gestaltet. Die 'безмерность' Gottes läßt sich nur in paradoxen Wendungen andeuten: 'So innerlich etwas sein mag - Gott ist es noch mehr', lehren jene 'Weisen'; ferner: 'kein Teil der Welt erstreckt sich über Gott hinaus':

VI,68f. Частью какую не внутри найпаче он,  
Ни другую также распростерт есть болей вон, -

Die Formulierungen, in denen sich das Interesse des Frommen an der Immanenz Gottes äußert, kommen denen der Mystiker nahe. Dank seiner 'безмерность' ist Gott allen Kreaturen gleich nahe:

VI,74f. По безмерности своей бог есть сый повсюду  
И не больше там иль здесь, весь внутри и внеуду.

Die Stelle erinnert an einen Passus in der Predigt des Apostels Paulus auf dem Areopag (Act., Kap.17,27f.: "...καὶ γὰρ οὐ μακρὰν ἀπὸ ἐνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα. ἐν αὐτῇ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν,..."

Der Ausdruck 'весь внутри и внеуду' (75) betont in gleichem Maße die Immanenz wie die Transzendenz Gottes; er ist augenscheinlich der scholastischen Formel 'totus intra et totus extra' nachgebildet.

Als der 'jenseitige' geht Gott nicht in der Welt auf, sondern 'steht ihr vor', 'erhält und beschützt' sie:

VI,70f. Но един и цел везде председит хранящий,  
Всѣ содержит и хранит всюду председающий, -

Die Verse heben den überweltlichen Rang Gottes hervor.

Zugleich 'durchdringt' Gott die Welt, wird ihr immanent und setzt seinen Geist zu ihrem Wächter ein:

VI,72f. Содержа, собою пронизает все кругом,  
Проницая ж, духом делает весь мир стрегом.

Das dem menschlichen Verstande unzugängliche Verhältnis von Immanenz und Transzendenz Gottes wird durch die verschränkte Syntax sinnbildlich dargestellt.

Im Unterschied zur Feoptija dominiert in Popes 'Essay on Man' die Immanenzanschauung:

Ep.I,267ff."All are but parts of one stupendous whole,  
Whose body Nature is, and God the soul;  
That, chang'd thro' all, and yet in all the same,



Ep.I,270ff. "Great in the earth, as in th'aethereal frame,  
 Warms in the sun, refreshes in the breeze,  
 Glows in the stars, and blossoms in the trees,  
 Lives thro' all life, extends thro' all extent,  
 Spreads undivided, operates unspent,...

Ep.I,279f. To him no high, no low, no great, no small;  
 He fills, he bounds, connects, and equals all."

Das Abstraktum 'безмерность' (64) ist von dem bei Mikl. (15) belegten ksl. "bezmer'n-" (immensus) abgeleitet.

In VI,76-114 geht es um die 'Allwissenheit' Gottes (всеведение).

Das Attribut wird aus der Prämisse deduziert, daß Gott die 'höchste Vernunft' ist:

VI,76 Бог есть и всеведущ, ибо крайний разум в нем: -

Durch unsere eigene Vernunft, die sich ihrer Grenzen bewußt ist, erkennen wir a priori, daß Gott die 'höchste Vernunft' ist (via eminentiae). Diese Erkenntnis wird in plastischer Anschaulichkeit durch die 'schöne Ordnung der Welt' bestätigt:

VI,77ff. Частью мы прямо дознаваемся о сем,  
 Что всем человекам он даровал ум власный,  
 Частью ж нам мира чин возвещает красный.

Bei diesem Stichwort greift Tred. den leibnizischen Gedanken auf, daß Gott aus vielen möglichen Welten diese Weltordnung ausgewählt hat. Sie hat weder in unserem Verstande noch in der Materie ihren Ursprung:

VI,80ff. Из возможных многих произошел что сей един  
 Всех вещей порядок, ни в уме ж тому нет вин,  
 И ни также в веществе, но в едином боге  
 Та содержится вина в твердом вся предлоге; -

Daraus folgt, fährt Tred. fort, daß der 'Höchste' diese Beschaffenheit der Welt vorherwußte, durch welche er uns seine unermessliche Vernunft gezeigt hat

VI,84f. Следует, что прежде вышний сей состав познал,  
 Крайний свой которым разум нам и показал.

Die göttliche Vernunft enthält die Vorstellung aller 'möglichen' und 'wirklichen' Dinge. Sie ist darum 'im höchsten Grade intuitiv und vollkommen':

VI,86ff. Разум божий есть показ всех себе возможных  
 И действительно вещей сущих и неложных,  
 Самозрительнейший и всесовершенный тот, -

Das Adj.comp. 'самозрительный' und das Subst. 'самозрение' sind nach Meinung von G.Hüttl-Worth von Tred. dem vulgärlat. 'intuitio' (Betrachtung) nachgebildet worden.<sup>16</sup>

Um die Allwissenheit Gottes zu bestimmen, haben die scholastischen Theologen verschiedene Distinktionen eingeführt, von denen einige auch in unserem Text anklingen. Sie unterscheiden z.B. die 'scientia simplicis intelligentiae' Gottes von der 'scientia visionis'. Mit der ersten "ist das Wissen Gottes um das nach seinem Willen nur Mögliche, aber nie Wirkliche" gemeint.<sup>17</sup> Die 'sc. visionis' dagegen umfaßt das in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wirklich Existierende. Das Mögliche steht von Ewigkeit her als nur möglich vor dem Geiste Gottes:

VI,92f.      Первое у бога, от преевечности всея,  
В разуме возможным было токмо престоая.

Gott kennt das Vergangene, fährt Tred. fort, weil er es selber geschaffen hat. Er kennt auch das Gegenwärtige. Sollte der 'Allgegenwärtige' es nicht sehen?

VI,96f.      Знает бог прошедше: ибо все сам сотворил.  
Знает настояще: всюду ль сый того б не зрил?

Bei den zukünftigen Dingen, die Gott in seiner Allwissenheit voraussieht, werden die 'notwendigen' von den 'zufälligen' unterschieden:

VI,98f.      Будущих два чина суть, иль необходимы,  
Иль случайно от ума вольна изводимы.

Daß Gott alles weiß, was mit 'Notwendigkeit' geschehen wird, versteht sich von selbst, erklärt Tred.:

VI,100      Все в необходимом ведает конечно бог: -

Es ist dem Gesetz von Ursache und Wirkung unterworfen, das Gott allen Dingen auferlegt hat, so daß im Vergangenen jeweils die Ursache für die Gegenwart liegt. Im Geiste Gottes fallen daher Ursache und Wirkung zusammen:

VI,102ff.    В мире вещи купно все так расположенны,  
Что между собой они твердо сопряженны,  
И всегда есть в прошлом настоящему вина;  
Тем в уме у бога действием купным есть она, -

Das Kausalgesetz ist demnach für Tred. keine autonome Größe, sondern wird theonom begründet: es liegt nach dem Willen Gottes allem Geschehen in der materiellen Welt zugrunde. Das wissenschaftliche Interesse an der kausalgesetzlichen Erklärung der Erscheinungen wird so auf der Linie von Descartes und Leibniz mit dem religiösen Anliegen des Schöpferglaubens in Einklang gebracht.

Wie steht es aber mit der Allwissenheit Gottes in bezug auf die Dinge, die nicht aus der 'notwendigen' Verknüpfung von Ursache und Wirkung in der materiellen Welt hervorgehen, sondern die der Mensch mit 'freiem Willen' hervorbringt. Tred. nennt sie im Unterschied zu den erstgenannten 'zufällig'. Er versichert, daß Gott auch die Handlungen des freien Willens vorausweiß:

VI.110 Действа вольные людей ведает как вольны; -

Ähnlich hat schon Augustin gelehrt: "...ipsae nostrae voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo eiusque praescientia continetur."<sup>18</sup>

Daraus folgt die uneingeschränkte Bewunderung der vollkommenen göttlichen Intelligenz, die nicht nur die ganze Wirklichkeit, sondern auch das nur Mögliche umfaßt:

VI,112ff. Разума не можно совершеннейша понять,  
Как который токмо может купно всё обнять,  
Что возможно по себе, -

VI,114b-151: Die Weisheit Gottes.

Sie offenbart sich darin, daß Gott sowohl in der geistigen als auch in der materiellen Welt alles nach dem von ihm gegebenen Gesetz auf vollkommene Ziele hin geordnet hat:

VI,114ff. - тем и должно богу  
Мудрость крайню причитать и безмерно многу  
Тою в умном мире, тою в вешном свете он  
Всё к концам свершенным разрядил и дал закон.

Tred. hebt besonders hervor, daß Gott das universale Ziel mit den Zielen der einzelnen so verbunden hat, daß diese das Mittel sind, durch das jenes auf kürzestem Wege erreicht wird:

VI,122ff. Следует, что в боге есть знание такое,  
Обществёнейший конец сопрягает кое  
С собными концами, чтоб их средствами слить  
Полнейшими теми, но прекратким бы всем быть,  
К получению конца оногo последня;

Im folgenden ist der Einfluß von Gedanken der Theodizee, wie sie von Leibniz vertreten wurde, nicht zu übersehen. Tred. legt dar, die Weisheit habe Gott 'bewogen', nur diese eine Welt aus der Vielzahl möglicher Welten zu verwirklichen:

VI,128f. Мудрость преклонила бога токмо к одному  
Из возможных чину, в веществах чтоб быть ему;

Er fügt hinzu, daß der Willensakt Gottes, durch den er diese Weltordnung 'ausgewählt' hat, von den Theologen 'Vorsehung' genannt wird:

VI,132ff. Действо оно воли, коим чин сей бог избрал,  
Прочи ж все оставив, в веществе сему быть дал,  
Называется от всех мудрейших судьбою; -

Tred. betont, daß die Vorsehung Gottes keineswegs nur die eine Wahl treffen konnte, vielmehr hat Gott aus der Fülle der Möglichkeiten die von ihm als beste beurteilte Weltordnung ins Werk gesetzt:

VI,135 Та судьба отнюдь не может быть только что одною. -

VI,138f. Так одним определить действием воли точным  
Рассужденный лучшим чин в веществе быть прочным;

Dazu hat Gott nicht nur seine Weisheit, sondern auch die 'Güte' bewogen. Diese 'Güte', die aus allem das Beste für uns auswählt, die auf das Vollkommenste abzielt, ist die einzige Ursache für die 'Bevorzugung' die unserer Welt von Gott zuteil geworden ist:

VI,145ff. - благодать богу для сего  
Присвоить конечный долг; хочет та и верно,  
Из всего, что лучше есть, клонится всемерно  
К большим и множайшим совершенствам вся она;  
Тем для сих едина предпочтению вина.

Die Tatsache, daß Gott diese unsere Welt ausgewählt hat, veranlaßt uns ferner, ihm das Prädikat der 'самоизвольность' beizulegen. Im 'Словарь' zum Text der Feoptija (554) wird 'самоизвольный' mit 'действующий по собственной воле' umschrieben. Tred. gebraucht in der Prosa einleitung zur VI.Ep.(S.304) das wohl synonym gemeinte Subst. 'благопроизводительность', das von G.Hüttl-Worth mit 'Willenskraft' übersetzt wird.<sup>19</sup> Im folgenden Verspaar will Tred. sagen, daß Gott über alle Mittel verfügt, um seine 'überaus weisen Ziele' zu verwirklichen:

VI,150f. Должно присвоить еще и самоизвольность:  
К действию мудрейших причин имать бог довольность.

VI,152-171: Die göttliche Allmacht.

Die Welt verdankt ihre Existenz nicht nur der 'Auswahl', sondern auch der Allmacht Gottes. Schöpferischer Wille und Schöpfermacht sind bei Gott eines. Wollen und Vollbringen, bei uns Menschen zwei verschiedene Dinge, gehen bei Gott Hand in Hand:

VI,154ff. Бог содетельну в себе волю всю имеет,  
Что восхощет, купно и мощию и деет;

VI,156f. Всѣ едино в бoге и хотеть и содевать,  
Но весьма различно в человеках, должно знать.

Die Verse erinnern an Psalm 32,9 (LXX):

"ὅτι αὐτὸς εἶπεν, καὶ ἐγενήθησαν,  
αὐτὸς ἐνετείλατο, καὶ ἐκτίσθησαν.

Die 'Allmacht' Gottes wird aus dem Begriff seines 'ewigen Wesens und Seins' deduziert und a posteriori durch das Dasein und die Ordnung der Welt bestätigt:

VI,158ff. Сила божия сия есть пребесконечна,  
Ибо мыслим мы когда, божия что вечна  
Сущность, купно бытность, что по сим он есть собой,  
И что в быт все вещи произвел и в чинный строй,  
То мы признаваем мощь всю в нем беспредельну, -

Kraft seiner 'Allmacht' kann Gott zwar 'alles' schaffen, aber er schafft nichts 'Widersprüchliches', nichts, was unsere Vernunft als unmöglich ansieht:

VI,164 Бесконечна сила может точно все творить, -  
А однако речь та, 'все', пречных не объемлет,  
Кoим невозможно быть ум наш сам поемлет, -

Mit anderen Worten: Gott bindet sich an die Gesetze der Logik.

Das 'allervollkommenste' Wesen schafft nur Vollkommenes. Wäre es anders, so wäre Gott nicht allmächtig:

VI,168ff. Но 'все', что быть может совершенством естества,  
От всесовершенна делается существа.  
Напротив же, бог бы был мощи не ииущим,  
А не то, чтоб быть ему крайню всемогущим.

Das abstrakte Substantiv 'всемогущество' (s. Prosa einleitung zur VI.Ep., S.304) ist bei Mikl.(118) belegt.

Der Abschnitt VI,172-197 handelt von der 'Einheit' Gottes.

Er beginnt mit dem monotheistischen Credo:

VI,172 Бог един есть токмо. -

Eine biblische Parallele steht in Deut. Kap.6,4:

" "Ἄκουε, Ἰσραὴλ· κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν" -"

Tred. beruft sich aber zunächst nicht auf die Bibel. Das Bekenntnis zu dem 'einen' Gott wird vielmehr aus dem Begriff seiner Vollkommenheit abgeleitet: weil Gott das allervollkommenste Wesen ist, hat er die allerhöchste Realität. Deshalb kann es keine gleichrangigen Wesen neben ihm geben:

VI,178ff. Но что всякородно бог есть всесовершенный,  
 То всевещностью он крайню украшенный.  
 Посему не может равных всех не исключать  
 И себя едина токмо сущим не сличать.

G.Hüttl-Worth übersetzt 'всеvещность' mit 'allesumfassende Realität' und merkt an: "In einer 1760 erschienenen Übersetzung verwendet Tred. das abgeleitete Simplex 'вещность' für franz. 'réalité'..."<sup>20</sup>

Wie aus der Vollkommenheit Gottes seine 'Einheit' deduziert wird, so folgt aus der Unvollkommenheit des Menschen, daß es viele seinesgleichen gibt:

VI,176f. Тем не исключает многих и подобных он, человек  
 Также всех подпавших под предельности закон.

Ähnliches hat Tred. schon in III,513ff; 519f. und 865-868 ausgeführt.

Einen indirekten Beweis für den Monotheismus gibt Tred., indem er sich bemüht, den Polytheismus logisch zu widerlegen. Er argumentiert so: gäbe es viele Götter, so hätten sie entweder die Macht, ihre Gedanken voreinander zu verbergen, oder sie wären nicht imstande, diese geheimzuhalten:

VI,182ff. Если б многим быть богам, то б иль мощны были,  
 Мысли собственны свои от других чтоб крыли,  
 Иль таить тех мыслей не могли б взаимно все; -

Tred. macht auf das Dilemma aufmerksam, daß im ersten Fall die Götter zwar allmächtig aber nicht allwissend, im zweiten Fall wohl allwissend, jedoch nicht allmächtig wären. Daraus ergibt sich für den Autor:

VI,189. В обоем же слогe ни богами равно слыть.

Wie verhält sich der monotheistische Gottesgedanke der Vernunft zum christlichen Trinitätsdogma? Hier wird die kirchlich-orthodoxe Bindung Tred.s deutlich. Er wechselt von der Argumentation a priori zur ehrerbietigen Anerkennung der Autorität der Heiligen Schrift:

VI,190ff. Но когда святое нам слово предлагает,  
 Что бог вышний в пресвятой тройце пребывает,  
 То мы, упадая пред величием сим ниц,  
 Существа в единстве признаваем тройцу лиц, -

Die Trinitätslehre steht als solche nicht in der Bibel. Das gilt insbesondere von den für sie konstitutiven Begriffen 'Wesen' und 'Person', mit denen "die Einheit Gottes in den Seinsweisen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes"<sup>21</sup> umschrieben wird. Johannes v. Damaskus (geb. vor 700, gest. vor 754), "der letzte und zugleich einflußreichste der Kirchenväter der grie-

chischen Kirche",<sup>22</sup> hat dem Trinitätsdogma folgende Form gegeben: "Vater, Sohn und Heiliger Geist sind τρεῖς ὑποστάσεις und μία οὐσία, nicht aber μία ὑπόστασις oder ἓν πρόσωπον."<sup>23</sup> Mit der Formel 'μία οὐσία' wird die Einheit Gottes festgehalten, während die Formel 'τρεῖς ὑποστάσεις' dem in der biblischen Offenbarung bezeugten "dreimaligen Anderssein des einen Gottes in den Seinsweisen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes"<sup>24</sup> entsprechen soll. Der Vers VI,193 gibt demnach die orthodoxe Trinitätslehre korrekt wieder.

Mit der Wendung 'υπαδαια πρὸς μεγαλειαν σιμ νιτς' hat Tred. einen charakteristischen Zug der orthodoxen Liturgie bezeichnet, die Proskynese als sinnfällige Form der Anbetung. So bekennen die Gläubigen im 3. Artikel des 'Symbolum Nicaenum': "(Πιστεύομεν)...εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον,...τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον..."<sup>25</sup>

Tred. versichert, daß er, was die 'Geheimnisse des Glaubens' angeht, nicht die Vernunft, sondern die 'Worte der Schrift' als Autorität anerkenne:

VI,194f. А до таинства притом разумом такова  
Не касаемся отнюдь без писаний слова; -

In Anlehnung an ein Wort des Apostels Paulus fügt er hinzu, daß wir 'die Vernunft im Gehorsam des Glaubens gefangennehmen'; der Glaube, nicht aber die schwache Vernunft, sei in dieser Beziehung 'das ganze Licht':

VI,196f. Веры мы пленяем в послушание ум здесь,  
Вера в сем едина, а не слабый ум, свет весь.

In II.Kor.,Kap.10,5 schreibt Paulus: "...καὶ ἀρχαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοήν τοῦ Χριστοῦ,..."

Der Begriff "iedin'stvo" findet sich bei Mikl.(1154) und wird mit 'unitas' wiedergegeben.

In VI,198-235 erläutert Tred. die 'Unveränderlichkeit' Gottes.

Die 'непременность' wird als das 'gemeinsame Band aller göttlichen Eigenschaften' bezeichnet:

VI,198 Божиих свойств обща связь есть в нем непременность; -  
Sie bedeutet, daß Gott nichts 'durch Vergänglichkeit' verliert und nichts neu empfängt:  
VI,199f. Не теряет ничего сего он чрез тленность

И не получает ничего ж он ею вновь, -

Die 'Unveränderlichkeit' Gottes wird a priori aus dem Begriff des aus sich selbst ewig existierenden, vollkommenen Wesens abgeleitet:

VI,204f. Бог есть сам собою, сущий вечно без причин;  
 Всех свершенств пре крайних не возмог не быть в нем чин.

Der unveränderliche Bestand der Eigenschaften Gottes wird dadurch bewahrt, daß er keine von ihnen jemals 'freiwillig' aufgibt und niemand sie ihm entreißen könnte:

VI,208f. Тем сам добровольно не лишится их всегда,  
 А другой лишить бы не возможет никогда.

Daß Gott seinem Wesen nach 'unveränderlich' ist, leuchtet jedem unmittelbar ein, meint Tred.:

VI,212f. Что ж бог неприменен существо по естеству,  
 То так и прилично, каждый видит, божеству.

Hier ist anzumerken, daß sich Tred. mit der rationalen Evidenz der 'Unveränderlichkeit' Gottes begnügt. Er hätte sie leicht mit Bibelstellen belegen können, z.B. mit Jac.,Kap.1,17:

"πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἀνωθέν ἐστὶν καταβαλὼν ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων, κατ' ᾧ οὐκ ἔνε παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα."

Zu den klassischen Belegstellen in der Bibel für die 'Unveränderlichkeit' Gottes gehört auch Hebr.,Kap.1,12:

"...σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείφουσιν."

Schwerer zu verstehen ist es, räumt Tred. ein, weshalb Gott nicht dann und wann seine Ratschlüsse ändert, wie das bei Feldherren, Seefahrern, Ratgebern, Baumeistern und Kaufleuten immer wieder vorkommt:

VI,214ff. Но трудней есть понимать, как не пременяет  
 бог по случаям судеб, что узаконяет  
 Как то в полководцах и случается в пловцах,  
 Как в мужах советных, в здателях, и как в купцах.

Der Grund ist dieser: Menschen müssen ihre Entscheidungen ändern, weil sie die Ereignisse nicht voraussehen können. Bei Gott gibt es solche 'Dunkelheit des Nichtwissens' nicht. Er weiß, was die ganze Welt harmonisch zusammenhält:

VI,220f. Но незнаний мрака в бoге такового нет,  
 Знает, что в причинах дружно весь содержит свет.

Das heißt jedoch nicht, daß Gott an seinen einmal gefaßten Ratschluß gebunden wäre. Es ist ihm ein leichtes, ein **a u ß e r e s** Schicksal abzuändern. Als Beispiel nennt Tred. die Verschonung der Stadt Ninive. Darüber heißt es im Buche Jona, daß Gott ihr zur Strafe für die Sünden ihrer Bewohner den Un-



tergang ankündigen läßt. Als diese aber Buße taten, "reute ihn des Übels, das er geredet hatte ihnen zu tun, und tat's nicht" (Jona, Kap. 3, 10):

" καὶ εὗρεν ὁ θεὸς τὰ ἔργα αὐτῶν, ὅτι ἀπέστρεψαν ἀπὸ τῶν δόξων αὐτῶν τῶν κωνη-  
ρῶν, καὶ μετενόησεν ὁ θεὸς ἐπὶ τῇ κακίᾳ, ἣ ἐλάλησεν τοῦ ποιῆσαι αὐτοῖς, καὶ  
οὐκ ἐποίησεν."

Ein Sinneswandel Gottes erscheint Tred. unvereinbar mit seinem Verständnis der 'непременность'. Darum deutet er die Verschonung Ninives, dem Sinn der Geschichte zuwider, als einen Akt der göttlichen Macht. Gott habe die Androhung des Untergangs der Stadt zum 'Vorwand' genommen, um seine Macht, den ä u ß e r e n Verlauf des Schicksals zu ändern, zu beweisen:

VI, 222ff. А однак не можем мы не признать охотно,  
Что судьбу меняет бог в внешней вещи льготно,  
Коей под прелогом токмо быть определил,  
Так как Нинивии града он и погубил.  
И от мощи своя бог преходит в дело, -

Tred. unterstreicht jedoch, daß es sich nur um eine Änderung der 'äußeren Dinge' handele:

VI, 227 Но премена в вещи ж та, говорю я смело.

Der 'Höchste' selber ist 'unveränderlich'. Viermal wird dieses Attribut in den Versen 228-235 wiederholt: Gottes Sein, Vernunft, Wille und Macht sind 'unveränderlich':

VI, 228 Непременен вышний всеконечно бытием: -  
VI, 230 Непременен также он разумом конечно: -  
VI, 232 Непременен купно волею своею он: -  
VI, 235 Непременен весь и в мощь преходить до дела!

Das ksl. Adjektiv "nepremen'n-" ist bei Mikl. (438) belegt und mit 'immutabilis' übersetzt. Tred. hat das Subst. 'непременность' für das von den Scholastikern verwendete Attribut 'immutabilitas' gebraucht.

In VI, 236-642 werden die 'attributa relativa' Gottes dargelegt (свойства воз-носительные).

Innerhalb dieser Gruppe unterscheidet Tred. nach scholastischem Beispiel die auf die 'natürliche Welt' bezogenen von den auf die 'sittliche Welt' bezogenen Eigenschaften Gottes.

VI, 236-445: Die 'естественные свойства' Gottes.

In den Versen 236ff. wird das neue Thema eingeleitet und sein Verhältnis zu dem vorhergehenden bezeichnet:

VI,236ff. К свойствам бога взносным пристаеа говоря:

От наружи сии проявляют всех царя,  
Токмо ж внутренние те в мысль предполагают.

Tred. legt dar, daß nach Auffassung der Theologen nur zwei Eigenschaften Gottes auf die 'natürliche Welt' bezogen sind: sein 'Schöpfertum' und die 'Vorsehung':

VI,239f. Два их токмо по вещам мудрыи считают:

Первое в тех зданность, промысл следует потом, -

In VI,241-325 handelt Tred. vom Schöpfer und seinem Werk.

Nach einer im 18. Jahrhundert verbreiteten Metapher ist Gott der 'Baumeister', der die Welt als unser 'gemeinsames Haus' erbaut hat. Tred. hat sich diese Metaphern zu eigen gemacht und eine Art Wortspiel daraus gebildet:

VI,241 Здатель зиждет строя, строит зиждя общий дом.

Die Metaphern heben die planvolle Ordnung und sinnreiche Einrichtung der Welt hervor, die zu bewundern die Physikotheologen nicht müde wurden. In dem Bild des 'gemeinsamen Hauses' kündigt sich vielleicht auch das entstehende kosmopolitische Bewußtsein des Zeitalters an: der göttliche Baumeister hat das 'gemeinsame Haus' für alle Menschen erbaut, damit sie einträchtig zusammenleben.

Der Autor scheint auf die neuplatonische Lehre von der Präexistenz aller Dinge im Geiste Gottes anzuspielden: Gott habe die Idee der Welt, die von Ewigkeit her in ihm war, dann in sinnlich wahrnehmbarer Gestalt 'hervorgebracht':

VI,242ff. Всех вещей, котормь суть бога вне уж делом,  
Не было кроме идей в разуме всецелом.  
Божия то воля вечнымь сущностям дала  
Чувствуемь бытность и в нее произвела.

Diese Spekulation identifiziert Tred. ohne weiteres mit dem Schöpfungsglauben und setzt hinzu, daß wir Gott als den Schöpfer der Welt und alles dessen, was sichtbar und unsichtbar ist, verehren:

VI,246ff. Воли божия сие действо именуем  
Сотворением; творцом бога и чествуем  
Видимого мира и всего, что суще в нем  
Есть и пребывает, зримо и не зримо днем.

Die Wendung 'зримо и не зримо' erinnert an den ersten Artikel des Nicaenism:

"Ποτεούμεν εἰς ἓνα θεόν... κοινήτην οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀορατῶν." 26

Den Begriff 'Welt' definiert Tred. in persönlicher Rede: 'ich bezeichne die Gesamtheit aller Dinge, ihre feste, unaufhörliche Verbindung, als Welt':

VI,250f. Миром называю я всех вещей сметанность,  
Иль союз претвердый их, в том и непрестанность.

Bei dem Stichwort 'Welt' greift Tred., sich z.T. wiederholend (vgl. VI,80ff., VI,142ff.), die Idee der Vielzahl möglicher Welten von neuem auf:

VI,252 Множество возможных миров было без конца: -

Der Schöpfer muß also einen Grund gehabt haben, folgert Tred., daß er diese unsere Welt anderen möglichen Welten vorgezogen hat:

VI,253f. Тем быть долг причине у премудрого творца,  
По которой он избрал сей мир пред другими -

Es kann ihn dabei nur die Wahl des Besten geleitet haben. In seiner Güte hat Gott diese Welt wegen ihrer denkbar größten Vollkommenheit bevorzugt:

VI,259 Благостию сей для тех предпочтен в уставе; -

Die Überlegung führt zu dem Schluß, daß 'diese Welt die beste aller Welten', und daß sie auch in bezug auf ihre Ausdehnung die größte ist:

VI,260f. Следует, что самый лучший есть из всех мир сей  
И что величайший по пространности он всей.

Damit hat Tred. die bekannte Formel der Leibnizischen Theodizee von der besten aller möglichen Welten aufgegriffen und den Superlativ der Qualität durch den der Quantität ergänzt. Ohne auf das Problem des Übels einzugehen, versteht Tred. den Satz rein optimistisch. Im Unterschied dazu hat Leibniz zeigen wollen, daß diese Welt trotz ihrer unbestreitbaren zahlreichen Übel aus der Hand des allmächtigen und gütigen Schöpfers hervorgegangen ist. Er tut dar, daß die physischen Übel in einer sittlichen Weltordnung notwendig auf die moralischen Übel folgen müssen: sie sind Strafe für die Sünden. Das moralische Übel ist aber in der Endlichkeit und Begrenztheit der Geschöpfe begründet. Nach Leibniz hat die Monade als endliches Wesen dunkle und verworrene Vorstellungen, aus denen notwendig die verworrenen Sinnentriebe als Motive der Sünde hervorgehen. Endlichkeit und Begrenztheit (das metaphysische Übel) gehören zum Begriff des Geschöpfes. Eine Welt von vollkommenen Geschöpfen wäre nach Auffassung von Leibniz eine *contradictio in adiecto*. Nur der Schöpfer ist vollkommen. Leibniz will also in seiner Theodizee das Übel in der Welt nicht etwa leugnen, sondern beweisen, "daß diese Welt so wenig Übel enthält, als es nach dem metaphysischen Gesetz irgend möglich war".<sup>27</sup> Sie ist die Welt der 'kleinsten Übel'. Diese Einschränkung ist manchmal nicht be-

achtet worden. Zu der 'optimistischen' Deutung der Leibnizischen Theodizee bemerkt Windelband: "Das 18. Jahrhundert faßte die Sache so auf, als habe Leibniz wesentlich beweisen wollen, daß die Welt die denkbar vollkommenste sei."<sup>28</sup> Ein prägnantes Beispiel für diese Auffassung sind die Verse A.Popes am Ende der I.Ep. des 'Essay on Man':

I,291ff. "All Discord, Harmony, not understood;  
All partial Evil, universal Good:  
And, spite of Pride, in erring Reason's spite,  
One truth is clear, "Whatever IS, IS RIGHT."

Die Verse VI,261ff. erinnern an die Kirchenlehre von der 'creatio ex nihilo'. Tred. führt aus, die ganze Welt sei aus dem Nichts 'aufgetaucht'. Das 'Nichts' sei aber weder als 'Materie' noch als 'Ursache' zu verstehen. Es bezeichnet die 'leere Nacht' vor dem Dasein der Dinge:

VI,262ff. Но из ничего сие бытие всё всплыло.  
То ж ничто не веществом, не причиной было;  
Означало только состояние вещей  
Бывше прежде вещи, то есть их пустых ношей.

Das Verbum 'всплывать, всплыть' ('hervorschwimmen, auftauchen', Pawl.170) ist hier bildlich und nicht als Ausdruck der Emanationslehre zu verstehen. Die alten Dogmatiker betonten die Partikel 'ex' (nihilo) und lehrten: " 'ex' non designat sed excludit materiam".<sup>29</sup>

Aus der Endlichkeit und Unvollkommenheit aller Kreaturen, der geistigen wie der materiellen folgt, daß sie von 'einem anderen' geschaffen worden sind:

VI,270f. Сиречь вечность, никаким образом не можно;  
Следственно, сотворены́ те другим неможно, -

Ausdrücklich grenzt Tred. die 'creatio ex nihilo' von dem neuplatonischen Emanationsbegriff ab:

VI,274ff. Вещество в быт не собой стало расплетенно,  
Уж доказано, что то богом изведено;  
Не из божиего ж вышло прямо естества, -  
VI,278 Следственно - из ничего. -

Als zweites wesentliches Element der kirchlichen Schöpfungslehre neben dem 'ex nihilo' betont Tred. die freie Entscheidung des Schöpfers:

VI,284 Впрочем вся созданность вольнейший есть произвол: -

Die alten Dogmatiker lehrten, der Akt der Schöpfung sei "non ex necessitate naturae sed ex libertate voluntatis".<sup>30</sup>

Mit einem Analogieschluß a minore ad maius bekräftigt Tred. seine Auffassung: wenn schon der Mensch gewisse schöpferische Fähigkeiten hat: er kann neue Gedanken denken und neue sittliche Eigenschaften bekommen und in die Tat umsetzen - wieviel größer muß die Schöpferkraft Gottes sein. Sollte Gott, der alle Vollkommenheit hat und in allem überreich ist, zu schwach sein, um die Kreaturen zu schaffen?

VI,278ff.

- Человеки сами

Могут мысли изводить новые душами,  
Нравственные ймства также новы получать,  
Разуму и телу действием оны вновь сообщать;  
А всесовершенный бог, кой всем преобилен,  
К изведению существ мог ли быть бессилен?

In der nächsten Passage stellt Tred. die Frage nach der Ursache und dem Zweck der Schöpfung und beantwortet sie mit Begriffen der Schultheologen, die von der 'causa impulsiva', der 'causa creationis efficiens' und dem 'finis ultimus' der Weltschöpfung sprachen.

Das Motiv (causa impulsiva) zur Erschaffung der Welt ist die Güte des Schöpfers, sein Wille, alle Kreaturen glücklich zu machen:

VI,285ff. Побуждающему, цело к зданию, не впол,  
Есть причиной божеству благосердность точно,  
Чтоб с собой ублажить и других всех прочно.

Ganz ähnlich haben die alten Dogmatiker formuliert: "Causa impulsiva est bonitas Dei sola, qua Deus sese ut summum bonum communicare voluit."<sup>31</sup>

Nach G.Hüttl-Worth ist 'благосердность' "eine von Tred. neu gebildete Variante zu ksl. "blagoserdie" = Güte."<sup>32</sup>

Die 'вина творца' Tred.s (288) entspricht der 'causa creationis efficiens' der Dogmatiker, womit sie den 'Deus triunus' meinten. Tred. sieht vor allem die Weisheit und Macht Gottes beim Schöpfungswerk beteiligt: seine Weisheit hat den Geschöpfen nichts vorenthalten, was ihnen angemessen ist. Seine Macht hat ihnen zum Wesen die Existenz hinzugegeben und sie miteinander verbunden:

VI,288ff. Но вина творца, мудрость частью его,  
Сущностей пристойных не лишивша ничего;  
Частью ж и сила в нем бытие придавша  
К сущности той всех вещей их и сочетавша.

Eine weitere Bestimmung der Schöpfungslehre übernimmt Tred. mit dem Begriff 'вина конечна' (292), der dem 'finis ultimus' der Dogmatiker entspricht. Die-

se lehren: "Finis ultimus est Dei gloria."<sup>33</sup> Tred. erklärt: die Schöpfung zeigt 'wie in einem Spiegel' die Vollkommenheit des Schöpfers, damit alle Menschen seine Herrlichkeit preisen:

VI,292ff. А вина конечна: средством б не ложну быть,  
 Чтоб тем, как в зеркале, показать, а не закрыть,  
 Сотворенным всем умам многи совершенства,  
 Да верховные его славят все блаженства.

Die für das Weltverständnis der Physikotheologen bezeichnende Spiegel-Metapher hat Tred. in der Démonstration vorgefunden: "La sagesse et la puissance qu'il a marquées dans tout ce qu'il a fait le font voir, comme dans un miroir, à ceux qui ne peuvent le contempler dans sa propre idée." (S.2)

Der Apostel Paulus verwendet die Spiegel-Metapher in I.Kor.,Kap.13,12:

"βλέπομεν γὰρ ὅτι ὡς ἐσόπτρου ἐν ἀνύγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον."

Nach Auffassung von G.Kittel steht der paulinische Satz in deutlichem Zusammenhang mit Num.,Kap.12,8. Dort ist nach rabbinischer Exegese des hebr. Textes davon die Rede, daß Gott sich dem Mose 'mittels eines hellen Spiegels' offenbart habe und nicht nur durch 'Traum und Vision' wie den Propheten. Den Ansatz zu dieser Deutung bildet das hebr. Nomen "mar-eh" (Num.12,8), das im Alten Testament (Exod.38,8) "und auch im Rabbinischen (Beispiele Strack-Billerbeck III,452) Spiegel heißt".<sup>34</sup> G.Kittel führt aus: "Damit ist deutlich, daß 'Schauen im Spiegel' eine Redeform für das Teilhaben an der Gottesoffenbarung, und zwar, wie das Beispiel des Mose zeigt, in einem sehr hohen Sinn, sein kann." Die Anwendung des Bildes der 'Spiegelschau' auf die Gottesoffenbarung hängt - so meint G.Kittel, der sich auf eine einschlägige Arbeit von J.Behm beruft - "in ihren Ursprüngen zweifellos mit der im Hellenismus vorhandenen Katoptromantie zusammen". Auf die Herkunft des Bildes der Spiegelschau aus dem 'hellenistischen Zauberbrauch' weist schon die Tatsache hin, "daß in allen hierhergehörigen Stellen der rabbinischen Literatur von den verschiedenen für den Spiegel gebräuchlichen Worten nur das Fremdwort 'ispeklarja' verwendet wird". Das rabbinische Wort 'ispeklarja' = gr. 'σπεκλάριον' bedeutet sowohl 'Glas' als auch 'Spiegel'.

G.Kittel hebt hervor, daß in dem Bild der 'Spiegelschau und -offenbarung' keinesfalls ein abwertender Sinn liegt. Es ist nicht daran gedacht, daß der Spiegel nur ein 'unscharfes Bild' gebe. "Ebenso liegt...der Gedanke völlig fern, daß man durch den Spiegel nicht die Sache selber, sondern nur ein Abbild sieht." Als Bestätigung führt G.Kittel an: "Mose wird ja gerade als der

gepriesen, der die höchste, unmittelbarste Offenbarung empfängt, wenn er Gott in einem klaren Spiegel sieht." Daraus ergibt sich: Schauen "ὁ δὲ ἑσόπτρου" ist vollwertige Offenbarung. In dem Wort des Paulus I.Kor.13,12 kommt die abwertende Seite erst durch den Zusatz "ἐν ἀνύγματι" (Luther: 'in einem dunkeln Wort) heraus. Kittel interpretiert: "...dem jetzigen (ἄρτι) unvollkommenen Schauen steht das eschatologische (τότε) Schauen gegenüber." "Unser pneumatisches Schauen ist 'nur' ἐν ἀνύγματι (nicht: ist 'nur' ὁ δὲ ἑσόπτρου)", will der Apostel nach Meinung G.Kittels sagen.<sup>35</sup>

Tred. unterstreicht, daß die Welt aus vielen Gründen 'Spiegel der Vollkommenheiten Gottes' genannt werden kann:

VI,296f. Твердо по премногу может тварь, что создана,  
Божих зеркалом совершенств быть названа́.

Die Metapher bringt auch hier zum Ausdruck, daß Gott sich in allem Geschaffenen vollgültig offenbart hat. Der Mensch kann Gott aus der Schöpfung erkennen. Seine höchste Bestimmung ist, 'Gott beständig zu preisen':

VI,307ff. Да творца знать и честить тщится та безмерно; тварь  
Посему последний умных тварей есть конец  
Славить непрестанно бога, он нам есть отец.

Nach Röm.,Kap.1,21 sollte der Anblick der Schöpfungswerke den Menschen dazu bewegen, Gott die Ehre zu geben und ihm zu danken (δοξάζειν, εὐχαριστεῖν). Als besonderen Grund, Gott zu preisen, führt Tred. an: 'er ist unser Vater'. Hier zeigt sich, daß er an die biblische Offenbarung denkt. Aus dem philosophischen Gottesbegriff läßt sich die Aussage 'он нам есть отец' nicht ableiten.

Die Tatsache, daß alle Geschöpfe ohne Ausnahme 'Spiegel' der Vollkommenheit Gottes sind, begründet ihre Solidarität. Gott hat alle Kreaturen, von der unbeseelten Materie bis zum vernunftbegabten Menschen, dazu geschaffen, daß sie einander 'Helfer und Diener' zum Glück werden:

VI,302f. Да один другому в них будет споспешитель  
И да счастью взаем другу друг служитель.

Dieser schöne sozialetische Gedanke ist in der Feoptija schon früher dargelegt worden. In Ep.II,197ff. wird ausgeführt, daß die Menschen in Freundschaft miteinander leben sollen. Deshalb habe Gott die Rohstoffe über die ganze Erde verteilt und damit die Menschen im Geben und Nehmen voneinander abhängig gemacht:

II,197f. Всѣ есть, но не во всех землях, что людям нужно!

Не явно ль хочет бог нам меж собой жить дружно?

Die vom Schöpfer gewollte Zusammengehörigkeit der Geschöpfe kommt auch in der neuen Einstellung zu den Tieren zum Ausdruck, wie die III.Epistel gezeigt hat. Tred. versteht die Tiere im Gegensatz zu Descartes nicht als Mechanismen, sondern als Geschöpfe eigenen Wertes, die auf ihre Weise die Weisheit, Macht und Güte des Schöpfers widerspiegeln. Die Verbundenheit mit den Mitgeschöpfen steht in enger Beziehung zu dem theozentrischen Weltbild der Physikotheologen. W.Philipp spricht von der "sozialethischen Valenz der doxologischen Haltung".<sup>36</sup>

Die Idee der wechselseitigen Dienstbarkeit der Geschöpfe ist von A.Pope in Verbindung mit der Vorstellung von der 'chain of Love' so beschrieben worden:

Ep.III,22ff."One all-extending, all preserving Soul  
Connects each being, greatest with the least;  
Made Beast in aid of Man, and Man of Beast;  
All serv'd, all serving! nothing stands alone;  
The chain holds on, and where it ends, unknown."

Da diese Welt der Güte (286), Weisheit (288) und Macht (290) des Schöpfers entstammt und dem Zweck dient, ihn zu verherrlichen (292ff.), kann sie durch keine andere Welt überboten werden. Die Frage, ob es eine bessere Welt geben könne, wird darum entschieden zurückgewiesen:

VI,310f. Опровержен сей вопрос: мог ли всемогущий  
Лучший сотворить иной, нежели мир сущий?

In Übereinstimmung mit Leibniz bekräftigt Tred., daß Gott sich bei der Erschaffung der Welt von seiner Weisheit und Güte hat leiten lassen:

VI,312ff. В здании бог мира самым лучшим всем вина́м  
Следовал конечно, зная совершенно сам,  
Кои мудрости его более достойны,  
Более ж и обрелись благости пристойны; -

Wollte man annehmen, daß Gott eine bessere Welt als die unsere hätte schaffen können, so wäre er unserer Welt gegenüber nicht gütig und weise gewesen. Diese Annahme wird als töricht abgewiesen:

VI,316f. Верить, что мир лучший сотворить сего он мог,  
То судить безумно, что не благ, не мудр наш бог.

Am Schluß des Abschnitts polemisiert Tred. gegen bestimmte Spekulationen, die über das Schöpfungsthema gemacht worden sind. Z.B.: hätte Gott die Welt



nicht von Ewigkeit her schaffen können, oder den Menschen als ein unendliches Wesen? Ferner: was hat der Höchste gemacht, bevor er die Welt erschuf? Tred. nennt diese Spekulationen 'wahnwitzig':

VI,318ff. Но вопросом: мог ли он мир творить от века?  
 Мог ли бесконечну тварь здать иль человека?  
 И что делал вышний прежде, нежели мир создал?  
 Не могу, чтоб прямо сумасбродными не клал: -

Die beiden zuerst angeführten Fragen sind 'widersinnig', 'absurd', 'unmöglich' und deshalb 'teuflich':

VI,322f. Первые конечно два пречны и безмесны,  
 Невозможны по всему, отчего и бесны; -

Die dritte Spekulation verspottet Tred. mit einem Wort, das er Augustin zuschreibt: Gott habe vor der Erschaffung der Welt für die Neugierigen die Hölle hergerichtet:

VI,324f. А в ответ на третий с Августинoм вскрикну в лад:  
 Бог тогда пытливым приуготовлял сим ад.

Das hier Augustin zugeschriebene Wort stammt in Wirklichkeit nicht von diesem. Augustin erwähnt es als scherzhaft gemeinte Antwort eines anderen, die er selber aber nicht für angemessen hält. In den 'Confessiones' XI.12sq. heißt es: "ecce respondeo dicenti: quid faciebat Deus antequam faceret coelum et terram: respondeo non illud, quod quidam respondisse perhibetur joculariter eludens quaestionis violentiam: Alta inquit scrutantibus gehennas parabat. - Libenter enim responderim, nescio quod nescio. - Audenter dico, antequam faceret Deus coelum et terram, non faciebat aliquid; si enim faciebat, quid nisi creaturam faciebat?"<sup>37</sup>

In VI,326-405 handelt Tred. von der göttlichen 'Vorsehung'.

Er bezeichnet sie in VI,330f. mit drei Begriffen: 'провидение', 'промысл' und 'строение'.

'Провидение' ist von dem bei Mikl.(692) belegten ksl. "provideti" abgeleitet, das dort mit 'praevidere' übersetzt wird. Es bezeichnet die 'Vorsehung' im Sinne des 'Voraussehens'.

'Промысл' erscheint bei Mikl.(699) als 'providentia'. Von Sreznevskij (II, 1545f.) wird 'промысл' u.a. mit 'забота, попечение, предназначение, промысл Божий' wiedergegeben. Das Wort ist daher speziell als göttliche 'Fürsorge' zu verstehen.

'Строение' wird von Mikl.(891) als ksl. "stroieniie" aufgeführt, für das er

'administratio', 'curatio' einsetzt. Damit ist die göttliche 'Lenkung' und 'Verwaltung' der Welt gemeint.

Der Abschnitt beginnt mit einer Definition der 'providentia Dei', wie sie ähnlich in scholastischen Texten und in der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts zu finden ist. Tred. bestimmt die 'Vorsehung' als diejenige Aktion Gottes, durch die er unaufhörlich die von ihm geschaffene Welt gemäß der Ordnung und den Gesetzen, die er gegeben hat, regiert und erhält:

VI,326ff. Действие, которым бог в мире непрестанно  
Управляет и хранит всё, что есть созданно  
По известну чину и по положенным всем  
От себя законам, непреложно твердым тем,  
Провидением его, промыслом, третично  
И строением к тому ж, именуем слично.

Zum Vergleich sei die von Chr.E.Luthardt zitierte Definition der 'providentia' des orthodoxen Lutheraners Joh.Andreas Quenstedt (1617-1688) angeführt, die in wesentlichen Stücken mit Feopt.VI,326ff. übereinstimmt:

"actio externa totius Trinitatis, qua res a se conditas universas ac singulas tam quoad speciem quoad individua potentissime conservat inque eorum actiones et effectus coinfluit et libere ac sapienter omnia gubernat ad sui gloriam et universi huius atque imprimis piorum utilitatem ac salutem."<sup>38</sup>

Die Ähnlichkeit ist wohl auf gemeinsame scholastische Quellen zurückzuführen. Das Verhältnis der altprotestantischen Orthodoxie zur Scholastik wird so beschrieben: "Diese Systeme der orthodoxen Dogmatik sind nicht zu verstehen ohne Kenntnis der Philosophie, die um die Wende des 17.Jh.s die Universitäten eroberte...Diese Schulphilosophie, die das wissenschaftliche Fundament der Dogmatik im Geiste jener Zeit bildete, war aristotelische Scholastik, ihrer Art nach also der Scholastik des Mittelalters und der Neuscholastik des nachreformatorischen Katholizismus verwandt."<sup>39</sup> Gemeinsames Kennzeichen von Scholastik und altprotestantischer Dogmatik ist vor allem "die von der allgemeinen Begriffsbestimmung (Definition) ausgehende, diese formell zergliedernde und durch ungezählte Thesen und Antithesen, 'Distinktionen' und 'Quästionen' zu weiteren Begriffsbestimmungen gelangende 'definitive Methode'."<sup>40</sup>

Tred. führt weiter aus, daß sich die 'Vorsehung' auf die beiden völlig verschiedenen Reiche erstreckt, in die nach der Lehre Descartes' die Welt geteilt ist: alle Dinge sind entweder Körper oder Geister. So unterscheidet auch Tred. zwei Arten von Geschöpfen:

VI,332f. Два конечно вида тварей числится вообще:

Есть вид весь телесный и разумный вид еще.

In der Körperwelt bewirkt die Vorsehung die Erhaltung der Materie in konstanter Menge und die Bewegung der Körper nach beständigen Gesetzen:

VI,334ff. На телесный зрим когда, видим, что хранится

Всё в количестве одном вещество и длится.

Постоянным чином в свете цельные тела

Двигутся как спёрва оным всем стезя легла.

Analog zur Erhaltung der Arten in der Tierwelt (vgl. III,609f.) kennt Tred. die Erhaltung der verschiedenen Arten der Materie:

VI,338f. Вещи в роде все своем цело пребывают

И не гибнут роды их и не убывают.

Die spezielle Fürsorge Gottes gilt aber dem Menschen, stellt Tred. bewundernd fest:

VI,340f. И на человекoв смотрим также мы когда,

Зрим, что бог печется дивно и о нас всегда.

So hat Gott für den Fortbestand der Menschheit durch die Erschaffung der beiden Geschlechter gesorgt:

VI,342f. Мужеский и женский пол состоит в нас равно,

Столько женщин, сколько есть и мужчин исправно.

In seiner Fürsorge hat Gott die Erde, die er uns zur Wohnstätte bestimmt hat, mit allem, was wir brauchen, ausgestattet:

VI,344f. Бог нас всех поставил пребывать на сей земле,

Дал ей всё, что нужно, не пропасть в ее б нам тле, -

Gott hat der Erde 'Nahrung für uns alle', dazu auch, was zur 'Befreiung vom Schaden' und zu unserem 'Ergötzen' dienen kann, gegeben:

VI,346f. К пропитанию всех нас, от вредоv к избеаве,

Дал и может что служить к нашей всей забаве.

Bei der 'Befreiung vom Schaden' ist wohl an die Heilkräfte der Natur, etwa an die 'зелия врачebны' (II,194) zu denken. Tred. will sagen, daß Gott großzügig für den Menschen gesorgt hat und auf dessen leibliches und seelisches Wohl bedacht ist.

Dem Glauben an die besondere Fürsorge Gottes scheint entgegenzustehen, daß die Menschen oft vergeblich gegen die übermächtigen wilden Tiere kämpfen müssen, die ihnen viel Unheil zufügen:

VI,348ff. Многажды бывают устремления людей,  
 В силе многомогущих, злейших же самих зверей,  
 Тщетны, коль ни хитро их вымышленны средства,  
 Да напáсти наведут и печальны следства, -

Die Existenz der wilden Tiere, ein schwer erklärbares Rätsel für die optimistische Weltanschauung, hat Tred. in Ep.III,168ff. auf verschiedene Weise zu rechtfertigen versucht. Im folgenden entschärft er das Problem durch die Behauptung, daß das 'Tun der Gerechten in schwierigen Lagen ein glückliches Ende nimmt, und daß sie oft den Siegeskranz erhalten':

VI,352f. А живущих правдой действия счастливый конец,  
 По препонам, часто ж получают и венец.

Die Stelle erinnert an die scholastische Auffassung, nach der zwar alle Menschen unter der Vorsehung Gottes stehen, jedoch: "Specialissime divinae providentiae objectum sunt homines pii ac fideles, utpote qui sunt velut nucleus humani generis, quos propter mundus adhuc a Deo sustentatur et conservatur."<sup>41</sup>

In einer Apostrophe an Evsevij macht Tred. die besondere Fürsorge Gottes für den Menschen an einzelnen schon früher behandelten Naturerscheinungen deutlich. Die Passage erhält durch die Zuwendung an den fiktiven Adressaten einen persönlichen Ton. Tred. apostrophiert ihn als gleichgesinnten, ebenbürtigen Partner, der selber über die 'zarte Fürsorge' Gottes für uns nachgedacht hat:

VI,354f. Но, Евсевий, мню, что ты мыслил сам прилежно,  
 Попечение об нас божие коль нежно; -

Evsevij möge z.B. bedenken, daß das Licht der Sonne ein unentbehrliches, kostbares Geschenk des Schöpfers ist, ohne das wir wie Blinde lebten. Ohne das Licht der Sonne wäre die ganze Natur tot:

VI,356ff. Видишь, сколько нужен солнечный нам в свете свет,  
 И сему коль дару никакой цены здесь нет!  
 Жили б без него слепым в мире мы подобно,  
 И всё б было естество мертво, неудобно.

Ferner, daß uns der Wechsel von Tag und Nacht gegeben ist, weil wir die Ruhe nötig haben:

VI,360f. И как мы имеем нужду также отдыхать,  
 То и ночь, в премену, подaná, чтоб поживать.

Den 'wunderbaren Wechsel von Tag und Nacht' hat Tred. bereits in II,632f. beschrieben und als weise Ordnung des Höchsten bezeichnet. Hier fügt er hinzu: Es war Gottes Wille, daß die Sonne 'den Tag regiere':

VI,362 Восхотел бог, чтоб над днем солнце власть имело, -

Die biblische Wendung klingt an (Gen.,Kap.1,16):

"καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς...τὸν φωστῆρα τὸν μέγαν εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας..."

Dem Willen des Schöpfers gemäß soll die Sonne dem Menschen dienen: sie läßt uns die Wunder der Natur sehen; sie spendet Leben und Wärme; sie soll mit 'mildem Feuer' die Welt erwärmen:

VI,364ff. И не токмо б средством было нам оно к тому,  
Чудеса чтоб видеть в естестве, да и к сему,  
Чтоб и жизнь, и теплоту купно подавало,  
И умеренным огнем вещи б согревало.

Der Autor erinnert Evsevij weiter daran, daß der Schöpfer dem Mond und den Sternen 'befohlen' habe, die Nacht zu erleuchten und sie ein wenig 'von der ihr eigenen Finsternis zu reinigen':

VI,368f. Но луне с звездами повелел ночь освещать  
И от сродна мрака никак ону очищать.

Tred. faßt zusammen: Der Schöpfer hat zu unserem Wohl für den Wechsel von Licht und Finsternis, Arbeit und Ruhe geworgt:

VI,372f. То свет, то тьма равно; иногда труд, там покой;  
Всё ж, чтоб нашей пользе не был вред здесь никакой.

In der Passage treten als Hauptmerkmale der Naturbetrachtung in der Feop-tija die theozentrische, die teleologische und die anthropozentrische Betrachtungsweise hervor, wie wir sie auch bei Fénelon, Brockes und anderen Physikotheologen antreffen.

Diese Naturbetrachtung ist theozentrisch: alle Erscheinungen sind im Willen Gottes begründet. Er 'gebietet' der Sonne, dem Mond und den Sternen (362; 368). Der Wechsel von Tag und Nacht ist von ihm festgesetzt (361).

Sie ist ferner teleologisch: alles in der Natur hat seinen gottgewollten Zweck. Diese Sicht kommt in einer Reihe von Finalsätzen zum Ausdruck (365f. 373).

Schließlich: die Natur wird unter anthropozentrischem Blickwinkel gesehen. Der Mensch ist von der Fürsorge Gottes umgeben ('попечение об нас божие', 355). Gott hat die Welt so eingerichtet, daß sie dem Menschen zum Besten dient (373).

Wie die Tageszeiten versteht Tred. auch die Jahreszeiten als Ausdruck göttlicher Fürsorge für den Menschen. Mit einer Reihe von Fragen an Evsevij werden die Wohltaten genannt, die der Mensch den verschiedenen Jahreszeiten

verdankt.

Die Einleitungsformel 'как тебе не мнится зря' (374) beherrscht die Fragenkette. Es folgen: 'как сие, что...?' (378); 'то не дивно ль чудо, что...?' (384)

Der Autor führt Evsevij vor Augen, daß nach dem Winter die Sonne zu uns zurückkommt 'zu den warmen Zeichen' des Tierkreises. Er schildert in lyrischem Ton, wie sie 'die verdorrten Bäume zu neuer Frucht lebendig macht' und durch ihre Anwesenheit 'das schöne Jahr' beginnt. 'Wie kommt Dir das vor?' fragt er, im voraus gewiß, daß Evsevij darin die 'zarte Fürsorge' des Schöpfers sieht:

VI,374ff. Как тебе то мнится зря, что к нам солнце паки  
 Вспять приходит по зиме, в теплы оны знаки?  
 А древа́ увядши оживляет в новый плод  
 И своим присутствием красный начинает год?

Zu 'теплы оны знаки' (375) wird in den 'Примечания' zur Feoptija (S.520) angemerkt: "знаки Зодиака, соответствующие летним месяцам..." Die veraltete (ptolemäische) Vorstellung von der 'Rückkehr' der Sonne kennzeichnet Tred. durch altertümliche Worte: 'паки' für 'опять' (374) und 'вспять' anstelle von 'назад' (375).

Darauf beschreibt Tred., wie wir uns aufs neue 'zum kalten Kreis' entfernen, nachdem uns die Sonne ihren Dienst erwiesen hat. Die Sonnenwende wird anthropomorph dargestellt: die Sonne 'befürchtet, uns mit ihrer ständigen Glut lästig zu werden und zu schwächen'. Wieder wird der Partner gefragt: 'wie denkst Du darüber?'

VI,378ff. Как сие, что, показав всем нам в том услугу,  
 Отлучаемся опять к хладнейшему кругу,  
 Жаром нам докучить опасаясь так своим,  
 Да не ослабеем от того бессменным им?

Der Autor weist darauf hin, daß wir den plötzlichen Wechsel von starkem Frost zur Hitze nicht ertragen könnten (vgl.II,673f.). 'Ist es nicht ein Wunder', fragt er, 'daß dieses Gestirn sich uns schrittweise nähert und von uns entfernt?'

VI,384f. То не дивноль чудо, что сие светило к нам  
 Близко приступает и уходит по стопам -?

In den 'schrittweisen' Gang der Natur (vgl.II,671: 'степенями') sieht Tred. geradezu ein Prinzip der vom Schöpfer dem Menschen angepaßten Welt. Wie der Mensch sich buchstäblich 'schrittweise' fortbewegt (II,666: 'степенями идущ, бывает человек'), so geht aus Rücksicht auf den Menschen, so deutet es Tred.,

eine Jahreszeit in die andere über. Wer wollte angesichts dieser menschenfreundlichen Ordnung leugnen, fragt er, daß Gott als Freund der Menschen darauf bedacht ist, daß sie sich stets wohl befinden und seine Wohltaten genießen, zu denen auch die winterliche Abkühlung gehört:

VI,388ff. Всяк бы рек, что вышний упражняется ль в другом,  
Как чтоб токмо были в состоянии благом  
Завсе человеки здесь? И чтоб наслаждались  
благодетельством его, да и прохлаждались?

Auch die Tiere werden unter anthropozentrischem Blickwinkel betrachtet. Sie genießen zwar ebenso wie <sup>der</sup> Mensch die Wohltaten des Schöpfers; aber ihnen sind sie gegeben, damit sie uns dienen:

VI,392f. И хотя животны равню ж пользуются тем,  
Но для нашей службы даровано то им всем.

Tred. erläutert dies und führt an, daß wir uns vom Fleisch bestimmter Tiere ernähren, uns mit ihrem Fell bekleiden und sie zu unserer Hilfe bei den verschiedensten Arbeiten heranziehen. Überspitzt behauptet er, die Tiere 'atmen nur um unsertwillen':

VI,397 Так что те и дышут токмо ради нас самих.

Die Physikotheologen hielten die Auffassung, daß alles in der Natur zum Nutzen des Menschen da sei, die von den Stoikern im Übermaß vertreten wurde, für biblisch begründet. Sie konnten sich z.B. auf die Schöpfungsgeschichte berufen, die in der Erschaffung des Menschen ihren Höhepunkt hat. Ferner auf Bibelstellen wie Psalm 103,14 (LXX):

"Ἐξανατέλλων χόρτον τοὺς κτήνεσιν  
καὶ χλόην τῇ δουλείᾳ τῶν ἀνθρώπων  
τοῦ ἐξαγαγεῖν ἄρτον ἐκ τῆς γῆς"

W.Philipp bemerkt: "Die biblische Position fand die Physikotheologie...bei Raimund von Sabunde wieder, der die Einzigartigkeit des Menschen und das Auf-ihn-hin der Natur vertrat." <sup>42</sup>

Im Gegensatz dazu hat A.Pope im 'Essay on Man' die anthropozentrische Auffassung als menschliche Überheblichkeit angeprangert und verspottet:

Ep.I,131f. "Ask for what end the heav'ly bodies shine,  
Earth for what use? Pride answers, 'Tis for mine'."  
Ep.III,27f. "Has God, thou fool! work'd solely for thy good,  
Thy joy, thy pastime, thy attire, thy food?"

Ep.III,45f. "While Man exclaims, "See all things for my use!"

"See man for mine!" replies a pamper'd goose."

Tred. hat sich durch die Polemik Popes in seinem Anthropomorphismus nicht beirren lassen.

Nach theologischem Urteil ist eine rein anthropozentrische Sinnbestimmung der Welt angesichts der Unendlichkeit, Fülle und Rätselhaftigkeit des Kosmos nicht möglich. Wohl gehört zum christlichen Glauben die Gewißheit, daß Gott in der Welt für alles gesorgt hat, was der Mensch zum Leben braucht. "Die Welt ist wirklich für den Menschen da", urteilt P.Althaus. "Aber diese Beziehung und Zuordnung des ganzen Kosmos auf den Menschen, auf sein äußeres und sein inneres Leben, das Leben vor Gott und mit Gott besagt noch lange nicht, daß alles, die Pflanzen, die Tiere, die Welt der Gestirne *a l l e i n* um des Menschen willen geschaffen sei und nur in der Beziehung auf ihn seinen Sinn habe."<sup>43</sup>

Am Schluß der Passage weist Tred. auf das überzeugendste Beispiel hin, das Gottes Fürsorge deutlich macht: er erinnert an die reiche physische und psychische Ausstattung des Menschen selber. Sie nochmals im einzelnen zu betrachten sei jedoch nicht nötig, meint der Autor:

VI,398ff. Нет уж нужды, чтоб мы здесь паки рассмотрели

Человека самого: мы уразумели

Как состав в нем внешний, так и внутренний убор:

Ум, речь, разность чувствий и даров всех дивный сбор.

Wie in einem Katechismustext folgt auf die Frage: 'wer hat das dem Menschen gegeben?' die Antwort: 'Gott ist es, der dem Menschen jeden Nutzen verschafft':

VI,402f. Кто ж ему то даровал, да употребляет?

Бог, кой человеку все пользы промышляет.

Ein vernünftiger Mensch kann sich den zahlreichen Exempeln der Fürsorge Gottes nicht verschließen, meint Tred. Darum nennt er den, der trotzdem daran zweifelt, 'dumm oder gottesfeindlich':

VI,404f. Глупым иль злобоним такового должно звать,

Коему сомненно промысл божий признавать!

In VI,406-445 geht es um die 'Vorsehung' als 'хранение', 'содействие' und 'управление'.

Diese Einteilung beruht offenbar auf einem scholastischen Schema, das sich auch bei Theologen der lutherischen Orthodoxie findet: "Forma providentiae tribus absolvitur actibus, sc. conservatione, cooperatione s. concursu, et



gubernatione."<sup>44</sup>

Den Terminus 'хранение' bestimmt Tred. mit einer definitio finalis:

VI,410 Чрез хранение весь мир бытность продолжает; -

Der orthodoxe Lutheraner Joh.Andreas Quenstedt (1617-1688) definiert: "Conser-  
vatio est actus divinae providentiae, quo Deus res omnes a se creatas in suo  
esse...conservat quousque vult."<sup>44a</sup> Der Lehrsatz von der 'conservatio' ist ge-  
gen die mechanistische und naturalistische Anschauung gerichtet, derzufolge  
die Welt ohne die göttliche 'Erhaltung' fortbesteht.

Die Termini 'содействие' (407) bzw. 'содействие' (411), das bei Polikarpov  
in der Bedeutung 'cooperatio' belegt ist,<sup>45</sup> entsprechen dem scholastischen Be-  
griff 'cooperatio s. concursus'. Tred. umschreibt 'содействие' als die Einwir-  
kung Gottes, mit der er seinen Geschöpfen in allen Dingen hilft. Wir sind 'im  
Sein und Handeln' vom Schöpfer abhängig. 'Durch ihn schlägt unser Herz':

VI,411ff. бог содействием в делах тварям споспешает;  
Мы зависим в бытстве, да и в действе от творца;  
Им есмы, им точно наши движутся сердца; -

'Есмы' ist ksl. Form der 1.pl.praes. von 'быть'. Inhaltlich erinnern die Ver-  
se an Act.,Kap.17,28, die biblische Belegstelle der 'concursum'-Lehre:

"ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἔσμεν..."

Ähnlich wie Tred. hat Joh.A.Quenstedt die völlige Abhängigkeit des Menschen  
vom göttlichen 'concursum' beschrieben: ohne die göttliche Mitwirkung, sagt  
er, könnten wir 'keinen Finger ausstrecken': "in ipso sumus tanquam conservan-  
te, in ipso quoque movemur i.e. omnes nostras actiones et motus ipsius con-  
cursu perficimus, adeo ut sine eius concursu ne digitum quidem extendere, nec  
minimum motum quidem perficere possimus."<sup>46</sup>

Tred. legt jedoch Wert auf die Feststellung, daß wir durch die göttliche  
'Einwirkung' nicht unsere Willensfreiheit verlieren:

VI,414 Не лишаемся ж мы тем наша свобода.

Auf die Schwierigkeiten des Problems wolle er sich aber hier nicht einlassen,  
fügt er hinzu:

VI,416f. С нас содействий правды предовольно есть сея,  
Трудностей в разборы не вступаю здесь те я.

Zum göttlichen 'упрадление' wird ausgeführt, daß Gott die materielle Welt  
durch die Naturgesetze regiere, nach denen alles ungehindert zum Ziele kommt:

VI,418f. Вещным правя миром, бог положил законы,  
По которым всё к концу идёт без препоны.

Den 'vernünftigen Wesen' hat Gott 'die Regel ihres freien Handelns selbst vorgeschrieben', er selber lenkt sie:

VI,420f. А разумным тварям правило действ вольных их  
Сам преднаписуя, направляет и самих; -

Im folgenden schildert Tred. das Wirken des göttlichen 'управление', das uns manchmal einleuchtend, oft aber rätselhaft vorkommt. Es erscheint uns z.B. einleuchtend, wenn Gott die gute Tat belohnt und die böse bestraft:

VI,422f. Соплетает он добро с добрым действием сродно;  
Он за злые их дела злом казнит природно; -

Da sehen wir Gott als den Hüter einer gerechten Weltordnung. In vielen Fällen können wir jedoch nicht einsehen, warum Gott die Geschehnisse der Menschen so verschieden lenkt. Bald befreit er sie von Krankheiten und Mißgeschick:

VI,424 То их от болезней освобождает и от бедств, -

Bald 'erhebt er ein gefallenenes Haus', bald stürzt er jemanden, weil er sich zu Unrecht erhöht hat, oder Gott weiß warum:

VI,426f. То возносит падший дом, то и низлагает  
По неправде взнесеня кой, иль за что сам знает.

Der Höchste selber verteilt die Geschehnisse: 'Bitteres und Süße', 'Betrübnis, Krankheiten und Kummer und die ersehnte Freude':

VI,430f. Вышний разделяет сам горесть нам и сладость,  
Скорбь, болезни, и печаль, и желанну радость; -

Nach seinen 'freigebigen Fügungen' beglückt er die einen und läßt andere hier unglücklich bleiben:

VI,432f. По судьбам прещедрым ублажает, зришь, он сих,  
А коснеть бесщастно оставляет здесь других; -

Das eingeschobene 'зришь' erneuert die Anrede an Evsevij und erinnert damit an den Epistelcharakter.

Tred. fährt fort: bei 'jenen' fließt das ganze Leben schön im Überfluß dahin, während andere ihr Leben lang in Armut sein müssen. 'Nicht ohne Grund', fügt er hinzu:

VI,434f. Вся в обилии течет жизнь у тех прекрасно;  
Всю ж в убожестве иным долг быть не напрасно; -

Am Schluß dieser Aufzählung menschlicher Schicksale heißt es: dieser leidet; jener kann seine Lebenszeit 'blühend' verbringen und 'dem Glück noch Vergnügungen hinzufügen':

VI,436f. Страждет сей, тот может процветая век свой жить  
и еще утехи к благоденству приложить.

Die Versreihe über die menschlichen Geschicke (430-437) ist durch verschiedenen gebildete Antithesen gekennzeichnet:

- a) ein negativer Begriff steht in demselben Vers einem positiven gegenüber (горесть - сладость, 430).
- b) in ein und demselben Vers werden mehrere negative Bezeichnungen einer positiven entgegengesetzt (скорбь, болезни, и печаль - радость, 431).
- c) die Antithese kommt durch ein Verspaar zum Ausdruck: 431f. und 434f.
- d) im ersten Vers eines Verspaares folgt einer negativen Aussage eine positive, die im zweiten Vers weiter ausgeführt wird: 436f.

Auf die Frage, warum die Schicksale so verschieden sind, antwortet der Autor ehrfürchtig: 'das weiß allein der allgütige Gott':

VI,438f. Но неравенству почто должно быть такому?

Весно токмо самому богу преблагому.

Er bringt alles hervor, deutlich oder auf verborgene Weise und lenkt das menschliche Schicksal so, daß wir uns wundern müssen. Tred. verwendet in VI,441-443 verschiedene Bezeichnungen für 'Schicksal': 'предел', 'рок', 'участь'. Eine wird durch ihre Stellung am Ende besonders hervorgehoben: 'судьба правдива'. Tred. will sagen, daß auch die ungleichen Geschicke Gottes 'gerechte Fügung' sind.

Vor den 'Abgründen' des göttlichen 'управление' erschreckend, preist er die 'unausforschliche Tiefe' der Weisheit Gottes:

VI,444f. Тем и восклицаю, ужасаясь бездн сих дна:

О! премудрость, в коей неиспытна глубина.

Die Verse lassen das Wort des Apostels Paulus, Röm.11,33 anklingen:

" Ὡς βάθος κλοῦτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ ὡς ἀξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ."

VI,446-642: Die 'нравственные свойства' Gottes.

In den Versen 446-455 skizziert Tred. den Fortgang der Epistel, in der nun die 'ethischen Attribute' Gottes dargelegt werden sollen:

VI,446f. О последних бога я свойствах начинаю

Предлагать, которы в нем нравственные знаю, -

Er will sie in dieser Reihenfolge behandeln:

VI,453ff. Влагосердность, в-первых, и потом его ж внимать

Совершеннейшую к нам, обще всем, правдивость,

А притом же, наконец, в нем и справедливость.

Tred. schickt voraus, daß die göttlichen Eigenschaften wegen der 'Unendlich-

keit' seines Wesens von unseren ethischen Eigenschaften 'unendlich verschieden' sind:

VI,448f. Но от наших нравных всеразличнейшие те,  
То ж по бесконечной естества в нем простоте.

So kann von der 'Güte' Gottes, wenn man sie mit der menschlichen vergleicht, nur in der höchsten Steigerung gesprochen werden (via eminentiae):

VI,456ff. Первым оным свойством, кое называем мы  
Нравственным по сходству, с нашими сводя умы,  
Познавается бог наш крайню благосердым,  
Инак буде изъявить, то премилосердым.

In seiner Gnade hat der Höchste den vernünftigen Geschöpfen 'ein gewisses Ebenbild seiner eigenen Vollkommenheiten mitgeteilt':

VI,460f. Милостию сею, вышний совершенств своих  
Тварям образ некий сообщил, любя все их, -

Er hat die Menschen 'dem Maß ihrer Vollkommenheit entsprechend' glücklich geschaffen und sie 'auf dieser Stufe', d.h. auf der eines Geschöpfes, sich selber auch ähnlich gemacht:

VI,462f. Да с собой, по мере тех, сотворил блаженны,  
В сей степени и к себе также приближенны.

Der Ausdruck 'образ некий' erinnert an Gen., Kap.1,26f.:

"καὶ εἶπεν ὁ θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν,  
...καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν,..."

Der Mensch kann mit der Vollkommenheit, die Gott ihm gegeben hat, völlig zufrieden sein, meint Tred., 'so daß wir uns eine bessere nicht wünschen können'. Es ist ein ungebührliches Verlangen, daß Gott uns mehr Gnade erweisen soll, als uns nötig ist:

VI,467ff. Так что большего себе, кое нам являет,  
Мы желать не можем; больше милости открыть,  
Нежель нам потребно, непристойности долг быть.

Der Mensch kann aber durch eigene Schuld die Vollkommenheit, mit der ihn Gott 'geschmückt' hat, verlieren. Er verliert sie durch offene oder heimliche Bosheit, aber auch, wenn er in seiner Maßlosigkeit mit der Vollkommenheit, die Gott ihm aus Gnade gegeben hat, nicht zufrieden ist:

VI,470ff. Посему разумна тварь, как себя лишает  
Совершенства, коим бог ону украшает,  
А лишает явным и сердечным самым злом, -

VI,474f. Также и когда она тварь, будучи толь вольна,  
В милость совершенством, ей данным, не довольна.

Hier greift Tred. einen Grundgedanken des 'Essay on Man' auf, nämlich Popes Polemik gegen den mit seinem 'Stand' innerhalb der Schöpfung unzufriedenen Menschen. Ihm wird entgegengehalten:

Ep.I.,69ff. "Then say not Man's imperfect, Heav'n in fault;  
Say rather, Man's as perfect as he ought;  
His knowledge measur'd to his state and place,  
His time a moment, and a point his space."

Pope verurteilt die Hybris als Sünde gegen die göttliche Ordnung, als Aufstand gegen Gott:

Ep.I,123f. "In Pride, in reas'ning Pride, our error lies;  
All quit their sphere, and rush into the skies."

In VI,476-515 wird erneut die Theodizee-Frage behandelt: wie stimmt der Glaube an Gottes Barmherzigkeit und die Behauptung, der Mensch sei in gewissem Sinne das Ebenbild Gottes mit der Tatsache des Übels in der Welt zusammen?

Nach Meinung Tred.s steht das 'natürliche Übel' wie Durst, Hunger, Krankheit und ähnliches nicht im Widerspruch zur Barmherzigkeit Gottes. Es dient erstaunlicherweise häufig gerade der Erhaltung des Lebens. Tred. erläutert seine Auffassung am Beispiel des Hungers, der den Menschen treibt, etwas zu essen:

VI,476ff. Зло естественное, жажда, скорбь и также глад,  
И что есть иное и приводится в приклад,  
Милосердию сему всяко не противно,  
Но найпаче то еще тем бывает дивно,  
Что собой способно к сохранению всех нас;  
Гладные ль мы? Вот ищем что-нибудь поесть тотчас.

Über das 'moralische Übel', die Sünde, sagt Tred., daß Gott, wenn er es auch zulasse, uns doch gerade davon abbringen wolle:

VI,482f. Нравственное зло, что грех, бог хоть попускает,  
Но от зла сего всех нас прямо отвращает.

Diese 'Zulassung' widerspricht nicht der 'besten Weltordnung', betont Tred. Er sieht die Wurzel der Sünde im freien Willen der Menschen, die die 'Geradheit der Seele' verloren haben und 'mehr dem Bösen zuneigen. Darum nennt er die Sünde ein 'schiefes Sein':

VI,484ff. Лучшу чину мира попущение сие  
 Не могло быть пречно: криво грех есть бытие;  
 А лишению прямизны наших душ по воле,  
 Кои склонны быть хотят к злу такому боле.

Der Begriff 'попущение' entspricht dem der 'permissio', mit dem die alten Dogmatiker die Existenz der Sünde in der von Gott regierten Welt zu erklären versuchten. Chr.E.Luthardt faßt diese Meinung so zusammen: "Deus quidem permittit sed non vult 'tò' permissum."<sup>47</sup> Erläuternd fügt er hinzu, der Begriff 'permissio' als besonderer Aspekt der göttlichen 'gubernatio' sei dogmatisch notwendig, "weil sonst Gott die Ursache der Sünde würde".<sup>48</sup>

Die Formulierung Tred.s, daß wir 'mit freiem Willen die Geradheit unserer Seele' verloren haben, und daß die Sünde ein 'schiefes', verkehrtes Sein sei, erinnert an eine ähnliche Stelle im 'Essay on Man':

Ep.IV,111f. "What makes all physical or moral ill?

There deviates Nature, and here wanders will."

Hier ist anzumerken, daß sowohl das hebr. 'חָטָא' als Wurzel des Begriffs 'Sünde' wie das gr. Verbum 'ἀμαρτάνειν' im Grundsinn bedeuten: 'den richtigen Punkt verfehlen'.<sup>49</sup>

Das Übel in beiden Gestalten als 'natürliches' und 'moralisches' bildet nach Tred. gleichsam die Folie, vor der sich das Gute um so sichtbarer abhebt:

VI,488f. Говорю: не пречны лучшу миру скорбь и грех,

Но еще и больше можно знать добро от тех, -

Er erläutert dies durch den Vergleich, daß weiß und schwarz besonders deutlich voneinander abstechen, wenn man die Farben nebeneinanderhält:

VI,492ff. Так, сему подобно, с белым купна чернота

Кажет нам яснее, сколько с тем в ней разнота,

А тогда ж и белизна толь себя являет,

Что своим ту блеском всю болеей очерняет.

Ferner erklärt Tred. das Böse als notwendige Folge der Willensfreiheit. Gott 'wahrt unsere Integrität', indem er uns nicht zwingt, sondern frei entscheiden läßt. Er weiß genügend Mittel, um zu verhindern, daß unsere Seele ins Verderben stürzt:

VI,496ff. Но и бог премудрый целость нашу всю хранит,

Нас не принуждая, да не быть нам возбранит

В наших вольными делах; дал довольны средства,

Чрез которы не прийти можем в душевредства.

Die scholastischen Theologen sprachen von der 'impeditio' als "actus providentiae gubernatricis, quo Deus actionem creaturarum pro arbitrio suo constringit, ne effectum dent, quod vel naturali vel libera agendi vi alias efficerent."<sup>50</sup>

Schließlich hat Gott 'die beiden Übel' zugelassen, damit der Mensch sich in ihnen bewähren könne. Im Kampf gegen das Übel kommen die besten Eigenschaften des Menschen zur Vollkommenheit. Sonst würden sie verkommen, und der Mensch würde die Seligkeit verlieren:

VI,500ff. Впрочем, зла те оба для того попущены,  
Да не в лучшем мире лучшие развращены  
И выгóднейшие все будут совершенства,  
Ни да тварь лишится так лучшего блаженства.

Gott hat das 'Unvollkommene' zwar zugelassen, aber er hat es auch durch das von ihm ausgehende Übel gekennzeichnet, so daß wir es meiden können:

VI,508f. Должного в которой вещи совершенства нет,  
Убегать зря можем из нее идущих бед.

Wäre das Böse 'verborgen', d.h. für uns unerkennbar, dann ginge die göttliche Ordnung zugrunde:

VI,510 Развратился б чин, когда б злу быть утаенну; -

Man hielte dann alle Dinge für sehr gut. Damit täuschten wir uns aber über die Natur der Dinge und kämen, ohne Lüge und Bosheit zu kennen, durch sie um:

VI,514f. Мы б обманывались все вещностей в природе  
И, не зная лжи и зла, гибли б ими в сброде.

Dann hätte Gott das Übel nicht nur 'zugelassen', sondern 'bewußt gewollt':

VI,513 А сие уж было б от творца нарочным злом; -

Das wäre jedoch eine Mißdeutung dessen, was das fromme Denken mit dem Begriff 'Zulassung', 'permissio', 'попущение' zum Ausdruck bringen wollte.

In VI,516-549 behandelt Tred. die 'Wahrhaftigkeit' Gottes.

Er verwendet dafür das Subst. 'истинность' (516), abgeleitet vom ksl. Adj. "istin'n-", für das Mikl.(268) 'verus' und gr. 'ἀληθινός' anführt. In dieser Bedeutung steht auch 'правдивость' (530). Das ksl. Adj. "prav'div-" ist bei Mikl.(656) belegt und wird durch 'iustus', gr. 'δικαιος' wiedergegeben.

Der Abschnitt beginnt mit einer Definition der göttlichen 'истинность', die besagt, daß Gott uns nicht betrügen kann, sondern so handelt, daß wir uns darauf verlassen können:

VI,516ff. Истинность в прещедром таково свершенство есть,  
Что свою тем волю объявляя, всяку лесть

VI,518f. Он не может приобщить, но творит всемерно  
 В искренности то своей прямо купно верно.

Die Trias von Macht, Weisheit und Güte, die das Wesen Gottes ausmacht, gibt uns die Gewähr, daß der 'allzeit Wahrhaftige' uns nicht betrügen kann:

VI,520f. Мощь, премудрость, милость вышнему препеной суть,  
 Что всегда правдивый не возможет обмануть; -

Ein Wesen, das andere betrügt, könne diese dreifache Vollkommenheit nicht haben, behauptet der Autor. Entweder fehle es ihm an Macht, das auszuführen, was er versprochen hat, oder an Weisheit, nur das zu versprechen, was es auch halten kann, oder an Güte und dem Willen, mit der Tat für sein Wort einzustehen:

VI,522f. Кто обманывать других лестию умеет,  
 Тот в себе трех совершенств оных не имеет.

VI,525f То иль нет в том силы дело оное издать, -  
 Нет иль мудрости в таком, обещать что можно -

VI,528f. Иль нет напоследок благости и воли в нем,  
 Чтоб стоять как в слове, и стоять так в деле всем.

Da demnach das Attribut der 'Wahrhaftigkeit' mit rationaler Evidenz aus dem Gottesbegriff folgt, schließt Tred., daß wir uns 'hinsichtlich der Wahrhaftigkeit des Schöpfers nicht irren können' (530f.). Das ergibt sich aus der Prämisse Descartes', daß alles, was klar und deutlich ist, auch wahr sein müsse. Sonst hätte uns ja der 'Allergerechteste' durch dieses Wissen getäuscht, fährt Tred. fort:

VI,532f. Если б было и́нак, всеправеднейший сам нас  
 Тем обманывал бы знанием на всякий час.

Durch das Attribut 'всеправеднейший' wird jeder Gedanke, Gott sei einer Täuschung fähig, als blasphemisch abgewiesen. Tred. konstatiert, wenn wir etwas 'fest verstehen', können wir nicht umhin, es auch zu glauben:

VI,534f. Ибо мы уж что когда твердо разумеем,  
 То не верить впрямь все так всяко не умеем.

Das ist die rationalistische Umkehrung der theologischen Formel 'fides quaerens intellectum' bzw. des 'credo, ut intelligam'.

Die 'Wahrhaftigkeit' Gottes ist auch das Unterpfand dafür, daß die Idee der Unsterblichkeit und das Glücksverlangen in allen Menschen einmal erfüllt werden. Der 'wahrhaftige' Gott kann diese Idee und dieses Verlangen 'nicht zum Spaß' in unsere Seele 'eingepflanzt' haben:



VI,538ff. Бог, понеже ясно в нас всёял сам идею  
 О бессмертии таком в вложил в нас ею  
 Незагладимое пожелание во всех  
 Быть бы нам блаженным, обманул бы вот на смех  
 Нас понятием таким, если б заблуждали  
 Разумением и в ложь счастья желали.

Tred. spielt in diesen Versen auf die Lehre Descartes' von den 'ideae innatae'  
 an.<sup>51</sup>

Auf Erden finden wir aber das Glück weder in Ehre und Ruhm noch in Reichtum,  
 Luxus und Genüssen. Unser ruheloses Suchen ist also auf eine größere, jensei-  
 tige Erfüllung gerichtet:

VI,544ff. Здесь же не находим оно́го ниже́ в чества́х,  
 В славе, не в богатстве и не роскошей в сластях;  
 Всё сие не может нас удовлетворить в сытость,  
 Ищет большего всегда в нас живая притость.

Wir können mit der Erfüllung unseres Glücksverlangens rechnen, weil Gott wahr-  
 haftig ist. Seine 'Wahrhaftigkeit' ist beständig. Dies kommt im letzten Vers-  
 paar des Abschnitts, in dem die Adjektive 'правдивый' und 'всеистинный' kunst-  
 voll verschränkt (chiastisch) wiederholt werden, zum Ausdruck:

VI,548f. Потому правдивый и всеистинный наш бог  
 Не всеистинным бы, не правдивым сам быть мог.

Die Passage über das Glück enthält einige Anklänge an Verse A. Popes in  
 Ep. IV des 'Essay on Man'. Darin preist der Dichter das Glück als Ziel und  
 Zweck des menschlichen Lebens:

Ep. IV,1 "OH HAPPINESS! our being's end and aim!"

Er nennt es eine 'Pflanze aus himmlischer Saat':

Ep. IV,7 "Plant of celestial seed! -

Die irdischen Glücksgüter werden jedoch von beiden Autoren verschieden beur-  
 teilt. Während Tred. ohne Zögern erklärt, daß sie den Menschen nicht befriedi-  
 gen können, äußert sich Pope differenzierter. Er sagt: zwar hänge das Glück  
 nicht von der 'Glücksgütern' ab, aber der 'honest Man' wisse Reichtum, Ehre  
 und Ruhm recht zu gebrauchen. In Verbindung mit der 'Tugend' (virtue) bekom-  
 men die Güter des Lebens eine positive Bedeutung:

Ep. IV,185f. "To whom can Riches give Repute, or Trust,  
 Content, or Pleasure, but the Good and Just?"

Ep.IV,217f. "Look next on Greatness; say where Greatness lies?

Where, but among the Heroes and the Wise?"

Als Beispiel wahrer Größe nennt Pope Sokrates:

Ep.IV,236 "Like Socrates, that Man is great indeed."

Nach Meinung Pops liegt das Glück auf Erden allein in der 'Tugend':

Ep.IV,309f. "Know then this truth (enough for Man to know)

"Virtue alone is Happiness below."

In dem Abschnitt VI,550-615 geht es um die 'Gerechtigkeit' Gottes.

Zu Anfang steht eine Definition des 'праведное':

VI,550ff. Праведное всё есть то, что какой прилично

Вещи иль по естеству, иль что также слично

И согласно прямо по правительству с ней есть; -

In den Formeln 'по естеству' und 'по правительству' greift Tred. auf die Unterscheidung von 'φύσελ' und 'θέσελ' zurück, die schon in der Antike die Diskussion um den Ursprung von Recht und Sittlichkeit bestimmt hat. Was 'φύσελ' gilt, wird als gleichbleibende Norm für alle Menschen und Zeiten angesehen, während das von irgendwelchen Autoritäten 'Gesetzte' (θέσελ) nur historisch bedingten Wert hat. Im 17.Jahrhundert beherrscht der Gegensatz von 'φύσελς' und 'θέσελς' die Auseinandersetzung zwischen Hobbes und der neuplatonischen Schule von Cambridge. "Für Hobbes entsprangen Recht und Sittlichkeit gesellschaftlicher Satzung..." Die 'lex naturalis', auf die die englischen Neuplatoniker die Ethik gründeten, war dagegen für sie "nach stoisch-ciceronianischem Prinzip eine unmittelbare, dem menschlichen Geiste eingeborene Gewißheit".<sup>52</sup>

Tred. läßt in seiner Definition beide Standpunkte gelten: 'иль по естеству, иль...по правительству' (551f.). Als Autoritäten, von denen 'Satzungen' ausgehen, nennt er:

VI,553 Власть ли то, иль сила, высота или то честь.

Auf Gott bezogen, bezeichnet das Attribut 'gerecht', was der göttlichen Natur gemäß ist. Tred. weist darauf hin, daß auch die anderen Attribute: 'weise', 'barmherzig', 'wahrhaftig', 'Schöpfer', 'Erhalter' und 'Vater' ihren Inhalt vom Wesen Gottes erhalten:

VI,554ff. Что ж есть праведен наш бог, то есть что пристойно

Самому в нем естеству (как то он достойно

Мудр, и благосерден, и правдив, и всех творец,

И хранитель равно и пекущийся отец), -

Unser Denken bezeugt, daß Gott gerecht ist. Wollte man die Gerechtigkeit von Gott abtrennen, so fehlte etwas an seiner Vollkommenheit. Jeder sieht ein, daß das nicht wahr ist:

VI,558ff. Праведным чтоб быть ему; то нам изъясляет  
Твердо мысль, как от него правду отделяет:  
Был бы недостаток совершенства в оном сей.

Aus diesen Überlegungen zieht Trød. den Schluß: Gott ist unendlich gerecht. Seine Fügungen sind gerecht. Seine Gerechtigkeit ist ewig:

VI,566f. Праведен бог посему есть и всеконечно;  
Праведен судьбы его, в нем и правда вечно!

Das Verspaar ist durch die Wiederholungsfigur rhetorisch pointiert.

Der Abschnitt VI,568-615 ist durch das Stichwort 'правда' bestimmt.

Er stellt eine Art Hymnus auf die göttliche 'правда' dar, bestehend aus Strophen zu sechs Versen (568-591) und solchen zu acht Versen (592-615) und bildet ein Gegenstück zu dem Hymnus auf die Liebe in Ep.III,557ff.

'Правда', ksl. "prav'da", ist bei Mikl. (656) belegt und wird mit 'veritas', gr. 'ἀλήθεια', sowie mit 'iustitia', gr. 'δικαιοσύνη' übersetzt. Im vorliegenden Abschnitt überwiegt die Bedeutung 'Gerechtigkeit'.

In seiner Gerechtigkeit kann Gott nicht zulassen, daß das 'vernünftige Geschöpf' sich 'schmeichle', alles Wohl von sich aus zu haben, anstatt es von dem 'Geber' zu erbitten:

VI,568ff. Правдою своею нѣльзя богу попустить,  
Чтоб могла тварь умна прямо так себя польстить,  
Что она благое всё от себя имеет,  
Да о дателе себе блага не радеет;

Luther hat diesen Gedanken bei der Auslegung des ersten Gebotes in seinem Großen Katechismus positiv ausgedrückt: "Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten."<sup>53</sup>

Liebe nämlich Gott die menschliche Autarkie zu, so würde er damit deutlich zeigen, daß er nicht die 'Quelle des Heils' ist:

VI,572f. Инак бог бы ясно попущением казал,  
Что он не источник блага и не то создал.

Die Metapher 'Quelle' wird in der Bibel häufig auf Gott angewandt. In Psalm 35,10 bekennt der Fromme:

"ὄτι παρὰ σοὶ κηρὴ ζωῆς," -

In diesem Zitat hat 'πηγή' fast die Bedeutung 'Ursprung',<sup>54</sup> läßt aber auch das unerschöpfliche Fließen und Hervorbringen anschaulich werden. In Jer., Kap.2,13 wird die 'Quelle', die 'lebendiges', d.h. fließendes Wasser gibt, der 'Zisterne' gegenübergestellt. Der Prophet gibt die Klage Gottes über das Verhalten seines Volkes wieder:

"ὅτι δύο κούρηδες ἐποίησεν ὁ λαός μου· ἐμὲ ἐγκατέλιπον, πηγὴν ὕδατος ζωῆς, καὶ ὤρυξαν ἑαυτοῖς λάκκους συντετριμμένους, οἷ οὐ δύνησονται ὕδωρ συνέχειν."

In der nächsten Strophe legt Tred. dar, daß die Gerechtigkeit Gottes nicht zulasse, daß einer dem anderen Schaden zufügt und ihm sein Eigentum nehmen will:

VI,574ff. Правдой богу попустить всячески не можно,  
Чтоб тварь умна умну тварь, в совести безбожно,  
Всяко повреждала, то есть чтоб она вся,  
Без греха, доброты собственной ея  
Восхотела ту лишать: -

Wenn Gott das ungestraft zuließe, wäre er nicht barmherzig und nicht gnädig:

VI,578f. - бог неблагосердым  
Показал себя б чрез то и немилосердым.

In seiner Gerechtigkeit will Gott von den 'vernünftigen' Wesen, also von jedem Menschen, daß er sich als einzelner um das Glück aller bemühe:

VI,580ff. Правдою своею хочет от разумных бог,  
Чтоб всяк о взаимном счастье стараться мог,  
И взаимно чтоб о том каждый и старался; -

Die Anapher 'взаимно' unterstreicht den sozialethischen Imperativ, der theologisch begründet wird. Er ergibt sich aus der 'überreichen Gnade' Gottes, die allen gilt:

VI,583f. Инак не согласно б он действовать казался  
Оной пребогатой милости ко всем своей, -

Der sozialethische Gesichtspunkt ist bereits in Ep.II,197ff. hervorgehoben worden.

Parallele Gedanken hat Pope im 'Essay on Man', z.B. in IV,35ff. entfaltet:

Ep.IV,35ff. "Remember, Man, 'the Universal Cause  
Acts not by partial, but by gen'ral laws;  
And makes what Happiness we justly call  
Subsist not in the good of one, but all.  
There's not a blessing Individuals find,  
But some way leans and hearkens to the kind."

In der folgenden Strophe führt Tred. aus, daß 'Gott nicht anders könne', als die Sünden durch Lohn und Strafe und durch seine Gebote zu verhindern und zugleich die Tugend in uns zu vermehren:

VI,586ff. Правдою своею не творит препоны  
 Через возмездие и казнь, также чрез законы  
 Всем грехам не может и не вдруг производить  
 Добродетель сильно, чтоб ее в нас расплодить; -

In ähnlicher Weise haben die alten Dogmatiker das von ihnen so genannte 'Attributum divinum energetikòn' umschrieben: "vi cuius Deus omnia quae aeternae suae legi sunt conformia vult et agit, craturis convenientes leges praescribit, bonos remuneratur et impios punit."<sup>55</sup>

Die Passage VI,592-615 besteht aus drei 'Strophen' zu je acht Zeilen, die ebenfalls von der 'правда' Gottes handeln.

Auf Grund der Gerechtigkeit, so fährt Tred. fort, steht Gott in unversöhnlichem Gegensatz zur Sünde. Von Anfang an hat er den Sünder zu seinem Feind und die Sünde als das ihm auf ewig verhaßte Böse erklärt:

VI,592ff. Напоследок, правдой примирить себе отнюд  
 Грешников не может, буде прежде грешный люд  
 Бог врагом уж объявил, грех же ненавистным  
 И по естеству его злом конечно присным.

Gott sah sich genötigt, 'allen Sünden den Krieg zu erklären', sonst hätte es den Anschein, daß er 'die Grenzen' der Herrschaft des Bösen 'ausdehnte':

VI,598f. Тем не мог не объявить всем грехам он брани,  
 Не явиться б, что он злу расширяет грани.

In seiner Gerechtigkeit hat Gott den Menschen aber auch seinen Willen kundgetan, damit jeder dem Guten nacheifere:

VI,596f. Но правдивостию человеком повелел,  
 Чтоб в них каждый добрым быть всегда радел; -

Hätte Gott beschlossen, nach seiner Gerechtigkeit die Sünde an den Menschen zu bestrafen, so wären wir längst umgekommen und mit Seele und Leib auf ewig verloren:

VI,600ff. Посему бог если б правдой так определил,  
 Чтоб в самих он людях ненавистный грех казнил,  
 Уж давно б погибли мы самым точно делом,  
 Как душою в век веков, так и нашим телом.

Damit stimmt Tred. der orthodoxen Kirchenlehre zu, derzufolge die 'iustitia

vindicatrix Dei' die härteste Bestrafung des Sünders fordert. Als biblische Belegstelle kann z.B. Röm.1,32 angeführt werden:

"οὐτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐκλιγνόντες, ὅτι οὐ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιλοι θανάτου εἰσίν, -"

Die Verschonung des Sünders wird von Tred. mit Hilfe der aus neutestamentlichen Stellen entwickelten Kirchenlehre vom Versöhnungswerk Christi begründet. Daß wir nicht 'umkommen', verdanken wir dem 'Fürsprecher', der die 'Rache der göttlichen Gerechtigkeit durch inständiges Bitten abwendet':

VI,604f. Но что мы не гибнем, то ходатай некий есть,  
Кой упрощивает божия правда мечь.

Das bittende Eintreten des erhöhten Christus für die Menschen (intercessio) ist von den alten Dogmatikern so beschrieben worden: " intercessio Chr. est alter actus officii sacerd., quo Chr. 'θεάνθρωπος' vi universi meriti sui pro omnibus hominibus imprimis vero electis suis,...interpellat ad impetrandum iisdem quaecunque corpori, atque animae praecipue, salutaria esse novit."<sup>56</sup>

Die biblische Begründung dieser Lehre wurde z.B. in I.Joh.2,1f. gesehen:

"Τεχνία μου, ταῦτα γράφω ὑμῖν ἵνα μὴ ἀμάρτητε. καὶ εἰάν τις ἀμάρτη, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον καὶ αὐτὸς ἰλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου."

Das Wortverständnis des zentralen Begriffs 'παράκλητος' wird durch "das Bild einer Aktion vor dem Forum Gottes bestimmt".<sup>57</sup> Wie erstaunlich die Botschaft von dem 'ходатай' ist, bringt Tred. durch die Frage zum Ausdruck, welches Geschöpf denn imstande sei, 'die erregte (Rache)' zu besänftigen. Dem 'Fürsprecher' gebührt göttliche Verehrung:

VI,606f. Кая ж тварь ты упросить может раздраженну?  
Се ходатаю долг быть точно обоженну.

Im folgenden stützt sich Tred. auf Grundgedanken der Theologie des Apostels Paulus: unsere 'Rechtfertigung', so sagt er, stammt aus dem Mysterium des stellvertretenden Sühnopfers des 'Sündlosen', der 'uns ähnlich, zur Sünde gemacht' wurde, 'damit wir durch ihn göttliche Gerechtigkeit' würden:

VI,608ff. Тем то нужно стало, чтоб безгрешна самого  
В нас грехом соделать, да мы правдой чрез него  
Божиею будем все: -

Deutlich klingt II.Kor.5,21 an:

"τὸν μὴ γνόντα ἀμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἀμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα

δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ."

Feierlich hebt der Autor hervor, daß 'das Wort Gottes' den 'Sündlosen', der unsere 'Rechtfertigung so erfolgreich' herbeigeführt hat, als Christus, den 'Sohn des ewigen Gottes' bezeuge, der 'durch das Kreuz die Menschen mit Gott versöhnt hat':

VI,61ff.

- а сего безгрешна,

К оправданию всех нас бывша толь успешна,

Объявляет быти слово божие Христа,

Примиривши богу человеков со креста,

Сына божия того и превечна бога.

Die Verse sind mit neutestamentlichen Vorstellungen gefüllt. Das Stichwort 'примирить' erinnert z.B. an II.Kor.5,18:

"τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς,..."

Bei 'со креста' ist u.a. an Kol.1,20 zu denken:

"καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκατάλλαξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ,..."

'Оправдание' (611) kommt in Röm.5,18 vor: "...εἰς δικαίωσιν ζωῆς..."

'Сын божий' (614) ist einer der häufigsten christologischen Titel im NT.

'Слово божие' (612) gehört als Bezeichnung der Bibel zum kirchlichen Sprachgebrauch. Er findet sich auch in zahlreichen Bibelstellen, meint aber dort vorwiegend das einzelne, konkrete Gotteswort.

Tred. schließt den Abschnitt über die 'правда', dessen Höhepunkt die Grundgedanken der christlichen Versöhnungslehre bilden, mit einem Lobpreis. Das Dogma wird zum Inhalt der Doxologie:

VI,615 О! небесная любовь, коль ты к нам премнога!

Die Übereinstimmung Tred.s mit der orthodoxen Kirchenlehre, die sich in der christologischen Digression der Verse 604ff. zeigt, kommt auch in der Prosa-einleitung zur VI.Epistel deutlich zum Ausdruck. Dort beruft er sich auf die 'untrügliche Schrift', die uns lehrt, daß 'Jesus Christus Gott und Mensch' ist, und daß der Mensch ihn als Fürsprecher braucht. Zu unserem Heil, versichert Tred., genügt das 'natürliche Gesetz' allein nicht. Die Offenbarung ist unentbehrlich. Für die Auffassung der Aufklärung bezeichnend fügt er hinzu, daß die Offenbarung 'im Grunde mit dem natürlichen Gesetz übereinstimmt': "Но неложное писание и показывает его, что он есть Исус Христос, бог и человек. Из сего происходит необходимость человеком в ходатае и что един естественный

закон не доволен есть к нашему спасению, но надобен необходимо откровенный, который всем своим основанием согласен с естественным законом."<sup>58</sup>

In VI,616-621 geht es um die 'Heiligkeit' Gottes.

Als vierte 'Vollkommenheit' nennt Tred. die 'Heiligkeit' Gottes, in der nach seinen Worten die anderen drei Vollkommenheiten (Barmherzigkeit, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit) vereinigt sind:

VI,616ff. Всяк, едва счѣтает сии совершенства три,  
 Поймет происшедше и четвертое без при;  
 То есть совершенство в нем святости всецелы, -

Durch die 'Heiligkeit' werden die anderen Attribute qualifiziert als 'heilige' Barmherzigkeit, 'heilige' Wahrhaftigkeit und 'heilige' Gerechtigkeit:

VI,619ff. Ибо тем есть бог святой, что своими делы  
 Он себя являет тварям, коль есть милосерд,  
 Коль правдив нельстивно и коль в правде есть он тверд.

In VI,622-627 wird das Attribut der 'Seligkeit' Gottes umschrieben.

Wenn wir bedenken, so legt Tred. dar, daß Gott im 'unaufhörlichen Genuß' aller Vollkommenheiten in ewiger Freude existiert, werden wir zugeben, daß er 'selig' ist, d.h. 'über alle Maßen glücklich'. Der umständlich gebaute, aus sechs Versen bestehende Satz zeichnet gewissermaßen den Aufstieg zu der 'Seligkeit' Gottes nach, die alle menschlichen Vorstellungen übertrifft:

VI,622ff. Но как рассуждаем мы, что от непрерывна  
 Наслаждения его, ввек и не отпльвна,  
 Всеми совершенствы невозможно в нем не быть  
 Крайнейшей утехе, коей вечно ж долг пребыть,  
 То уж бога признаем крайно всеблаженным,  
 То есть в счастии всех мер выше угобженным.

Hier fällt die Neigung Tred.s zu übertriebenen Steigerungsformen besonders auf.

In VI,628-642 handelt Tred. von der 'Herrschaft' Gottes über die Menschen.

Die 'herrscherliche Gewalt Gottes über das Menschengeschlecht' wird in der Einleitung zur VI.Ep. (S.304) zu den göttlichen Attributen gezählt: "...что имеет бог вседержавную власть над человеческим родом."

Sie ist 'rechtmäßig' darin begründet, daß er uns geschaffen hat. Darum läßt er uns auch nicht verloren gehen:



VI,628f. Бог над человеки праведно имеет власть;  
Им мы сотворенны; не дает он нам пропасть.

Zugleich weist Tred. in Form von rhetorischen Fragen auf die göttliche Strafgewalt hin, die niemand 'zerstören' kann:

VI,630f. К наказанию ж в нас кто испровергнет силу?  
Кто разумный утвердить может ту в нем гнилу?

Als absoluter Herrscher hat Gott den Menschen eine bestimmte Regel für ihr Tun, sein Gesetz, vorgeschrieben:

VI,632f. Человечим действиям правило известно бог  
(То у нас законом) верно предписать возмог.

Er hat auch der Vernunft 'unbestreitbar' gezeigt, was falsch ist:

VI,638 И уму, что ложно есть, показал бесспорно.

Es fällt auf, daß dieser Vers nicht zu einem Verspaar gehört. Vielleicht hat Tred. ihn nachträglich eingeschoben, um außer dem 'geoffenbarten' Gesetz auch das der Vernunft innewohnende zu erwähnen, das ebenfalls vom Schöpfer gegeben worden ist.

Aus beidem erkennt der Autor die gnädige Absicht Gottes: er hat uns 'für das Glück' geschaffen:

VI,634f. Но что так и восхотел, от сего есть твердо,  
Ибо к счастью создал нас он милосердо; -

Tred. versichert, daß die Weisheit (nicht etwa die Willkür des absoluten Herrschers) Gott bewogen habe, uns seine Gebote zu geben, ohne die wir nicht 'selig' werden könnten:

VI,636f. Мудрость преклонила верно правило подать,  
без того блаженны не могли никак мы стать.

Diese Allmacht Gottes, die zugleich im höchsten Grade gerecht ist, wird gepriesen: VI,639

Се власть преве́рховна! но всеправедна она; -

Die göttliche Gerechtigkeit ist die 'vertrauenswürdige Ursache' dafür, daß in Gott 'unendliche Macht' und Gnade für immer harmonisch vereinigt sind:

VI,640ff. Божия вся правда достоверна есть вина,  
Что безмерна сила в нем с милостию срасно  
Пребывает без преки́ и всегда согласно.

VI,643-680: Hymnus auf die Erhabenheit Gottes, dem der Mensch auf jede Weise dienen soll.

In preisenden Worten wird das Thema des Abschnitts angezeigt: 'groß ist der

Allerhöchste! Seine Eigenschaften sind groß! Darum sollen wir ihm auch alle gemeinsam dienen':

VI,643f. Великий есть всевышний! Свойства велие ж его!

Долг да служим богу купно все мы для того.

Die Verse sind durch die Verwendung kirchenslavischer Worte sowie durch die doppelte exclamatio und die Wiederholungsfigur als 'hoher Stil', der dem Thema angemessen ist, gekennzeichnet.

Gott dienen heißt, ihm für die 'empfangenen Wohltaten' zu danken. Sie legen uns 'das Werk des reinen Dienstes' auf:

VI,645f. Восприятое от нас благодейство цело

Возлагает вдруг на всех чисты службы дело; -

Dankbar bezeugt der Autor, daß Gott es ist, der uns 'erwählt und geschaffen' hat und uns alles schenkt, was zur Erhaltung des Lebens nötig ist:

VI,647f. Он нас благосердно предызбрал и сотворил;

Он и сохраняя целостию одарил.

Die Anapher am Anfang der beiden Verse weist nachdrücklich darauf hin, wer der Geber aller Gaben ist.

Wir sollen Gott 'innerlich' und 'äußerlich' dienen, sagt Tred., weil Gott 'nicht umsonst Seele und Leib vereinigt hat':

VI,649f. Внутренно служить ему должны и наружно:

Душу с телом союзил не вотще содружно.

Der 'innerliche' Gottesdienst wird in einem entwickelten geistlichen Leben verwirklicht: an erster Stelle steht die Liebe zu Gott:

VI,651 Долженствуем бога внутренно мы все любить: -

Wir sollen ihm Gehorsam leisten:

VI,653 Послушание тому да творим все здраво: -

Ihm sollen wir als dem Herrn der Welt die Ehre geben:

VI,656 Он господь во свете; чести как не отдавать?

Gott fordert von uns Gerechtigkeit. Ferner gehören zum 'innerlichen' Gottesdienst 'Demut' vor Gott und 'Gottesfurcht', denn er bestraft seine Feinde:

VI,657f. Правды требует от нас, да благоговеем:

Над противниками казнь в страх нам мы имеем.

Der 'innerliche' Gottesdienst schließt den Glauben ein, der sich auf die Wahrhaftigkeit Gottes stützt. Weil Gott 'auf jede Weise wahrhaftig' ist, ist auch die von ihm 'erleuchtete Vernunft' in uns 'nicht verlogen', sondern wahrhaftig:

VI,659f. Богу ль не поверим? Всячески он есть правдив:

По сему ж и разум просвещенный в нас не лжив.

Glaube und Vernunft widersprechen einander nicht. Diese Einsicht liegt auch den folgenden Versen zugrunde: die Vernunft erkennt, daß im göttlichen Wesen 'Macht', 'Wohltat' und 'Weisheit' vereinigt sind. Darum soll man ihm vertrauen:

VI,661f. Уповать долг на него: сила и щедрота

И премудрость купно в нем, сиречь вся доброта; -

Wie des öfteren in der Feoptija wird das Wesen Gottes mit der Trias seiner wichtigsten Attribute umschrieben. Anstelle von 'благодать' steht hier synonym 'щедрота'. Sonst, z.B. in Ep.IV,3ff., nennt Tred. 'премудрость', 'благодать' und 'сила' nebeneinander. Diese Trias findet sich auch in anderen physikotheologischen Buchtiteln. So erschien z.B. von B.Nieuwentyt "Die Erkenntnis der Weisheit, Macht und Güte des göttlichen Wesens aus dem rechten Gebrauch der Betrachtungen aller irdischen Dinge dieser Welt, zur Überzeugung der Atheisten und Ungläubigen" (1715), verdeutscht von W.C.Baumann, mit einer Vorrede von Chr.Wolff, Frankfurt 1732.

Aus der Verbindung von 'сила', 'щедрота' und 'премудрость' im Wesen Gottes folgert Tred. nach scholastischem Muster: durch die erste 'kann Gott', durch die zweite 'will er', durch die dritte 'weiß er'. Seine Macht, Güte und Weisheit wendet er an, uns zu helfen, 'wenn er unser bekümmertes Seufzen hört':

VI,663ff. Первою он может, а другою хочет он,

Третьею знает, слыша наш печальный стон,

Помощи нам тож и как, и в какое время, -

Die scholastischen Distinktionen stehen in seltsamem, von Tred. offenbar nicht so empfundenen Kontrast zu dem hymnischen Ton des Abschnitts.

In den Versen 667ff. wendet sich der Autor dem 'äußeren' Gottesdienst zu, wobei vor allem an den Kultus gedacht wird.

Wir sollen zu Gott im Gebet unsere Zuflucht nehmen, 'zum Segen für Seele und Leib':

VI,667f. Но извне взывая прибегать нам долг к нему

И душе для пользы, телу и для благ всему.

Auch das Folgende bezieht sich auf den öffentlichen Gottesdienst: 'wenn wir Gott rühmen, bekunden wir offen, daß uns seine Ehre über alles geht':

VI,669f. Должны мы и прославлять: славя, въявь покажем,

Что пречестен есть он нам, как и словом скажем.

Endlich gebührt es uns, Gott zu danken und dadurch den Glauben und die Liebe

bei uns sichtbar werden zu lassen:

VI,671f. Наконец нам бога надлежит благодарить:

Сим его приводим веру и любовь в нас зреть.

Die Verse vom gottesdienstlichen 'Beten, Loben und Danken' lassen den liturgischen Reichtum der orthodoxen Kirche anklingen, der dem Popensohn Tred. von Kindheit an vertraut war.

In der nächsten Passage rühmt der Autor den 'закон правый'. Damit ist, wie der Zusammenhang zeigt, die Bibel gemeint. Der 'закон правый' lehrt uns dieses, den 'inneren' und den 'äußeren' Gottesdienst. Er 'bringt uns nichts Unziemliches zu Gehör':

VI,673f. Не сему ж ли и закон правый научает?

Он безместного всего в слухи не внушает.

'Er gibt uns niemals verderblichen Rat' und 'predigt immer, was dem Schöpfer wohlgefällt':

VI,675f. Не дает совета пагубного никогда,

Что творцу приятно проповедует всегда.

Zum Ruhm des 'закон правый' sagt Tred.: 'er bewegt uns, gottesfürchtig zu leben' und uns 'den Menschen gegenüber als unseren Nächsten' aufrichtig und gerecht zu verhalten:

VI,677f. Преклоняет, были б мы к богу благочестны,

К людям же, как ближним нам, правотой нелестны.

Das erinnert deutlich an das christliche Doppelgebot (Mc.12,30f.):

"...ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου..."

ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν."

Der 'закон правый' erscheint in der Passage personifiziert als der Prediger 'κατ' ἐξοχήν': 'er ruft laut im Tempel und hört nicht auf, uns zu lehren, wie wir die Mittel des Heils empfangen können':

VI,679f. Вопиет во храме и не престаёт учить,

Как возможем средства, чтоб спастись нам, получить.

VI,681-684: in Form einer Apostrophe an Evsevij wird definiert, wer ein wahrer Christ ist.

Tred. charakterisiert den 'wahren Christen' durch zwei Merkmale: er ist 'in seinem Herzen' Gottes 'wahrhaft gewiß', und er lebt 'ohne Heuchelei in der Gnade der Gotteskindschaft'. Damit soll wohl die Zusammengehörigkeit von Glauben und gottesfürchtigem Leben hervorgehoben werden. Der Mensch hat allen Grund, 'von Gott wahrhaft überzeugt' zu sein, meint der Autor. Die Gründe da-

für sind in der Feoptija ausführlich dargelegt worden. Nun soll er der 'Sohnschaft' würdig leben. Der Mensch ist die einzige unter allen Kreaturen, die diese Auszeichnung von Gott erhalten hat. Er soll die 'Sohnschaft' unverletzt bewahren. Der Ausdruck 'сыновство' (682) ist das Äquivalent zu gr. 'υιοθεσία', das sich z.B. in Röm.8,15 findet: "...ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υιοθεσίας,..." Ähnlich heißt es in Eph.1,5: ".../θεός/ προορίοας ἡμᾶς εἰς υιοθεσίαν ...". Der Apostel Paulus nennt die Christen 'Söhne Gottes', z.B. Gal.3,26: "Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς κτίσεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ"

Jesus sagt von den 'Friedensstiftern' in der Bergpredigt, Matth.5,9:

"μακάριοι οἱ εἰρηνοκιοί,  
ὅτι /αὐτοὶ/ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται."

Die Feoptija schließt mit einer Apostrophe an Evsevij, in der der 'wahre Christ' vorgestellt wird:

VI,681f. Кто о бoге сердца внyтрѣ истинно yверен,  
В благодати ж сыновства цел, нeлицемерен, -

Der Autor vervollständigt das Bild: der wahre Christ ist 'rechtschaffen', 'den Himmlischen ergeben' (gemeint sind wohl die himmlischen Wesen). Er ist 'gerechtfertigt' (d.h. 'er ist Gott recht'), ein 'Israelit und Christ' (beide Namen geben die Zugehörigkeit zum Volke Gottes an). Die dreimalige Wiederholung: 'тот есть', '...тот горним вдан', 'тот, израилтянин, христианин...' bringt die rhetorische Steigerung in den Schlußversen zum Ausdruck:

VI,683f. Тот есть, о! Евсевий, правостен, тот горним вдан,  
Тот, израилтянин, христианин, оправдан.

### Zusammenfassender Textvergleich

#### Feoptija - Démonstration

#### I.Epistel: Inhaltsübersicht

Motto: Röm.1,20

Thema: Philosophische Beweise für das Dasein Gottes

1-12: 'Evsevij', der fiktive Adressat, wird aufgefordert, die Gottlosen zu verfluchen und den Schöpfer der Welt zu verkündigen. (nicht von Fénelon abhängig)

13-38: der physikotheologische Grundgedanke wird skizziert. Die Schöpfung im großen wie im kleinen, die Tiere und der Mensch offenbaren Gottes Herrlichkeit.

- I,39-210: Die Existenz Gottes wird mit Argumenten a priori bewiesen.
- 39-54: die menschliche Vernunft enthält die Vorstellung des allervollkommensten Wesens, das 'notwendig' existiert. (nicht von Fén. abhängig)
- 55-74: polemische Digression, gegen die Atheisten gerichtet. (nicht abhängig)
- 75-88: von der Existenz der Welt wird auf ihren Urheber geschlossen. (nicht abhängig)
- 89-114: aus dem Begriff der absoluten Vollkommenheit, die im Menschen nicht verwirklicht ist, wird gefolgert, daß er nicht durch sich selbst existiert, sondern von Gott geschaffen ist. (nicht abhängig)
- 115-134: die 'träge' Materie kann nicht aus sich selber geworden sein. Sie setzt eine 'tätige' Ursache voraus. (nicht abhängig)
- 135-160: aus der unmittelbaren Gewißheit, daß wir unser Dasein weder uns selber noch dem Nichts zuschreiben können, ergibt sich, daß uns Gott geschaffen hat. Die Eltern und Vorfahren sind Glieder einer Kette, deren Anfang bei Gott ist. (nicht abhängig)
- 161-190: die Bewegung setzt einen 'ersten Beweger' voraus. Weder die Materie, noch der menschliche Geist, noch der Zufall könnte die weisen Gesetze der Bewegung ausdenken.
- 191-200: das Kausalprinzip führt auf eine 'erste Ursache', von der alle 'Zweitursachen' abhängig sind. (nicht von Fén. abhängig)
- 201-210: wegen der Kontingenz der Welt muß ein Urheber gedacht werden, der sie nach seinem Willen geschaffen hat: das ist der allweise, allgütige und allmächtige Gott. (nicht abhängig)
- I,211-424: Die These, 'der Zufall sei der Schöpfer aller Dinge', wird als absurd bezeichnet und mit einer Reihe von Gründen und Beispielen widerlegt.
- 211-232: die Größe, Vielfalt, Schönheit und Ordnung des Universums können nicht durch Zufall entstanden sein.
- 233ff.: Die Meisterwerke der Menschen dienen dem Analogieschluß, daß das Universum erst recht aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sein muß. Folgende Beispiele werden zur Begründung herangezogen:
- 233-240: die Ilias des Homer
- 241-254: die Äneis Vergils (nicht von Fén. abhängig)
- 255-258: die Annalen des Ennius
- 259-266: Analogieschluß a minore ad maius
- 267-302: Orgelvergleich (nach einem Motiv Fén.s von Tred. ausgestaltet)

- 303-312: Polemik gegen die Vertreter der Zufallstheorie (nicht abhängig)
- 313-352: weitere Beispiele erweisen die Absurdität der Zufallstheorie:  
 Apollo von Belvedere; Venus von Medici; Herkules von Farnese.  
 Zusatz Tred.s: die 'Statue der Vera' im Garten Peters I.
- 353-364: apologetische Digression. Dem Zufallsglauben wird der Glaube an den Schöpfer entgegengesetzt. (nicht von Fén. abhängig)
- 365-394: das Gemälde vom Durchzug der Israeliten durch das Meer. (Tred. hat das von Fén. übernommene Bsp. teilweise verändert)
- 395-404: es wird eingeräumt, daß dem Maler 'etwas Schaum' am Maul eines Pferdes 'durch Zufall' gelungen sein könnte.
- 405-412: etwas Ähnliches erzählt eine Anekdote über das Bild 'Jalis mit dem Hunde' des griech. Malers Protogen v. Rhodos. (nicht abhängig)
- 413-424: 'Zufälle' dieser Art bedeuten nichts im Hinblick auf die Entstehung des ganzen Bildes oder gar der 'riesigen Welt'.
- I, 425-468: Verurteilung der Gegner, die bestreiten, daß Gott der Schöpfer und Herr der Welt ist.
- 425-440: die Atheisten
- 441-454: die Deisten (Epikur)
- 455-468: die Pantheisten (Spinoza) - Die Passage ist nicht von Fén. abhängig.
- I, 469-482: Apostrophe an Evsevij, er solle bestätigen, daß die Gegner 'nicht bestehen' können (nicht von Fén. abhängig)
- I, 483-554: Wiederholung von Argumenten für die Existenz Gottes
- 485f.: die 'Idee' eines göttlichen Wesens wohnt unserer Vernunft inne und widerspricht ihr nicht
- 487-490: die Ordnung und Harmonie des Universums offenbaren die Macht des höchsten Wesens
- 491-542: die universale Verbreitung des Gottesglaubens, der consensus gentium, spricht dafür, daß Gott selber allen Menschen den Glauben ins Herz gelegt hat
- 543-554: im Hinblick auf das ewige Leben ist es 'sicherer', an Gott zu glauben, als nicht an ihn zu glauben. (nicht von Fén. abhängig)
- I, 555-558: Lobpreisung des allweisen, allgütigen und allmächtigen Gottes (nicht von Fén. abhängig)

## II. Epistel: Inhaltsübersicht

**Thema:** Beweise für die Existenz Gottes aus der Betrachtung der materiellen Natur

1-40: der zweifache Weg zur Erkenntnis Gottes

a) durch begriffliches Denken

b) durch die 'Anschauung' der Natur

5-20: Apostrophe an Evsevij (nicht von Fén. abhängig)

41-50: als Gegenstände der Betrachtung werden genannt: Universum, Erde, Himmel, Luft, Wasser, Gestirne

51-84: der gedankenlos dahinlebende und der 'denkende' Mensch

II, 85-312: Betrachtungen über die 'Erde'

85-132: sie ist weder zu hart noch zu weich. Sie schenkt dem Menschen nicht bloß das Notwendige, sondern Reichtum. Die Vielfalt der Landschaften gewährt uns nicht nur Nutzen, sondern einen 'schönen Anblick'. Die Erde wird in jedem Frühling neu. - Wo es Mangel gibt, ist er die Folge von menschlicher Trägheit und von Kriegen.

103-106: Tred. beschreibt unabhängig von Fén. die für Rußland typischen Landschaften, 'Sümpfe, Steppen und Urwälder'

133-144: antiheroische Digression. Nicht der kriegerische 'Held', sondern der Bauer und der Hirt nützen der Menschheit. (nicht von Fén. abhängig)

145-164: von der 'Schönheit' und von dem 'Nutzen' der Gebirge

165-196: kein Acker bleibt ohne Ertrag, wenn er bebaut wird. Selbst die Steppe bringt Heilkräuter hervor.

197-204: die Verschiedenheit der Vegetation wird als Mittel der göttlichen Pädagogik gedeutet, die die Menschen zur Gemeinschaft erzieht: sozialetische Digression

205-244: der Kreislauf des Werdens und Vergehens in der Natur, die Fruchtbarkeit des Ackers und der Reichtum der Erde an Bodenschätzen sind Hinweise auf den Schöpfer

245-302: der 'wunderbare Mechanismus' eines Baumes weist auf den 'Baumeister' hin

257-266: erbauliche Betrachtung über den Sinn der grünen Farbe der Blätter (nicht von Fén. abhängig)

die Bäume nützen dem Menschen durch das Holz zum Heizen und zum Bau von Häusern und Schiffen. Die Obstbäume nützen und erfreuen



den Menschen

303-312: Apostrophe an Evsevij. Das physikotheologische Credo: die Erde macht offenbar, daß der allweise, allgütige und allmächtige Schöpfer als 'barmherziger Vater' für uns sorgt. (nicht abhängig)

II,313-471: Erwägungen zum Element 'Wasser'

313-343: die 'richtige' physikalische Beschaffenheit

344-367: vom mannigfachen Nutzen des Wassers

360-367: die Verwendung des Wassers bei der Hygiene und für die Zubereitung der Speisen (nicht von Fén. abhängig)

368-399: vom Ursprung des Wassers. Der Schöpfer 'hält die Wolken in der Luft'. Er gibt Regen und Tau. 'Auf sein Geheiß tritt der Nil über die Ufer'.

400-443: der Lauf des Wassers von der Quelle zum Meer. Das Staunen über den 'großen Ozean', der anstatt zu trennen, uns mit der 'Neuen Welt', Amerika, verbindet. Auch an der Ordnung von Ebbe und Flut erkennen wir die Weisheit des Schöpfers.

444-471: das fließende Wasser gefriert im Winter zu Eis. In der warmen Jahreszeit wird es wieder zu Wasser und strömt dem Meere zu. Auch das salzige Wasser des Meeres ist dem Menschen nützlich, da wir mit Salz unsere Speisen würzen. - Lobpreis der Vorsehung, die das Wasser in den Wolken über uns 'aufgehängt' hat, nicht um uns zu 'erdrücken', sondern damit es 'von Zeit zu Zeit regnet und die glühenden Sonnenstrahlen sich abkühlen'.

II,472-535: Betrachtungen über das Element 'Luft'

472-485: die Luft besteht aus 'Ätherstaub', 'Dampf' und 'Rauch'. Zeitgenössische Theorien über das Wesen der 'elektrischen Kräfte' (nicht von Fén. abhängig)

486-489: die 'Lichtdurchlässigkeit der Luft

490-493: das Phänomen des Luftdrucks (nicht von Fén. abhängig)

494-505: hypothetische Überlegung: was wäre, wenn die Luft dichter oder dünner wäre. Die Weisheit des Schöpfers hat die Luft so gemacht, daß wir darin leben und atmen können.

506-535: die Luftbewegungen: der Schöpfer läßt die Winde und Stürme entstehen und bestimmt ihren Zweck. Die Bedeutung der Passat- und Monsunwinde für die Seeschifffahrt

II,536-593: Betrachtungen über das 'Feuer'

536-545: es stammt von der Sonne und liegt im Inneren der Erde verborgen  
- das Phänomen des Vulkanismus

546-555: der Ausbruch eines Vulkans als Gleichnis für die Auferstehung  
der Seele (nicht von Fén. abhängig)

556-587: der Mensch macht sich das Feuer mannigfach zunutze

588-593: Anspielung auf den Prometheus-Mythos

## II, 594-869: Betrachtungen über den 'Himmel'

594-605: die ungeheure Größe des Himmelsgewölbes weist auf die 'allmächtige Hand' des Schöpfers hin

606-611: Gott hat den Menschen im Unterschied zu den Tieren 'aufrecht' geschaffen, damit er mühelos zum Himmel aufblicken kann

612-623: der Anblick des Himmels am Tage

624-631: Schilderung des nächtlichen Himmels ( nicht von Fén. abhängig)

632-667: die Tageszeiten

656-667 sind nicht von Fén. abhängig

668-723: die Jahreszeiten

692-699: der Zusammenhang von Ekliptik und Jahreszeiten (nicht abhängig)

724-763: an der Sonne wird die Macht und Weisheit des Schöpfers sichtbar - Theorien über die Bewegung des Universums

764-821: Betrachtungen über den Sternenhimmel

804-813: hymnische Verse über die zahllosen Welten, die von der Vorsehung nach einem Plan geschaffen sind (nicht abhängig)

822-827: Lobpreisung Gottes, dessen Wunder unaussprechlich groß sind (nicht von Fén. abhängig)

828-847: der Mond

837-843: die Mondphasen (nicht von Fén. abhängig)

848-869: gegen die Auffassung, die Gestirne bewegten sich nach autonomen Naturgesetzen wird die Theonomie der Schöpfung vertreten

II, 870-877: Aufforderung zum Lobpreis des Schöpfers (nicht von Fén. abhängig)

## III. Epistel: Inhaltsübersicht

Thema: Die Tierwelt als Spiegel der Macht und Weisheit des Schöpfers

1-10: Bezeichnung des Themas und Apostrophe an Evsevij

11-20: die Fortbewegungsarten der Tiere

21-40: Vögel und Fische

- 41-54: Wasser- und Tauchvögel
- 55-74: Raubtiere und Raubvögel
- 75-88 Nester und Höhlen
- 89-94: Reptilien
- 95-104: die Länge der Beine und des Halses ist den Lebensverhältnissen der Tiere angepaßt - Beispiele: Kranich, Kamel, Elefant
- III,105-268: vom Nutzen der Tiere für den Menschen
- 105-152: der materielle Nutzen der Haustiere (Hund, Maulesel, Pferd, Ochse, Kuh und Schaf; anthropozentrische Deutung der Fischschwärme
- 153-268: die Tiere als Vorbilder und Lehrmeister des Menschen
- 153-178: moralisch-pädagogische Digression - nachahmenswerte und abschreckende Eigenschaften der Tiere (nicht abhängig)
- 179-198: vom 'Nutzen' der Raubtiere
- 199-268: die Insekten als Lehrmeister des Menschen
- 199-220: Seidenraupen und Bienen
- 212-220: sozialetische Digression - der Bienenstaat (nicht abhängig)
- 221-228: die Ameisen und Spinnen (nicht abhängig)
- 229-238: vom Sinn der 'unnützen' Insekten
- 239-252: ontologische Digression - das Bild der 'Kette' (nicht von Fén. abhängig)
- 253-268: vom 'Nutzen' der lästigen Fliegen (Tred. hat das von Fén. übernommene Motiv erweitert)
- III,269-322: die Weisheit Gottes im Makro- wie im Mikrokosmos
- 269-292: Bewunderung der makrokosmischen Verhältnisse
- 293-322: ehrfürchtige Betrachtung der Mikroorganismen
- III,323-958: Tierseele und Organismus der Tiere - Auseinandersetzung mit der 'Automatentheorie' Descartes'
- 323-332: die 'dreifache Ausrüstung' aller Lebewesen
- 333-440: Betrachtungen über den Instinkt der Tiere
- 333-360: die Instinkthandlungen werden nicht vom Verstand hervor- gebracht
- 361-366: das Gleichnis vom Seiltänzer
- 367-420: das Instinktverhalten der Tiere wird auf die 'Kunst des Höchsten' zurückgeführt, die in ihnen wirkt

- 421-428: Lobpreis der Alleinwirksamkeit Gottes (nicht abhängig)
- 429-440: die Tiere sind weder 'Automaten' noch Verstandeswesen - Polemik gegen das 'Uhrenvergleichnis' Descartes'
- 441-520: die Erneuerung des Organismus durch Nahrung und Schlaf
- 441-468: das Phänomen der Metamorphose
- 469-492: die Erneuerung des Organismus durch den Schlaf
- 493-512: die begrenzte Fähigkeit des Organismus, sich zu erneuern, ist in der Unvollkommenheit der Geschöpfe begründet
- 513-520: die alleinige Vollkommenheit des Schöpfers (nicht von Fén. abhängig)
- 521-760: die Fortpflanzung der Tiere
- 521-538: die Entstehung und Fortdauer der Arten durch das Naturgesetz von Zeugung und Geburt
- 539-548: die ersten jeder Art sind nicht geboren, sondern vom Schöpfer geschaffen worden (nicht von Fén. abhängig)
- 549-608: Hymnus auf die Liebe in ihren Erscheinungsformen als Eros, Agape, 'Weltharmonie' und Elternliebe (nicht von Fén. abhängig)
- 609-632: die Zahl der wilden Tiere ist begrenzt, damit die anderen Tierarten erhalten bleiben
- 633-672: der Schöpfer hat den wilden Tieren Grenzen gesetzt - sie dienen als Werkzeuge seiner strafenden Gerechtigkeit (nicht von Fén. abhängig)
- 673-694: die Verschiedenheit von Organismus und Mechanismus - nur die Organismen können sich fortpflanzen
- 695-760: zeitgenössische Zeugungstheorien
- 761-816: das staunenswerte Verhalten der Tiere wird an einer Reihe Exempeln geschildert
- 763-766: der Hund spürt unermüdlich der Fährte des Wildes nach
- 767-770: der Pfau zieht seine Jungen da auf, wo der Hund sie nicht aufspüren kann (nicht bei Fén.)
- 771-778: der Kampf der ägyptischen Störche gegen die geflügelten Schlangen aus Libyen (nicht bei Fén.)
- 779-782: Anekdote vom Adler, der eine Schildkröte erbeutet (nicht bei Fén.)
- 783-788: der 'listige' Reiher

789-794: Beutelmeise, Maus, Holzwurm, Maulwurf und Schwalbe  
(nicht bei Fén.)

795-802: der Kampf des Ichneumon gegen das Krokodil (nicht bei Fén.)

803-816: weitere Beispiele für die Kunst und Klugheit der Tiere -  
Singvögel, Papagei und Affe (nicht bei Fén.)

817-922: Erwägungen zum Thema 'Tierseele'

817-828: aus dem staunenswerten Verhalten der Tiere folgt nicht,  
daß sie dem Menschen an Vernunft überlegen wären

829-838: eingeschobene Reflexion - die Irrtümer des Menschen sind  
in seinem freien Willen begründet (nicht bei Fén.)

839-852: die Tiere sind vom Schöpfer mit Klugheit ausgestattet wor-  
den, wie eine Uhr vom Meister erdacht und hergestellt wor-  
den ist

853-880: die Tiere haben eine 'gewisse Art' Denkvermögen

881-922: die Tiere haben eine Seele, die aber von der unsterblichen  
Seele des Menschen verschieden ist (in dieser Form nicht  
bei Fén.)

923-958: Polemik gegen die Materialisten

923ff.: affektbetonte Apostrophe der materialistischen Widersacher  
(nicht bei Fén.)

951-958: Aufforderung an die Materialisten, von ihrem Irrglauben  
abzulassen (nicht bei Fén.)

III,959-1028: Berufung auf Platos und der Stoa Auffassung von der Beseeltheit  
des Universums

981-991: Anmerkungen zu den 'Georgica' Vergils (Tred. hat den Text  
Fénelons erweitert)

992-1008: die pantheistische Lehre in der Stoa und bei Plato

1009-1028: Verurteilung des Pantheismus (z.T. anders als bei Fén.)

#### IV. Epistel: Inhaltsübersicht

Thema: Der menschliche Körper als Werk der Weisheit, Güte und Macht des  
Schöpfers

1-8: Apostrophe an Evsevij und Bezeichnung des Themas

9-20: Lobgebet (Motive des 8. Psalms) - nicht bei Fén.

21-32: die Eltern sind Werkzeuge, deren sich der Schöpfer bei der Er-  
schaffung des menschlichen Körpers bedient

33-48: das menschliche Skelett

49-60: das Nervensystem - die Bedeutung der 'spiritus animales'

61-105: die Haut

106-121: Bemerkungen zur Physiognomik und Charakterkunde (nicht bei Fén.)

122-161: Adern und Blutkreislauf

130-161: die physiologische Bedeutung des Blutkreislaufs wird unabhängig von Fén. beschrieben

162-197: die Gliedmaßen - Beine und Füße

198-233: die Rippen und das Rückgrat

234-289: die inneren Organe - Lunge und Magen - die Funktionen der Atmung und Verdauung

290-297: Lobpreisung des Schöpfers, der die inneren Organe, vor deren Anblick wir erschrecken, um so kunstvoller gemacht hat (nicht bei Fén.)

298-327: die Arme

301-307: Tred. bezeichnet sie mit Metaphern, die nicht von Fén. stammen; Querbalken, Ruder, Flügel, Zweige, Girlande

328-337: der Hals

338-381: der Kopf - Schädel, Gehirn, Öffnungen für die Sinnesorgane, Nacken, Gesicht

IV,382-483: die fünf Sinne

386-443: die Augen

404-407: Schelte der Ungläubigen, die ihre Augen vor den Wundern der Schöpfung verschließen (nicht bei Fén.)

408-413: das 'aufrechte' Sehen (nicht bei Fén.)

414-423: die Anatomie des Auges (nicht bei Fén.)

424-439: zeitgenössische Lehrmeinungen über den Vorgang des Sehens (nicht bei Fén.)

440-443: anatomische Einzelheiten des Auges

444-453: die Ohren und das Gehör

454-459: der Geruchssinn (von Tred. amplifiziert)

460-467: der Geschmackssinn (von Tred. amplifiziert)

468-483: der Tastsinn (nicht von Fén. abhängig)

IV,484-499: die Würde und Schönheit des menschlichen Gesichts

500-513: der Mund - Lippen, Zähne, Zunge

## IV, 514-543: die Luftröhre

544-555: die erstaunliche Leistung der Sprech- und Hörorgane (von Tred. erweitert)

556-565: physikotheologische Besinnung

566-593: das Gedächtnis

594-599: Hinweis auf den Zweck der Epistel: der menschliche Körper sollte kurz und jedem verständlich als Kunstwerk des Schöpfers vorgestellt werden

600-619: die Ebermäßigkeit des menschlichen Körpers

620-629: die Überlegenheit des Menschen über die wilden Tiere - Zähmung und Dressur

630-647: theologische Digression über das Problem des Todes - der Tod als sinnvolles, vom Schöpfer vorbestimmtes Schicksal - der Tod als Strafe für die Sünde

648-661: die Vergänglichkeit des Lebens, veranschaulicht durch die Bilder des Wasserfalls und des plötzlichen Sturzes in die Tiefe

630-661: nicht von Fén. abhängig

## V. Epistel: Inhaltsübersicht

Thema: Die Psychologie in physikotheologischer Sicht

1-10: Eingangspassage

11-30: die völlige Verschiedenheit von Geist und Körper (nicht von Fén. abhängig)

31-50: das Denken wird nicht von der materiellen Substanz hervorgebracht

51-170: Definition der wichtigsten psychologischen Begriffe (größtenteils nicht von Fén. abhängig)

51-76: Verstand

77-92: Vernunft

93-112: Wille

114-140: Freiheit

141-148: Definition von 'навык'

149-153: Definition von 'мудрость'

154-158: Definition von 'добрый смысл'

159-162: Definition der 'Tugend'

163-166: die 'Fertigkeiten' des Körpers

167-170: die 'Fertigkeiten' der Vernunft

V,171-202: die Vereinigung von Geist und Körper

179-190: Lehrmeinungen über die psycho-physische Kausalität: 'influxus physicus', 'occasio', 'prästabilierte Harmonie'

191-202: die Vereinigung von Geist und Körper ist im Plan des Schöpfers begründet und kommt nicht durch Zufall zustande

203-226: psychische Funktionen, die mit körperlichen Erscheinungen zusammenhängen: Fühlen, Vorstellung, Phantasie, Gedächtnis, Erinnerung (im wesentlichen selbständig)

227-260: Kräfte des Willens: 'Lust', 'Bewegung', Leidenschaften - Katalog der Affekte (nicht von Fén. abhängig)

261-272: die geistigen Funktionen gehen aus der Seele, nicht aus dem 'Fleisch' hervor (im wesentlichen selbständig)

273-322: Erwägungen über die Möglichkeit einer 'denkenden Materie'

323-422: der Schöpfer hat Geist und Körper in wechselseitiger Abhängigkeit für das ganze Leben miteinander vereinigt

V,423-534: von der absoluten und zugleich unbewußten Herrschaft des Geistes über den Körper

423-452: die Herrschaft des Geistes über den mit ihm vereinigten Körper beruht in der Weisheit des Schöpfers

453-534: die unbewußten Handlungen des Geistes im Körper weisen auf den Schöpfer hin

463-470: das Gleichnis von Seiltänzer

471-480: das Gleichnis vom Lautenspieler

501-528: Berufung auf die Autorität eines 'bedeutenden Lehrers' (nach Fén. handelt es sich um Augustin)

535-710: die Macht des Geistes über den Körper wird am Phänomen der Vorstellungskraft aufgezeigt

537-556: das Gedächtnis bewahrt die 'Bilder' der erlebten Wirklichkeit

557-568: das Gedächtnis ist ohne unsere bewußte Mitwirkung entstanden

569-666: das Erinnerungsvermögen ist vom Willen abhängig

594-618: das Phänomen des Vergessens

619-666: der Inhalt der Erinnerung: Personen, Sinneseindrücke, Gemütsbewegungen

667-710: das Gedächtnis als Beispiel für das 'commercium mentis et corporis'

711-832: der menschliche Geist ist sowohl durch seine 'Hoheit' als auch



durch seine 'Schwachheit' ein Zeugnis für die Existenz Gottes  
711-794: die 'Hoheit' des Geistes erweist sich besonders in den  
'eingeborenen Ideen'

795-832: die 'Schwachheit' des Geistes bezeugt ebenfalls die Existenz  
des Schöpfers: wegen seiner Unvollkommenheit kann unser Geist  
nicht aus sich selber hervorgegangen sein

V,833-850: Apostrophe an Evsevij - Lobpreisung des Schöpfers und Schelte der  
Gottlosen (nicht bei Fén.)

851-870: von der Existenz Gottes und von der Unsterblichkeit der Seele  
(nicht bei Fén.)

871-900: die Unsterblichkeit der Seele wird aus den Attributen Gottes dedu-  
ziert (nicht von Fén. abhängig)

901-912: Lobpreis der überweltlichen Herrlichkeit Gottes, die sich in den  
Wundern der Schöpfung offenbart (nicht von Fén. abhängig)

#### VI. Epistel: Inhaltsübersicht

Thema: Die Attribute Gottes, hergeleitet aus dem Begriff des allervollkommen-  
sten Wesens

1-6: Angabe des Themas

7-235: die 'attributa absoluta' Gottes (самостоятельные свойства бога)

7-17: 'духовность'

18-29: 'самодовольность'

30-43: aus der Vollkommenheit Gottes folgt notwendig seine Existenz

44-61: 'бесконечность'

62-75: 'безмерность'

76-114: die Allwissenheit Gottes (всеведение)

114b-151: die Weisheit Gottes

152-171: die Allmacht Gottes

172-197: die 'Einheit' Gottes

198-235: die Unveränderlichkeit Gottes (непременность)

236-642: die 'attributa relativa' Gottes (свойства возносительные)

236-445: die auf die 'natürliche Welt' bezogenen Eigenschaften Gottes  
(естественные свойства)

241-325: der Schöpfer der Welt

326-405: die göttliche Vorsehung

406-445: die Formen der Vorsehung: 'хранение, содействие, управление'

- 446-642: die ethischen Attribute Gottes (нравственные свойства)
- 446-455: Vorbemerkungen zur Gliederung des Abschnitts
- 456-515: die Barmherzigkeit Gottes - Theodizee Gedanken: die göttliche Barmherzigkeit wird durch das Übel in der Welt nicht aufgehoben
- 516-549: die Wahrhaftigkeit Gottes
- 550-615: die Gerechtigkeit Gottes
- 568-599: Hymnus auf die göttliche 'правда'
- 600-615: christologische Digression - die Versöhnung durch Christus - der Fürsprecher (ходатай)
- 616-621: die Heiligkeit Gottes
- 622-627: die Seligkeit Gottes
- 628-642: die Herrschaft Gottes über das Menschengeschlecht
- 643-680: Lobpreisung der Erhabenheit Gottes, dem der Mensch zu reinem Dienst verpflichtet ist
- 643-666: der 'innere Gottesdienst': Gott lieben, ihm gehorchen, ihm die Ehre geben, Rechtschaffenheit, Demut vor Gott, Gottesfurcht und Glauben
- 667-680: der 'äußere Gottesdienst': das Beten, Loben und Danken im Kultus, Dienst am Nächsten
- 681-684: Apostrophe an Evsevij - Kennzeichnung des 'wahren Christen'

### 3.Kapitel

#### Die Feoptija als Lehrgedicht

##### Einleitung

Der Terminus Lehrgedicht bezeichnet in der Poetik des 18. Jahrhunderts eine grundsätzlich handlungsfreie Dichtung, die die Vermittlung belehrender Inhalte zum Gegenstand hat. Die Anerkennung der Lehrdichtung hat sich in der Theorie gegen den lange nachwirkenden Einfluß des Aristoteles durchgesetzt, der die "Nachahmung (Mimesis) menschlichen Handelns durch Worte"<sup>1</sup>, wie er sie im Epos und Drama verwirklicht sah, der Poesie als eigentliche Aufgabe zugewiesen hatte. Die didaktische Gattung ist durch Aristoteles als 'amimetisch' von der Dichtung ausgeschlossen worden. In der Gegenüberstellung von Homer und Empedokles hat Aristoteles sein disqualifizierendes Urteil über die Lehrdichtung prägnant ausgesprochen: "Homer und Empedokles haben außer dem Vermaß nichts gemein; den einen darf man mit Recht einen Dichter nennen, für den andern paßt besser die Bezeichnung eines Naturforschers als eines Dichters."<sup>2</sup>

Die Aufklärungspoetiker haben mit der Anerkennung der Lehrdichtung das aristotelische Mimesisprinzip relativiert. B.Fabian konstatiert in bezug auf die englische Literaturtheorie des 18. Jahrhunderts als "bedeutsamste Entwicklung ...die zunehmende Vorherrschaft der horazischen Ars Poetica gegenüber dem Werk des Aristoteles."<sup>3</sup> Dem Leitsatz des römischen Dichters gemäß, "aut prodesse volunt aut delectare poetae", wurde die Aufgabe der Dichtung als Synthese von delectare und prodesse bestimmt, eine Aufgabe, deren Erfüllung man insonderheit vom Lehrdichter erwartete. Für das neue Dichtungsverständnis charakteristisch sind die Sätze, die P.Hazard aus einem Brief der Lady Montague an S.Pope (1717) zitiert: "Der allein ist ein großer Dichter, der das Nützliche so mit dem Angenehmen zu verbinden weiß, daß sein Unterricht unterhaltend und seine Unterhaltung lehrreich ist."<sup>4</sup>

In den Jahrzehnten zwischen 1730 und 1760 ist eine Reihe von Lehrgedichten erschienen, die diesem Anspruch in hohem Maße gerecht geworden sind. Sie haben der Anerkennung der lehrhaften Gattung den Weg gebahnt. Siegrist erklärt: "Allein durch seine Existenz zwang das Lehrgedicht die Theorie zur Neubesinnung und damit zur Revision des Gesamtgefüges."<sup>5</sup>

Die Renaissance des Lehrgedichts beginnt mit dem Erscheinen von A.Popes 'Essay on Man', 1733/34. Der 'Essay' wurde innerhalb weniger Jahrzehnte in

die meisten europäischen Sprache übersetzt.<sup>6</sup> Die erste französische Prosa-Übersetzung von *Silhouette* erschien im Jahre 1736. Sie ist später von dem Lomonosov-Schüler N.N. Popovskij bei seiner Versübertragung des 'Essay' ins Russische (1753) benutzt worden.<sup>7</sup>

Tred. hat den 'Essay' nach seinen Worten aus einer französischen Übersetzung in Versen kennengelernt: "Случилось мне взять у себя в руки французский перевод стихами с аглинских Попповых стихов же, а имя сей книжке есть 'Опыт о человеке'." Wie I. Serman anmerkt, handelt es sich um die Versübersetzung von Jean-François Du Resnel, die 1737 veröffentlicht und 1738 sowie 1748 neu aufgelegt wurde.<sup>8</sup>

Durch die Lektüre des 'Essay on Man' ist Tred. zu seinem Poem angeregt worden. Anschaulich schreibt er darüber in dem 'Predislovie' zur *Feoptija*: "Стал сию [позму Попа] читать; читал; прочел. По прочтении сперва находился в крайнем удивлении и как бы в некотором восторге, рассуждая, что коль тот автор удаленную материю от стихов написал, однако превосходно стихами... Начал я думать, не можно ль чего подобного составить стихами ж. Ревнивое размышление придало мне некоторые мысленные крила: возлетел я ими от Поппого 'Опыта о человеке' до творца человеку. Рассуждал: понеже автор, пиша о человеке, почерпнул все свои мысли из внутренностей метафизики, то мне и приличнее еще быть имеет, чтоб мыслящему писать о боге, почерпать мои размышления из самых глубокостей той ж метафизики."<sup>9</sup>

In dem 'Predislovie' nennt Tred. weitere Gründe dafür, daß er den philosophischen Inhalt der *Feoptija* in der Form eines Poems dargestellt habe. Er beginnt mit einem Hinweis auf den Ursprung der Dichtung: "...поэзия у древних была сущю их философию и теологию. И так, писать философствование стихами, то возводить некак стихотворение к первому его и достохвальному началу."<sup>10</sup> Als Beispiele werden angeführt: die Hymnen Homers an die Götter (pochvalnyimi bogam Gимны) und das Lehrgedicht des Empedokles (об естестве вещей). Aristoteles hatte diesen nicht als Dichter anerkannt. Tred. nennt ferner die *Theogonie* Hesiods, das Lehrgedicht des Lukrez (Лукреций книги об естестве вещей), die *Georgica* Vergils (Виргилий земледельные...книги) sowie die *Metamorphosen* und *Fasti* Ovids (Овидий сладкие Превращения и мудрыи Фасты). Tred. hebt hervor, daß diese Dichtungsart weiterlebt und weist auf die Lehrgedichte G. Brunos hin: "...из новых Иордан Брун написал стихами 8 книг о множестве миров и их бесконечности". Zu seinen Vorbildern hinsichtlich der poetischen Form der *Feoptija* zählt Tred. schließlich den Psalter des Königs und Prophe-

ten David' und die kirchlichen Lobgesänge der frommen Väter, besonders des 'ehrwürdigen' Johannes v. Damaskus "der die tiefsinnigste Theologie auf diese Weise besungen hat" ("...самую глубокую богословию сим образом он воспел"),<sup>11</sup>

Die Anknüpfung an eine große Tradition sei aber nicht sein einziger Grund gewesen, die Feoptija in 'gebundener Rede' zu schreiben, setzt Tred. hinzu. Angeregt habe ihn die 'Kürze' und der 'sichtbare Nutzen' der Versform: "...возбудила меня краткость и, наконец, видимая польза возбудила".<sup>12</sup> Tred. fährt fort, daß die poetische Behandlung des Stoffes auch aus pädagogischen Gründen notwendig gewesen sei: er habe nicht den Gelehrten, sondern der Jugend mit seinem Werk einen Dienst erweisen wollen. "Но мне надобна была краткость: я писал не для оказания ученым словесности, но ради услуг юношества..."<sup>13</sup>

Die Gesichtspunkte 'краткость' und 'польза' scheint Tred. bei A. Pope aufgenommen zu haben, der im Vorwort zum 'Essay on Man', "The Design", die Verwendung der Versform so begründet: "This I might have done in prose; but I chose verse, and even rhyme, for two reasons. The one will appear obvious; that principles, maxims, or precepts so written, both strike the reader more strongly at first, and are more easily retained by him afterwards: The other may seem odd, but is true, I found I could express them more shortly this way than in prose itself; and nothing is more certain, than that much of the force as well as grace of arguments...depends on their conciseness."<sup>14</sup> Mit dieser Begründung befinden sich Pope und Tred. im Einklang mit der zeitgenössischen Poetik, die vom Gedanken der 'Wirkästhetik' (H.-W.Jäger) bestimmt ist.<sup>15</sup>

## 1. Aufbauelemente

### Epistelform und Apostrophen

Die Feoptija ist wie der 'Essay on Man' in Episteln eingeteilt. Nach dem Beispiel der 'arguments' im Essay hat auch Tred. jeder Epistel eine Zusammenfassung des Inhalts in Prosa vorangestellt. Als Vorbild der Epistelform können die 'Epistulae' des Horaz gelten. B.Fabian merkt an, daß in der Dichtung des Horaz "philosophisches und popularphilosophisches Gedankengut gegenwärtig ist, ...in jener aufgelockerten Form der Epistel, die auch das achtzehnte Jahrhundert, speziell Pope, für das didaktische Anliegen bevorzugte".<sup>16</sup>

Die Epistelform hat für das Lehrgedicht eine mehrfache Funktion: sie rechtfertigt die Vertrautheit des Tones, die Ungezwungenheit der Sprache, die Sprünge

in der Gedankenfolge und den assoziativen Charakter der Themenverknüpfung.

Ein typisches Merkmal für die Epistel sind die Anreden. Während im 'Essay' eine wirklich existierende Person gemeint ist (Lord Bolingbroke)<sup>17</sup>, sind in der Feoptija die Anreden an einen fiktiven Partner, Evsevij, gerichtet:

"...все шесть эпистол адресованы определенному лицу (вымышленному) - Евсевию..."<sup>18</sup> Er wird als frommer, gottesfürchtiger Mann charakterisiert (к богу...усерден, Feopt.I,474). Sein Name (gr. εὐσεβής = fromm) scheint darauf anzuspielen. Der Autor nennt ihn seinen 'aufrichtigen Freund' (в дружестве...не льстив, I,473). Evsevij wird ferner als scharfsinniger Denker apostrophiert, dessen 'aufgeklärter Verstand vor philosophischen Feinheiten nicht zurückweicht':

II,5f. Но твой, Евсевий смысл толико просвещенный  
От тонкости вещей не мог быть воспяденный.

Evsevij verkörpert den geistig ebenbürtigen, gleichgesinnten Partner, tritt aber nicht als konkretes Individuum auf, mit dem der Autor unmittelbare, private Beziehungen unterhält. Im Unterschied zur abstrakten Position des Partners in der 'Epistel' des Lehrgedichts erscheint in der im 18. Jahrhundert beliebten Spezies der 'poetischen Epistel' der "angesprochene Partner individuell ausgeprägt".<sup>19</sup>

Die Apostrophen haben im Lehrgedicht einen wirkungspoetischen Zweck: über den angesprochenen Partner hinaus zielen sie auf den Leser. Siegrist erklärt: "...der Lehrdichter bedient sich gelegentlich eines fingierten Gegenübers in Anrede, Dialog oder epistolarischem Einschub, doch wird dieses Mittel nur dort eingesetzt, wo es zur Überwindung einer matten Stelle, zur Erregung der Aufmerksamkeit des Lesers usw. dienen soll."<sup>20</sup>

Tred. hat dieses Mittel in der Feoptija bewußt angewandt. So soll der Leser am Anfang des Poems aus seiner neutralen Haltung aufgerüttelt und für die Sache des Autors in Anspruch genommen werden. Dem dient der beschwörende Appell:

I,1 Прокляни, Евсевий, нечестивчх слепоту, -

Am Schluß soll der Leser stimuliert werden, sich mit der Überzeugung des Autors zu identifizieren. Darauf zielt die emphatische Anrede ab:

VI,683f. Тот есть, о! Евсевий, правостен, тот горним вдан,  
Тот, израилтянин, христианин, оправдан.

Des öfteren wird zu Anfang einer Epistel die Ankündigung des Themas durch eine Apostrophe des Adressaten unterstrichen, z.B. Ep.II,1-26; III,1-10 und

IV,1-8.

Die Apostrophe I,469-482 folgt einer Attacke gegen die 'Atheisten'. Evsevij wird als Schiedsrichter angerufen, der mit eigenen Augen gesehen hat, daß die Atheisten 'das Treffen' nicht bestanden haben. Durch den Appell an den Freund will der Autor auf den Leser einwirken, die Niederlage der Gegner zu bestätigen.

Die Aufzählung psychischer Funktionen in V,261-268 schließt mit der an Evsevij gerichteten Frage, ob denn das 'Fleisch' und nicht vielmehr die Seele der Ursprung dieser Funktionen sei. Mit der Apostrophe wird die anthropologische Bedeutung des Themas hervorgehoben.

In V,833-842 dient die Apostrophe der wirkungsvollen Verkündigung des physikotheologischen Credo:

Не мни, Евсевий, быть простым то любопытством,  
Что бога можем зреть естественным всем бытством - etc.

#### Dramatische Elemente

In vielen Passagen der Feoptija setzt sich der Autor nach Art des religiösen Streitgesprächs mit weltanschaulichen Gegnern auseinander. Er tituliert sie als Gottlose (нечестивые, I,1; безбожные люди, I,134), ungläubige Skeptiker (сцептики неверные, I,116) und Atheisten (атеисты, I,471). Mit Namen genannt werden Epikur (I,446) und Spinoza (I,455). Im 'Predislovie' erklärt Tred. seine Absicht, 'den Atheisten, Deisten und Ungläubigen das Maul zu stopfen': "заградить уста и атеистам, и деистам, и неверным".<sup>21</sup> I.Serman merkt an, daß Tred. die antike und moderne atheistische Philosophie gut gekannt habe. So führt Tred. im 'Predislovie' zur Feoptija eine Reihe von atheistischen Autoren aus der Antike und der Renaissance auf. Von neuzeitlichen Autoren kennt er den englischen Deisten J.Toland, dessen Schrift 'Adeisidæmon' (1709) von ihm erwähnt wird, sowie de Lamettrie, dessen 'L'homme machine' (человек-машина) wenige Jahre vor der Feoptija verfaßt worden ist (1748).<sup>22</sup> Interessant ist, daß in dieser Aufzählung auch der Name des Wolfianers Matthäus Knutzen (+1751) genannt wird, bei dem I.Kant Metaphysik studiert hat.<sup>23</sup> Im 'Predislovie' hat Tred. u.a. die Philosophie Spinozas ausführlich kritisiert. Er verurteilt den Pantheismus als 'listigste Form des Atheismus': "При отрицающих явно божество Спинозино злобное всебожие не только есть точное безбожие, но и самое тонкое и ухрищенное..., ибо он бога со всем чувствуемым естеством и с частями его сливал."<sup>24</sup> Ähnlich polemisiert

Tred. in Ep. I, 455-460 gegen Spinoza.

Die Auseinandersetzung mit den Atheisten ist keine persönliche Eigenheit Tred.s. Für die deutschen Verhältnisse stellt Siegrist fest: "...der Materialist und Ungläubige bildet im Lehrgedicht eine stehende Gegenfigur".<sup>25</sup> Zu denken ist etwa an Brockes' "Der durch sich selbst widerlegte und überführte Atheiste".<sup>26</sup>

Tred. hat den polemischen Inhalt stellenweise dialogisiert und ihn dadurch der dramatischen Form angenähert. Den Irrlehren der Atheisten, Deisten und Materialisten tritt er als Wortführer der physikotheologischen Wahrheit entgegen. Sie behaupten, 'die Materie ist ewig' und 'der Zufall ist der Schöpfer aller Dinge'. Vorwurfsvoll fragt der Autor:

I, 211f.      Се уж как вам называть вещество всевечным,  
А прадак всех вещей здателем вдруг встречным?

Darauf folgt eine gründliche Entmythologisierung des 'Zufalls'. Er ist ein bloßer Schemen, 'blind, taub, ohnmächtig, beinahe ein Nichts':

I, 221      Слеп, глух и бесчувствен, почитай ничто, так хил -

Wie sollte der Zufall eine so große, mannigfaltige und schöne Welt hervorbringen können. Der fiktive Dialog mündet in das Bekenntnis zum allmächtigen, weisen und gütigen Schöpfer, das sich vor diesem Hintergrund um so eindrucksvoller darbietet.

Ein heftiger Wortstreit wird durch die Behauptung der Atheisten, die Welt bestehe von Ewigkeit her aus sich selbst, ausgelöst. Der Autor beginnt mit zornigen Vorwürfen:

I, 55f.      О! вы, кои, буйно мчась в дерзости проклятой,  
Страхом совести, ниже правдою за пятой, -

Dann klagt er die Atheisten an, sie stifteten Unheil mit ihrer Irrlehre: "...изрыгаете ваш яд" (I, 58). Wie einen Anklagepunkt hält er ihnen ihre These vor:

I, 59f.      Говорите, что сей мир, -  
Вечен состоит и есть искони собою; -

Der Autor zieht alle Register der Polemik. Er scheut sich nicht, die Widersacher in intellektueller, moralischer und religiöser Beziehung zu diffamieren: die 'Finsternis', die 'Sünde', die 'Hybris', die 'Leidenschaft' habe sie 'verstockt' (I, 61f.). Er unterstellt ihnen, daß sie absichtlich die Augen vor dem 'Licht der Wahrheit' verschließen, sonst müßten sie den 'ewigen Gott' erkennen: I, 69-72.



Das poetische Mittel der Dialogisierung wird von der Theorie wirkungspoes-  
tisch begründet: es bringt 'Lebhaftigkeit, Personalisierung, Direktheit (Sie-  
grist) ins Lehrgedicht. Es bildet "ein Gegengewicht zur pedantischen Gelehr-  
samkeit".<sup>27</sup> Siegrist stellt fest: "...die unmerkliche Führung des Lesers zur  
Erkenntnis,...die Argumentation anstelle von rhetorischer Überwältigung machen  
den Dialog zu einem bevorzugten Medium aufklärerischer Vermittlung."<sup>28</sup>

An den fiktiven Dialogen der Feoptija fallen die emotionalen Züge ins Auge.  
Ein weiteres Beispiel dafür ist der Disput mit den Materialisten, die das  
Denken als Funktion der Materie erklären (III,923-950):

III,923f. Но вас, у коих плоть собою только мыслит,  
В презренных разум мой и в нечестивых числит.

Die Emotionalisierung dient der Einprägung der Wahrheit, so lehren die Theo-  
retiker im Einklang mit psychologischen Auffassungen der Zeit. B.Fabian zi-  
tiert den englischen Literaturkritiker Warton: "Men love to be moved, much  
better than to be instructed."<sup>29</sup> Man denkt etwa an die geschliffene Polemik  
Popes gegen die Vertreter der anthropozentrischen Anschauung im 'Essay on  
Man', Ep.I,131f. und Ep.III,45f.

In der Mischgattung des Lehrgedichts haben die dramatischen Elemente eine  
spezielle Funktion, die von Joh.Jac.Engel in seiner Abhandlung 'Über Handlung,  
Gespräch und Erzählung' (1774) so umschrieben wird: "Es ist sichtbar, daß die-  
se Form, wo sie sich anwenden läßt, dem Vortrage ein großes Leben geben müs-  
se; denn sie bringt...die Gedanken überall in Gegensatz und giebt der Rede  
beides mehr Abänderung und mehr Leidenschaftliches."<sup>30</sup>

### Digressionen

Ein dem Lehrgedicht eigentümliches Aufbauelement sind die sog. 'Digressio-  
nen', der 'Abschweifung' beim Erzählen vergleichbar. Der Lehrdichter schmückt  
seine Darstellung mit Beispielen, Vergleichen, Reflexionen, Legenden, hymni-  
schen Passagen u.a., um das Interesse des Lesers am Lehrinhalt lebendig zu  
erhalten und ihm außer dem 'Nutzen' auch 'Vergnügen' zu bieten. Der Ansicht  
von L.L.Albertsen, solche Episoden seien im Lehrgedicht 'parasitär', ist  
H.-W.Jäger entgegengetreten: "Schlecht begründet und schlecht zu begründen  
sind die Termini 'parasitär' und 'Parasitärgattung', die verwendet werden,  
um 'deskriptive und satirische Einschübe' (Albertsen, a.a.O., S.19), hi-  
storische Rückblicke, eingelegte mythologische Episoden, kleine Exempel u.ä.  
im didaktischen und beschreibenden Gedicht zu bezeichnen."<sup>31</sup> Nach Meinung

H.-W.Jägers sind die Digressionen durchaus nicht 'parasitär', "sie schmarotzen nicht am Leben eines andern", ...sondern umgekehrt: "die Lehrstellen... erhalten durch sie Lebhaftigkeit und Sinnlichkeit, die erst ein Gedicht konstituieren. Aber auch solche Prioritäten sind eigentlich falsch und unhistorisch; das Lehrgedicht als ganzes integriert gleichwertig Episode und dogmatische Stelle."<sup>32</sup> Im Blick auf die englische Theorie ist diese Ansicht von B.Fabian bekräftigt worden. Nach ihm gründet sich die "Anerkennung der Didaktik als Dichtwerk...auf ein Element, das nach Ansicht der Kritik unabdingbar in die Methodik der Gegenstandsbehandlung hineinverwoben ist: die Episode oder 'digression'."<sup>33</sup> Die Digressionen dürfen jedoch den Lehrinhalt nicht überwuchern und die Geschlossenheit des Werkes nicht stören. Vor allem sollen sie unmittelbar mit dem Gegenstand zusammenhängen. "Sie erhalten ihren Wert nur im Zusammenhang mit der Gedankenbildung des Gegenstandes", urteilt Fabian.<sup>34</sup> In der Literaturkritik ist immer wieder die Meisterschaft Vergils im Gebrauch der Digressionen gelobt worden. Der englische Kritiker Newbery schreibt: "Vergil's fables, allegories, descriptions, similes, reflections, remarks,...etc. seem all to spring spontaneously out of the subject, and are so contrived that they naturally bring him to it again."<sup>35</sup> Im Lehrgedicht bilden die Lehrinhalte zusammen mit den Digressionen ein organisches Ganzes: "Das Ineinander von Lehrgut und dichterischer Ausschmückung, die Gliederung, Unterbrechung und Fortführung des Themas ergibt sich aus dem Schaffensgesetz des Dichters, und die Verknüpfungen der einzelnen Elemente werden vom künstlerischen Empfinden vorgenommen. Sie sind eher assoziativer als diskursiver Art."<sup>36</sup>

Wie Tred. in der Feoptija Digressionen gebraucht, zeigen die folgenden Stichproben:

Zur Entkräftung der These, die Welt sei durch Zufall entstanden, führt Tred. eine Reihe von 'Beispielen' vor, die deutlich machen, daß jedes Kunstwerk von einem Meister stammt, sei es die Ilias Homers (I,233-240) oder die Aeneis Vergils (I,241-254). 'Tausende von Beispielen' bestätigen das, sagt Tred.:

I,265f. Не стихами только можно доказать все то;  
Тысячи прилогов утверждают, а не сто.

Darauf folgt eine ausführliche, technisch zutreffende Beschreibung des zweckmäßigen und kunstvollen Mechanismus der Orgel (I,267-302). Polemische Sätze werden eingeschoben (I,307ff.): "То уж вам, о! мудрецы..." In I,313-352 setzt der Autor die Reihe mit Beispielen aus dem Gebiet der bildenden Kunst fort:

das Marmorbild auf einer menschenleeren Insel, der Apollo von Belvedere, die Venus von Medici, der Herkules von Farnese, die Statue der Vera, 'die Peter in seinen Garten bringen ließ', sie alle sind von Künstlerhand geschaffen worden. Die Anhänger der Zufallstheorie werden mit eingestreuten Schmähworten titulierte (сумасброд, урод, глупые люди, I,335f.). Eine polemische Passage schließt sich an (I,353-360). Dann kehrt der Autor zu seinem Credo zurück:

I,361f. Всяка тварь во свете проявляет вам его Бога  
Кажет всё, что стало бытием от самого.

Scheinbar am Ziel, verlängert Tred. die Reihe der Beispiele durch zwei weitere: er beschreibt ein Gemälde vom Durchzug der Israeliten durch das Meer (I,365-384) und gibt eine Anekdote wieder, die sich auf den Maler Protogen von Rhodos bezieht (I,405-412). Diesem sei, heißt es, bei seinem Bilde 'Jalis mit dem Hund' eine Schaumflocke am Hundemaul 'durch Zufall' gelungen. Mehr bringt also der Zufall nicht zustande, folgert der Autor, die Anekdote für seinen Zweck auswertend:

I,413ff. Пен же ль сих примером заключить возможно нам,  
Что сей мир припадком так же сделаться мог сам?  
Коль различно то с другим! -

Die lose aneinandergereihten Beispiele sind zwar, wie es die Theorie fordert, dem Gedanken des Abschnitts zugeordnet. Was aber die Vielzahl angeht, wird man einwenden müssen: "Zu viele Episoden lassen die Absicht in den Hintergrund treten und heben die Einheit auf..."<sup>37</sup>

In die Ausführungen über das Instinktverhalten der Tiere hat Tred. das Gleichnis vom Seiltänzer eingeschoben (III,361-366). Unter anderem Blickwinkel ist eine Dublette dieses Gleichnisses in die Erwägungen zu dem 'commercium mentis et corporis' eingefügt (V,463-470). Dort schließt sich das Gleichnis vom Leierspieler an (V,471-474). Die Gedanken über das Sterben am Ende der IV.Epistel läßt Tred. einmünden in den Vergleich des menschlichen Lebens mit einem Wasserfall (IV,648-661).

Die physikotheologische Lehre, daß die Weisheit des Schöpfers sich in den Geschöpfen offenbare, hat Tred. mit zahlreichen Hinweisen auf die Klugheit und Geschicklichkeit der Tiere ausgeschmückt. Hervorzuheben sind die Legenden vom Krieg der ägyptischen Störche gegen die libyschen Schlangen und vom Kampf des Ichneumon mit dem Krokodil (III,771-778 und III,795-802).

Eine weitere Digression, die Fabel vom Bienenstaat (III,210-220) gebraucht der Autor, um seine sozialetischen Reflexionen über die Ordnung des Staates,

die Arbeit des einzelnen für das allgemeine Wohl und die Beseitigung der Schmarotzer darzutun. Wie in der Fabel erscheinen die Tiere als Lehrmeister des Menschen. Das Lamm verkörpert die Tugenden der Einfalt und Friedfertigkeit (простота и тихость, III,165f.), der Hund die der Liebe und Treue (любовь и...верность, III,167). Löwe, Wolf und Tiger dagegen geben dem Menschen ein abschreckendes Beispiel der Grausamkeit und Raubgier (хищения безмерность и лютость, III,168f.). Der Veranschaulichung von Tugenden dienen auch die Fabelmotive der 'fleißigen Ameise' und der 'weisen Spinne' (III,221-224). Durch die 'lästigen Fliegen' wird der Mensch zu rastloser Tätigkeit aufgefordert und vor faulem Luxusleben gewarnt (III,256-268).

In die Ausführungen über die Fortpflanzung der Tiere und die Dauer der Arten hat Tred. eine besondere Digression eingeschaltet, den Hymnus auf die Liebe (III,549-608). Darin preist er die Liebe in ihren Erscheinungsformen als Gatten-, Nächsten-, und Elternliebe und erkennt ihr den Rang des Weltprinzips zu, das Descartes, Newton und Plato eigentlich gemeint und mit den Begriffen Bewegung, Gravitation und Weltseele nur unvollkommen bezeichnet haben.

Eine Digression über das ontologische Ordnungsschema der 'Kette' (III,239-252), das im 'Essay on Man' zentrale Bedeutung hat (z.B. Ep.III,7ff. 'chain of Love'), ist von Tred. bei der Darstellung der unzählbaren Arten von Lebewesen gebraucht worden.

Erwähnenswert ist eine literaturgeschichtliche Digression über die Georgica Vergils, die Tred. in seine Darlegung der stoischen Logosphilosophie in Ep.III,981-991 aufgenommen hat.

#### Doxologien

Sie stehen meist an hervorgehobener Stelle am Anfang oder am Ende einer Epistel und haben bald gebetsartigen, bald bekenntnishaften Charakter. Nicht selten sind sie biblisch beeinflusst.

Gebetsform haben z.B. folgende Stellen:

II,823f. O! боже, чудеса творишь един в предлог:  
Нет слова, нет речей в языке земнородных, -

Der Anfang erinnert an Psalm 76,15 (LXX):

"σὺ εἶ ὁ θεὸς ὁ κοῦν θαυμάσια, -

Der Lobpreis in IV,9-20 gründet sich auf Ps.8. Für die Stelle sind die doxologischen Ausrufesätze charakteristisch:

IV,9            Коль твое пречудно, боже, имя по земле!

IV,19           Господи! о! боже наш! Имя твое чудно!

Die Credo-ähnlichen Passagen verkündigen immer wieder Gottes Weisheit, Güte und Allmacht:

I,555           Есть всеведый! Всеблагий! Есть бог всемогущий!

Von biblischem Ausdruck ist das Bekenntnis zur Majestät Gottes, dessen Thron 'über alle Himmel erhaben' ist, wo das 'Feuer schrecklicher Blitze ihn umleuchtet', so daß keiner sich ihm nahen darf:

V,903ff.        Бог в множестве земным является чудес,  
Имеяй свой престол превыше всех небес,  
Где грозных молний огонь весь оный освещает  
И приступить к зарям собой не допускает.

Aus dem preisenden Bekenntnis zur Herrlichkeit Gottes folgt das Gebot, ihm zu dienen:

VI,643f.        Велий есть всевышний! Свойства велие ж его!  
Долг да служим богу купно все мы для того.

## 2. Beschreibungsformen

Die deskriptive Darstellungsform, in der deutschen Poetik des 18. Jahrhunderts häufig 'mahlende' Dichtkunst genannt, zielt darauf ab, "...dem Menschen abwesende Dinge als gegenwärtig vorzustellen und ihm dieselben gleichsam zu fühlen und zu empfinden zu geben."<sup>38</sup> Im Unterschied zur Malerei, die auf die Darstellung sichtbarer Gegenstände beschränkt ist, vermag die Dichtung "auch unsichtbare...überirdische, wunderbare etc. Gegenstände anschaulich zu machen...und den inneren Aufbau, das Wesen der Phänomene zu beschreiben."<sup>39</sup> Solcher Beschreibung sind außer den Gegenständen aus dem 'materialischen Reiche' auch die 'schweren metaphysicalischen Grundwahrheiten'<sup>40</sup> zugänglich. In seiner 'Critischen Betrachtung über die poetischen Gemähle der Dichter' (1741) unterscheidet Joh.Jac.Bodmer Gemälde aus dem 'himmlischen, menschlichen und materialischen Reich'. Gemeint sind: Astronomie, Physiologie und naturwissenschaftliche Einzelobjekte. Zur 'poetischen Malerei' zählt Bodmer auch 'dogmatische Beschreibungen', von denen er schreibt: "ich meine solche Gemähle, da die Absicht nicht auf die Erregung des Gemüthes gerichtet ist, damit dasselbe auf eine angenehme Weise unterhalten werde...; in denselben herrschet demnach der Unterricht, und was sie Ergetzliches mit sich führen, ist nur eine beyfällige Zugabe."<sup>41</sup> Als Beispiel wird neben anderen Brockes genannt. Die-

se poetischen Gemälde sind durch eine Akribie gekennzeichnet, die der wissenschaftlicher Abhandlungen vergleichbar ist, hebt Bodmer hervor: "Man setzt sich vor, einen Gegenstand mit einem solchen genauen Fleiße zu schildern, daß kein Umstand dahinten bleibt...Ihre Absicht ist eben diejenige, welche die Erforscher der Natur in ihren Schriften beobachten..."<sup>42</sup>

In der Wahl seiner Gegenstände ist der Lehrdichter grundsätzlich frei. Seine Freiheit reicht "...so weit, als die Wahrheit sich sinnlich und poetisch einkleiden läßt."<sup>43</sup> Der Dichter wählt gewisse Wahrheiten aus. Er verfährt 'essayistisch und eklektisch', stellt Albertsen fest. Vom Lehrdichter der Aufklärung könne nicht verlangt werden, "ein abgeklärtes, fertiges, widerspruchloses System in Verse zu setzen."<sup>44</sup> Da die Hauptaufgabe des Lehrdichters im Vermitteln besteht, "...sind es gerade die bewährten und bewährtesten Lehren, deren er sich annimmt."<sup>45</sup> Daraus erklären sich, bemerkt Siegrist, "das Phänomen der thematischen Konstanz, die sich wiederholenden Titel, der Enthusiasmus, mit dem ein neues Mal eine alte Weisheit verkündet wird."<sup>46</sup> Die Lehrdichter werden aber auch ermuntert, neue und unverbrauchte Themen aus der Entwicklung der modernen Wissenschaft zu poetisieren. Über das Lehrgedicht sind manche ungewohnten Stoffe in die Dichtung einbezogen worden, teils 'schwierige' Wahrheiten, "die sich nicht widerstandslos poetischer Darstellung fügen wollen", teils 'gewöhnliche' Gegenstände, die als unpoetisch angesehen wurden.<sup>47</sup> Als besonders verdienstvoll gelten, besonders "wegen der Wichtigkeit und Allgemeinheit der dargestellten Wahrheiten",<sup>48</sup> die philosophisch-religiösen Lehrgedichte, in denen neben philosophischen und moralischen Themen im engeren Sinne die Schöpfungslehre, die Frage der Theodizee und der Unsterblichkeitsglaube den Ton angeben.

In der Feoptija hat sich Tred. "die kühne und großartige Aufgabe gestellt", (I.Serman) das ganze wissenschaftliche Denken der Zeit in sein Poem einzubeziehen: "Он хотел вместить в поэму всё содержание современной научной мысли, всё, чего достигла наука в объяснении важнейших вопросов мироустройства."<sup>49</sup> Dabei hat er sich bemüht, die Inhalte (philosophisch-religiöse wie auch naturwissenschaftliche) angemessen zu poetisieren. I.Serman konstatiert: "При этом Тредиаковский понимал, что он пишет не просто философский трактат, и потому стремился придать ей, насколько это было...в его силах, поэтическое звучание."<sup>50</sup> Die Einschränkung ist nach I.Serman sowohl in der begrenzten dichterischen Kraft des Autors als auch in dem teilweise schwierigen Stoff der Feoptija begründet: "Но сложный философский материал, выбранный им для

изложения и требующий особых терминов и оборотов, сопротивлялся этому стремлению автора."<sup>51</sup>

#### Der kosmische Bereich

Seine Beschreibung in der Feoptija liest sich wie eine Auslegung des Psalmworts: 'die Himmel erzählen die Ehre Gottes' (Ps.19,2), mit dem die II.Epistel schließt:

II,877        Вещают небеса божественную славу!

Vgl. Ps.18,2 (LXX): "Ὁὐ οὐρανοὶ δηλοῦνται δόξαν θεοῦ, -

Dem Autor liegt in erster Linie am Lobpreis der Schöpfung und des Schöpfers. Diesem Anliegen ist die Frage des Weltbildes untergeordnet. An manchen Stellen wird der Lobpreis durch Vorstellungen des alten und des neuen Weltbildes zugleich motiviert. Ein Beispiel dafür ist die Passage über die Sonne in Ep. II,724ff.

Sie wird als 'Flammenmeer' beschrieben, das durch ein festes Gesetz in seinen Grenzen gehalten wird. Die Deskription löst Fragen aus, denen die ptolemäische Anschauung zugrunde liegt:

II,730f.      Кто водит шар его в порядочный толь круг?  
И сбиться кто ж с путей не допускает вдруг?

Die Antwort liegt im Glauben an den Schöpfer.

Hält man dagegen das heliozentrische Weltbild für erwiesen, so wird das Staunen angesichts der gesetzmäßigen Bewegung der Erde um die Sonne um so größer:

II,740f.      Но буде, напротив, мы вокруг его вертимся,  
Чему, поемля то, безмерно мы чудимся, -

In beiden Anschauungen wird also der Glaube an den Schöpfer vorausgesetzt:

II,758ff.     То больше человек есть должен познавать  
Создание творца, его разумеать  
И предержавну власть в правлении всем света.

Ähnlich verhält es sich beim Firmament. Häufig beschreibt es Tred. in der herkömmlichen Vorstellungsweise. Er spricht von den 'blauen Gewölben', an denen die 'unzähligen Sterne blitzen' (II,764f.). Ehrfurchtsvoll fragt er:

II,768        Кто легионам звезд места дал пригвожденны?

Er unterscheidet zwischen den Fixsternen und den Planeten und hebt hervor, daß der Schöpfer ihre Entfernungen festgesetzt und bestimmt hat, daß 'jene golden und diese silbern glänzen' (II,769ff.). Im Wechsel von staunenden Fragen und begeisterten Ausrufen preist der Autor die Schönheit einer stern-

klaren Nacht. Wer kann ihren Anblick mit Worten beschreiben? Aus ihren 'scheinbar unbeweglichen Nestern' schimmern die unzähligen 'goldenen Sterne', schildert der Autor entzückt (II,624-627). Das Entzücken vom Anblick des 'bernsteinfarbenen Lichtes' der Milchstraße äußert sich in bewegten Worten:

II,628f. Ум не мятется ль наш, зря млечную дорогу,  
А блеск янтарный в ней чрез искру вдруг премногу?

Tred. ist jedoch nicht in den Vorstellungen des alten Weltbildes befangen. In vielen Versen spiegelt sich die unendliche Größe des Weltraums, wie sie von der neueren Astronomie seit Kopernikus aufgewiesen worden ist. So führt er bei der Schilderung der 'unzählbaren Menge' der Sterne die Lehre Giordano Brunos an, daß jeder Stern die Sonne einer ihm zugehörigen Welt sei:

II,794ff. Мнят каждую из звезд, дучей их по огню,  
Подобну солнцу быть и сонечному дню,  
А каждую притом подобному ж светящу  
Ту миру там сему и также свой плодящу.

Die Bewunderung des Autors nimmt hymnischen Ausdruck an:

II,804f. Колико зримых Солнц! Земель колико нижних!  
Колико тварей всех! родов коль непостижных!

Sie steigert sich zum Lobpreis der Vorsehung, die diese Vielzahl der 'Sonnens und Erden' (die kosmischen Plurale beziehen sich auf das nachkopernikanische Weltbild) nach einem einheitlichen Plan geschaffen hat:

II,808f. Всему един чертеж! но коль по виду разно!  
О! промысл, всё ж со всем не втуне и не праздно!

Überwältigt vom Anblick der 'Tiefe' des Himmels bekennt der Autor, daß das 'Licht des Verstandes verlischt und nicht imstande ist, den Weltraum zu begreifen':

II,813 Темнеет свет ума: нет сил обнять пространство!

Der Abschnitt II,790-813 ist ein Beispiel für die spezielle Art 'hymnischer Lyrik' (K.Richter), die unter dem Eindruck des neuen Weltbildes der Wissenschaft entstanden ist, und die sich, wie K.Richter ausführt, in der deutschen Lyrik "erst im ersten Drittel des 18.Jahrhunderts, mit Brockes vor allem"<sup>52</sup>, entfaltet hat. "Barthold Heinrich Brockes hat die neuen kosmischen Größen und die auf sie gerichtete Ergriffenheit des Menschen als ein zentrales Thema des 'Irdischen Vergnügens in Gott' in zahllosen Versen ausgesagt."<sup>53</sup> Die Lyrik von Brockes ist durch ein Gott preisendes, hymnisches Sprechen charakterisiert, bei dem sich, wie K.Richter hervorhebt, "oft genug andere Gestaltungs-



intentionen in den Vordergrund [/schieben/]: Beschreibung, Betrachtung, Argumentation".<sup>54</sup> Die Eigenart der Gedichte von Brockes hat Richter so gekennzeichnet: "In den Formen einläßlicher Beschreibung und Begründung schließt sich die Lyrik von Brockes auf ihre Weise an ihr wissenschaftsfreudiges Zeitalter an; aber sie bezieht auch das Ergriffensein des Menschen darauf zurück."<sup>55</sup>

Viele Abschnitte in der Feoptija lassen sich ähnlich charakterisieren. So ist z.B. die Passage II,790ff. dem Gedicht 'Das Firmament', mit dem Brockes das erste Buch des 'Irdischen Vergnügens' eröffnet, nicht nur thematisch verwandt. Sie hat auch eine ähnliche Struktur: wie das Gedicht von Brockes besteht sie aus betrachtenden, argumentierenden und hymnischen Elementen. Analog ist bei beiden Autoren auch 'die vom Blick in das All ausgelöste Erregung' (K.Richter), die 'Abfolge von Bestürzung und Beseligung'.<sup>56</sup>

Vgl. Tred.: "не смятется ль [/ум/]?" "темнеет свет ума..." (II,799; 813) und "о! промысл..!" (809).

Brockes: "Es schwindelte mein Aug', es stockte meine Seele  
Ob der unendlichen, unmäßig-tiefen Höle, -"  
"Allgegenwärt'ger Gott, in Dir fand ich mich wieder."<sup>57</sup>

Im Bemühen, die Größe des Universums auch 'objektiv' zu beschreiben, greift der Lehrdichter oft zum Mittel der Zahl. Siegrist erklärt: "Diese abstrakte Größe soll eine wenn auch ungenügende...Ahnung von der Unermeßlichkeit dieser Dimension vermitteln."<sup>58</sup> Er weist auf die Bedeutung hin, die der Zahl als 'Quintessenz der Rationalität' im Denken der Aufklärung beigemessen wird.<sup>59</sup> So finden sich bei Brockes in seinem Neujahrs Gedicht von 1730, wie Siegrist es ausdrückt, 'Anzeichen eines Zahlenrausches'.<sup>60</sup>

Auch Tred. verwendet in der Feoptija an einigen Stellen das Mittel der Zahl bei der Beschreibung des Weltalls. 'Wieviele Millionen Werst', fragt er, mag die Sonne entfernt sein?

III,271 Мы Солнце зрим, оно (в колико ж верст мильонов?)

Er will sagen, daß bereits diese Entfernung unsere Vorstellungskraft übersteigt. Wie steht es erst mit dem Abstand von den Sternen außerhalb des planetarischen Raumes! Wir haben kein Maß, um diese Weiten zu messen:

III,277f. Те расстоят от нас в далекостях таких,  
Что меры положить не можно есть до них.

Der Verzicht auf Maß und Zahl unterstreicht die Grenzenlosigkeit des Raumes.

Gegenüber dem All schrumpft die Erde zu einem 'kleinen Punkt' zusammen:

III,281 Пред всем, что зрим, земля есть точка уже -

Die 'Gemälde des Überirdischen' (Siegrist) wollen jedoch nicht nur für sich betrachtet und bewundert werden. Sie geben zugleich eine Vorstellung von der Erhabenheit des Schöpfers und rufen die Doxologie hervor, indem sie, nach einem Wort des Kopernikus, der Aufforderung zum Lobe Gottes "das Vehikel der Anschauung an die Seite" stellen.<sup>61</sup> Tred.s Beschreibung der Vielzahl der Himmelskörper schließt mit dem Lobpreis:

II,822f. Кто велий толь иный, коль велий есть наш бог!

O! боже, чудеса творишь един в предлог: -

Diese Passage, die in der Démonstration keine Parallele hat, berührt sich mit dem Programm des englischen Physikotheologen W.Derham, der in seiner 'Astrotheologie' (1728 von Joh.A.Fabricius erstmals ins Deutsche übersetzt) "Anweisung zu der Erkenntniß Gottes aus der Betrachtung der himmlischen Körper" gibt. Erinnet sei auch an den Lobpreis, zu dem Joh.Kepler in seiner 'Weltharmonik' hinführt: "Groß ist unser Herr und groß seine Kraft und seiner Weisheit ist keine Zahl. Lobpreist ihn, ihr Himmel, lobpreist ihn, Sonne, Mond und Planeten..."<sup>62</sup>

Bei der Beschreibung des Kosmos hebt Tred. neben der Größe besonders die Ordnung, die gesetzmäßigen Bewegungen der Himmelskörper und ihre dem Menschen zugute kommenden Wirkungen auf die Erde hervor. Der Begriff 'чин' spielt in diesem Zusammenhang eine entscheidende Rolle. Er bezieht sich einmal auf die Integrität des Kosmos, von dem nicht der geringste Teil fehlen dürfte, ohne daß alles zusammenbräche:

III,283f. Всѣ ж то сопряжено толь чинно меж собою,  
Что меньше стать в себе ни частию одною, -

III,287 Не может без того, чтоб вдруг не сокрушился -

Zum andern wird mit 'чин' die gesetzmäßige Bewegung der Himmelskörper bezeichnet, bei der sich nicht die geringste Abweichung feststellen läßt (II,783f).

Es heißt: II,848 Движение планет есть чин необходимый, -

Auf die 'Ordnung' scheint auch die Metapher vom 'Heer' der Sterne hinzuweisen (тот весь полк, II,792), das gewissermaßen in militärischer Formation dahinzieht.

In die kosmische Ordnung ist auch die Erde einbezogen. Sie gehört, wie Tred. es ausdrückt, 'durch gemeinsame Gesetze' (обществом законов, III,272) mit der Sonne zusammen. Eingehend beschreibt er aus der Sicht des naiven Betrachters, wie der Lauf der Sonne die vier Tagezeiten herbeiführt: II,632-667. Der

Wechsel von Tag und Nacht wird als 'wunderbare Ordnung' beschrieben (чин дивный, II,632), die uns die Weisheit des Höchsten erkennen läßt. Gemütvoll schildert der Autor, unabhängig von der Vorlage, die Wohltat der Nacht:

II,650f.      Ношь вводит сладкий сон, покой и тишину,  
                   Дает вещей забыть нам низ и вышину,      -

Auch die Jahreszeiten, so führt Tred. aus, hängen von der Sonne ab: II,668-723. Ähnlich stellt er den Sachverhalt in VI,374-391 dar. Die Beschreibung zielt darauf ab, in der Aufeinanderfolge der vier Jahreszeiten die Fürsorge des Schöpfers für den Menschen und alle irdischen Geschöpfe sichtbar werden zu lassen:

II,675            Всегда о всех и всём печется божество.

Dank der Fürsorge des Schöpfers insonderheit für den Menschen rückt die Erde, die durch die unendliche Ausweitung des Weltbildes ihre Sonderstellung verloren hatte, aus neue in den Mittelpunkt. K.Richter hat die Veränderung so kommentiert: "Der wissenschaftliche Brückenschlag zwischen der Erde und den Sphären hat das Universum und einen darin wirkend gedachten Gott in ein unmittelbares Gegenüber zum Menschen gebracht." Das Bewußtsein einer "grundsätzlichen Verbundenheit von Gott und Mensch" hat sich, wie Richter anmerkt, "betont an den kosmischen Bezügen" ausgesprochen. Während das dichterische "Pathos des 17.Jahrhunderts vorzugsweise an der Kluft zwischen Irdischem und Göttlichem aufbrach, konnte das 18.Jahrhundert gerade in den kosmischen Relationen die neue Harmonie von Mensch und Gott und die Gewißheit einer umgreifenden göttlichen Ordnung betonen."<sup>63</sup>

Die Vorstellung der 'prästabilierten Harmonie' hat die kosmologischen Beschreibungen in der Feoptija beeinflusst. So macht Tred. z.B. an dem Verhältnis zwischen Sonne und Mond auf ein Stück Weltharmonie aufmerksam: der Mond empfängt sein Licht von der Sonne, steht mit ihr in 'freundschaftlicher Verbindung' (II,836), 'damit wir nachts nicht in völliger Finsternis sein müssen' (II,834). Kosmische Harmonie ist wohl auch in der Metapher 'Chor' der Gestirne angedeutet (коль тот непраздно хор!, II,631).

So tritt in der kosmischen wie in der irdischen Ordnung (vgl. III,148f.) die umfassende göttliche Fürsorge für den Menschen zutage:

VI,373            Всё ж, чтоб нашей пользе не был вред здесь никакой.

Der Mensch

Das starke anthropologische Interesse der Aufklärung ist von A.Pope präg-

nant formuliert worden (Essay on Man, Ep.II,2):

"The proper study of Mankind is Man."

Der Unterrichtung über den menschlichen Körper dienten im 18.Jahrhundert u.a. die anatomischen Kabinette, in denen die Anatomie des Menschen in Wachspräparaten von kunstvoller Genauigkeit zur Schau gestellt wurde. Joh.Heinr. Zedler berichtet darüber in seinem Universal-Lexikon (Bd.52, 1747): "Ein dergleichen Kunst-Stück hat an.1721 der Herr P.la Courège in Hamburg in unterschiedlichen Figuren sehen lassen. Die erste Figur stellte vor ein Mädchen von 11 bis 12 Jahren, davon die eine Seite mit der Haut bedeckt war, die andere aber also eingerichtet, daß man den Unterschied der Puls- und Blut-Adern deutlich sehen konnte. Die ersten waren mit blauen, die letzten aber mit rothen Wachs abgebildet. Man sahe auch bey dieser Figur alle inwendigen Theile in ihrer natürlichen Größe, Farbe und Lage."<sup>64</sup> Zedler merkt an, daß solche anatomischen Schaustellungen (theatrum anatomicum) großen Zulauf hatten. Dabei muß man bedenken, "daß die Lehrbücher der Medizin noch durchgehend lateinisch verfaßt waren,...so daß das Interesse und die Neugier auf den eigenen Körper weitgehend ungedeckt blieben."<sup>65</sup>

Es nimmt daher nicht wunder, daß der Mensch, seine körperlichen Organe und ihre Funktion, dazu sein geistiges Wesen in zahlreichen Lehrgedichten dargestellt worden ist. Erwähnt seien 'Die wächserne Anatomie' von B.H.Brockes<sup>66</sup> und dessen Gedichtreihe 'Die fünf Sinne'<sup>67</sup>. Der Ansicht von Albertsen, die medizinischen Passagen in Hallers 'Unvollkommenem Gedicht über die Ewigkeit' seien 'subpoetisch', widerspricht H.-W.Jäger. Nach ihm sind diese Passagen "integrale Bestandteile des didaktischen Gedichts, in dem sie mit emphatisch-appellierenden,...philosophisch deutenden u.a. abwechseln. Der Begriff subpoetisch denkt gegen die Gesetzlichkeit der Gattung und impliziert historische Voreingenommenheit."<sup>68</sup>

In dem angedeuteten Zusammenhang steht auch die Beschreibung des Menschen unter anatomischem, physiologischem und psychologischem Blickwinkel in der IV. und V.Epistel der Feoptija. Der Mensch erscheint dort in physikotheologischer Sicht, die auch die Gedichte von Brockes kennzeichnet. Durch die zweckvolle Beschaffenheit aller Glieder und Organe wie durch ihr sinnreiches Zusammenwirken ist der Mensch ein lebendiger Beweis für die Macht, Weisheit und Güte dessen, der ihn geschaffen hat. Tred. erklärt in der Einleitung zur IV.Epistel: "Сю эпислою доказывается премудрость и благость божия по составу человеческого тела."<sup>69</sup> Diese Absicht führt er mit beinahe enzyklopädi-

scher Vollständigkeit aus. In den 'physiologischen Gemälden' (Siegrist) der IV. Epistel bemüht sich Tred., den anatomischen Befund wie auch die organischen Funktionen darzustellen. Damit verbinden sich die häufigen Hinweise darauf, wie wunderbar der Schöpfer den menschlichen Organismus eingerichtet hat.

Nehmen wir als Beispiel die Augen (IV, 386-443). An ihnen wird die Erfindungskunst des Schöpfers gepriesen: daß sich die Augen an der geeignetsten Stelle befinden, daß sie mit 'unvergleichlicher Schönheit' ausgezeichnet sind, daß wir mit zwei Augen die Dinge nicht doppelt sehen, und daß sie uns nicht 'verkehrt', sondern 'aufrecht' erscheinen - dies alles ruft das entzückte Staunen des Autors hervor (чудно!, IV, 400; коль не меньше дивно..!, IV, 408; всё сие премудрость нам в здавшем изъясляет, IV, 410). Tred. schmückt die Passage mit dem Vergleich, die Augen seien Spiegel (сии суть зерцала, IV, 396), in denen dank göttlicher Weisheit 'jedes Bild der Natur gezeichnet wird'.

Vor diesem Hintergrund hebt sich die nüchterne Beschreibung der Anatomie des Auges um so mehr ab. Tred. gebraucht dabei Fachausdrücke wie: 'оболочка роговая' (IV, 414), 'зрачка' (IV, 415), 'зеница' (IV, 417), 'влага кристальна' (IV, 419) und 'сеточка тонка' (IV, 422).

Darauf teilt Tred. drei Theorien über den Sehvorgang mit, die in der Antike von Euklid und Pythagoras, in der Neuzeit von Descartes und Huygens vertreten worden sind.<sup>70</sup>

In die minutiöse Schilderung der Stimmorgane sind schmückende Vergleiche eingeschaltet. So heißt es: die Zunge bewegt sich so flink, wie 'klimpernde Finger' ein Lied spielen (IV, 510f.). Die Stimme klingt wie eine 'Flöte' (IV, 524) oder wie eine 'Orgel' (IV, 535). Sie übertrifft an Vielfalt und Schönheit alle Musikinstrumente, Leiern und Trompeten (IV, 540-543). Immer wieder drängt es den Autor, das 'Wunder' zu preisen, das die göttliche Weisheit und Güte im menschlichen Organismus geschaffen hat:

IV, 536f. Мнится, что довольно мудрость вышню изъясить,

Смыслящего ж можно пребезмерно удивить, -

IV, 552 Что за чудо! -

IV, 556f. Не намерение ль мудрое в благом творце,

Смогшем всё, толико и попекшемся дельцё, -

Selbst ein so unpoetischer Stoff wie die Verdauung wird im Detail beschrieben (IV, 260-275). Auch sie zählt der Autor zu den Wundern im menschlichen Körper:

IV,276f. Словом, в человечесем столько теле есть чудес,  
 Что конечно должно здатель быть от небес.

Auch das abstoßende Bild der inneren Organe, von Tred. in IV,278-297 geschildert, läßt nach seiner Ansicht die weisen Absichten und die Kunst des Schöpfers erkennen. Die Beschreibung schließt doxologisch:

IV,294ff. Подлинно, что части те, в хитрости обильны,  
 Чудным действием своим зрятся все толь сильны,  
 Что явить вдруг могут всемогущего творца,  
 И того премудра и блажайша без конца.

Die Passage läßt (wie die vom 'gehäuteten Gesicht, IV,69f.) an die in der aufklärerischen Poetik geführte Diskussion über die Darstellung des Häßlichen und Abstoßenden in der Dichtung denken.<sup>71</sup>

Über seine physische Art hinaus wird der Mensch im Lehrgedicht der Aufklärung vor allem als vernunftbegabtes Wesen vorgestellt. Nach Siegrist finden sich "dreierlei Aspekte des Menschen...in lehrdichterischen Gemälden artikuliert: sein Verstand, sein 'Charakter' und sein Körper".<sup>72</sup>

Das Thema 'der Mensch als Vernunftwesen' wird von Tred. in der V.Epistel entwickelt. Nach seinen Worten wird darin 'die ganze Psychologie kurz, aber deutlich' dargelegt (...вся психология предлагается вкратце, но ясно).<sup>73</sup> Beim Übergang zum neuen Thema unterstreicht er dessen höhere Qualität gegenüber dem vorigen:

V,1ff. Создатель есть премудр по телу человеку.  
 Но смысл и разум наш когда, как долг, примечу,  
 То тело пред умом покажется ничто, -

Auf der Grundlage des von Descartes gelehrten Dualismus von Leib und Seele, der schon von Augustin vertreten wurde,<sup>74</sup> beschreibt Tred. die Verschiedenheit der beiden Substanzen (описывается...во первых, различие души с телом)<sup>75</sup>. Ihre Vereinigung im Menschen erscheint ihm daher als das zentrale Problem der Psychologie: "...вопрошается, кто ж бы мог соединить толь твердо мыслящее существо с немслящим, то есть с телом..."<sup>76</sup> Er preist den wunderbaren, lebenslänglichen Bund von Leib und Seele als das Werk des weisen Schöpfers:

V,193ff. Премудрый есть союз! и больше толь предивный,  
 Что в разности существ быть мнится сопротивный!  
 Не мудрого ль сие творение дельца?

Auf der Vereinigung von Geist und Körper beruht ihre Wechselbeziehung im im Sinne einer vom Schöpfer prästabilierten Harmonie:

V,362ff.    Взаимно другу друг находятся подвластны,  
 Взаимно те во всех своих делах согласны.  
 Лишь ум замыслит, вдруг приходит тело в двиг;  
 Лишь в движи плоть пришла, ум начал мыслить вмиг.

Tred. betont in dem 'commercium mentis et corporis' den Primat des Geistes, von dem die intellektuellen, Gefühls- und Willensimpulse ausgehen, die die körperlichen Bewegungen verursachen (V,261-265). Er vergleicht das Verhältnis zwischen Geist und Körper mit einem Ritter, der sein Schwert im Kampf treffsicher handhabt (V,241-244) oder mit einem Reiter, der seinem Pferd die Sporen gibt (V,365-368). Anschaulich wird geschildert, wie auf einen Befehl des Willens die Sehnen sich straffen, alle Glieder zu arbeiten beginnen und der ganze 'Mechanismus' des Körpers gehorcht (V,429-434). Wie das vor sich geht, läßt sich mit unserer Vernunft nicht erklären, meint Tred. Er beruft sich in dieser Sache auf einen bedeutenden Lehrer (в учителях не мал, V,499), gemeint ist Augustin, der, über das 'commercium mentis et corporis' meditierend, nur feststellen kann: wir wissen nicht, wie es zustande kommt, nicht einmal wie es zugeht, 'wenn ich meinen Finger berühre' (V,499-534).

Das Thema der Vereinigung von Seele und Körper hat Brockes in dem Gedicht 'Das menschliche Wissen' in dialogischer Form behandelt:

- A. "Wie können denn der Menschen Seelen  
 Mit ihrem Körper sich vermählen?  
 Gib mir doch davon Unterricht!
- B. Das weiß ich nicht.    -"

Brockes äußert die Überzeugung, der Mensch sei nicht dazu berufen, die Geheimnisse des Schöpfers zu verstehen:

"Er will sich hier von uns nicht fassen,  
 Und nur allein bewundern lassen."<sup>77</sup>

Tred. zieht aus der Vereinigung von Geist und Körper und ihrem harmonischen Zusammenwirken den Schluß auf die Existenz der göttlichen Weisheit, Güte und Allmacht, die solches 'erdacht, erwählt und verwirklicht' hat (V,395-400).

Als ein bemerkenswertes Beispiel des 'commercium' wird das Gedächtnis geschildert (V,535-710). Es hat einerseits seine körperliche Grundlage im Gehirn (образований мозг в союзе главна часть, V,536), andererseits gehorcht es einem geistigen Vermögen, dem Willen (да и повелевать ей память предержавно смю, V,698). Unter körperlichem Aspekt wird das Gedächtnis mit einem großen Buche verglichen, dessen Buchstaben nicht zu zählen sind (V,559f.), mit

einem Kasten, in dem unzählige Bilder aufbewahrt werden, deren Vollkommenheit alle Kunst der Maler übertrifft (V,543ff.). Ohne unser bewußtes Zutun prägen sich alle Sinneseindrücke, Gefühle und Gemütsbewegungen in erstaunlicher Ordnung dem Gedächtnis ein. Tred. sieht darin ein Wunder, das sich nur physikotheologisch deuten läßt:

V,683f. Чья ж мудрая рука в чреждении была,  
Что всё составить то способно возмогла?

Noch in anderer Hinsicht erscheint dem Autor das Gedächtnis als 'unbegreifliches Wunder' (два чуда я в себе непостижимы зрю, V,667): obwohl es nicht von uns gemacht worden ist, gehorcht es unserem Willen (а волю исполнять та и спешит мою, V,699). Anschaulich schildert Tred., wie die Erinnerungen kommen und gehen, wann immer wir wollen:

V,571f. Приходят, как зову, прочь идут, как прочь шлю,  
Скрываются, когда им скрыться повелю; -

Wie sich jemand verhält, wenn in seiner Erinnerung nicht das auftaucht, wonach er gerade sucht, zeigt das lebhaftes Selbstgespräch:

V,592f. То говорю и внутрь и вем, что не во сне:  
"Прочь-прочь, я не тебя искал теперь заботно".

Die Kraft der Erinnerung, Vergangenes gegenwärtig zu machen, veranschaulicht Tred. in V,619-626: die Erinnerung stellt ihm das Bild eines Freundes in den verschiedenen Lebensjahren vor Augen, wie er ausgesehen und welche Kleidung er getragen hat. Die Beschreibung schließt prägnant:

V,625f. На том же я лице морщины образую,  
На коем красоту румяную целую.

Nicht überall ist das psychologische Thema von Tred. so anschaulich behandelt worden. Häufig finden sich trockene und umständliche Definitionen der wichtigsten Begriffe: 'разум' (V,77-92), 'воля' (V,93-112), 'свободность' (V,113-140), 'навык' (V,141-170), 'чувствовать' (V,211-214), 'образовать' (V,215-218), 'мечтать' (V,219f.), 'памятовать' (V,221f.), 'вспоминать' (V,223-226), 'охота' (V,228-236), 'страсть' (V,245-260) u.a.

Unter Hinweis auf die sehr große Verschiedenheit der menschlichen Gesichter (от Петрополя в лице разность до Пекина // толь велика, - IV,102f.) trägt Tred. eine von Elementen des Volksaberglaubens durchsetzte Physiognomik vor, die in der Démonstration keine Parallele hat (IV,106-121).



## Naturkundliche Inhalte

Die Beschreibungen in der Feoptija umfassen neben astronomischen und anthropologischen Themen eine große Zahl von Naturerscheinungen. Man denkt an Bodmers Unterscheidung der drei Reiche: des himmlischen, menschlichen und materialischen.<sup>78</sup>

Tred. ordnet die Beschreibungen der irdischen Natur nach dem Schema der vier Elemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer (II.Epistel). In der III.Epistel entwirft er ein Bild der Zoologie.

Unter dem Gesichtspunkt der in der Schöpfung herrschenden Teleologie beschreibt er im allgemeinen zunächst die Beschaffenheit der Phänomene und streicht danach ihre Bedeutung für den Menschen heraus.

Bei der Schilderung der Erde z.B. weist der Autor auf die 'richtigen' geologischen Verhältnisse hin: sie besteht nicht nur aus Stein, aber auch nicht nur aus einer zu weichen Materie. Die mannigfaltigen Landschaftsformen geben der Erde ein abwechslungsreiches und reizvolles Aussehen:

II,105f.    Всѣ пременяет то и скоро и чудесно,  
          И делает уж там видение прелестно:    -

Immer wieder macht Tred. auf die ästhetische Seite der Natur aufmerksam. Die Erde erscheint fast wie ein mythisches Wesen: sie ist die 'Mutter', die alle ihre Schätze freigebig an ihre Bewohner austeilte, sie 'verwandelt Schmutz und Staub in Reichtum' (II,97f.); sie altert nicht, ist ewig jung und lebensvoll (II,117ff.). Man hat den Eindruck einer tellurischen Gottheit; aber das Bild der Erde ist vom Schöpfungsglauben umfaßt: es offenbart uns den Schöpfer, der als 'barmherziger Vater' für uns sorgt (II,311f.).

Alle Erscheinungen in der Natur sind dazu bestimmt, dem Menschen zu nützen. Tred. wird nicht müde, diese These zu illustrieren. So führt er aus, daß jede Bodenart den Menschen ihren Ertrag bringt, vorausgesetzt, sie lassen es an Fleiß nicht fehlen und verwüsten die Erde nicht durch Kriege (II,125-129). Nicht nur die Schwarzerde (чернозем, II,167), auch Sumpf und Sandboden lohnen dem Bauern die aufgewendete Mühe. Ausführlich wird beschrieben, wie damals Sumpf und Ödland urbar gemacht wurden (II,171-180). Selbst die unbewohnten, scheinbar unwirtschaftlichen Gebiete bringen dem Menschen viel Gutes: der dichte Urwald und die unfruchtbare Steppe lassen 'süße Früchte' und 'heilkräftige Pflanzen' gedeihen, die sonst nirgends zu finden sind (II,191-195). Der Nutzen der Gebirge und ihre Schönheit werden farbig geschildert: die 'herr-

lichen Weiden für das Vieh', die 'gesunde und reine Luft', im Vorland die 'wogenden Kornfelder' und Obstbäume sowie 'die zu den Wolken ragenden Gipfel', die den Betrachter in Bewunderung versetzen. Auch die Höhlen in den Bergen sind nicht vergessen, in denen der Mensch Schutz vor Hitze und Unwetter und Zuflucht vor Feinden sucht. Die geologische Bedeutung der Gebirge wird durch den Vergleich mit dem Skelett des menschlichen Körpers anschaulich gemacht. Tred. schildert aber in II,145-164 nicht eine topographisch bestimmte Gebirgslandschaft. Es handelt sich vielmehr um ein typisches Landschaftsgemälde zur delectatio des Lesers, das zugleich die These der für den Menschen segensreichen Ordnung der Natur illustrieren soll.

Als Vorlage der poetischen Malerei dient ferner der Wald. Zugunsten der Detailbeschreibung richtet der Autor den Blick auf einen einzelnen Baum (II,245-296). Er schildert, wie sich die Wurzeln in eine 'unermessliche Tiefe' ausstrecken, um dem Baum festen Halt zu geben. Mit seinen Wurzeln 'sucht' der Baum wie ein lebendiges Wesen unter der Erde nach Säften, die für ihn taugen und 'schickt' sie durch den Stamm zum Wipfel hinauf. Ein Ausdruck der Bewunderung untermalt das Bild vom Steigen der Säfte: dieser 'wunderbare Mechanismus' zeigt uns den 'wunderbaren Mechaniker'. Auch die grüne Farbe der Blätter wird physikotheologisch gedeutet: der göttliche 'Erbauer' (строитель, II,259) hat sie so gemacht, damit das verschiedene Grün unser Augen erquickt. Die Beschreibung ist mit schmückenden Vergleichen versehen: der Saft fließt im Inneren des Baumes, durch die Rinde geschützt, 'wie in einem Leibe'; die Äste breiten sich aus und bilden dadurch 'eine Art Zelt'. Idyllische Szenen vom Ruhen im 'kühlen Schatten' und vom Nisten der Vögel in den Zweigen beleben das Bild des Baumes.

Es folgen nüchterne Ausführungen über die Verwendung des Holzes als Brenn- und Baumaterial. Man braucht es als Brennholz, das uns bei 'krachendem Frost' im 'traurigen Winter' wärmt. Tred. gebraucht hier schmückende Adjektive, die nach Siegrist das 'Hauptmittel' der poetischen Malerei darstellen.<sup>79</sup> Joh.G. Sulzer formuliert: Die "Beywörter" dienen dazu, die "Hauptvorstellungen durch Nebenbegriffe ästhetisch, das ist, sinnlicher zu machen".<sup>80</sup>

Außerdem verwendet man das Holz zum Bau von Häusern, Booten und Schiffen. Das lyrische Element dringt durch bei der Beschreibung der Obstbäume, die, von Früchten 'beladen', sich niederbeugen, um uns ihre Früchte zu schenken, solange sie 'frisch, reif und schmackhaft' sind (II,293-296). Alle einzelnen Züge fügen sich zum Bild einer vom Schöpfer menschenfreundlich eingerichteten

Natur.

Die Beschreibung des Wassers beginnt ebenfalls mit seiner Beschaffenheit:

II,315 Прозрачен жидкий сей и зыбок есть состав, -

So wie es ist, ist es richtig und notwendig für alle Lebewesen und bezeugt die Fürsorge des Schöpfers.

Der Nutzen des Wassers für den Menschen ist vielfältig: er löscht damit seinen Durst und braucht es für die Zubereitung der Speisen sowie zur Reinigung und Körperpflege. Er nutzt die Kraft des Wassers. Von den vielen Anwendungsmöglichkeiten kann der Autor nur einige aufzählen. Er faßt zusammen:

II,366 Премного от воды пособия имеем, -

Ferner schildert Tred., daß das Wasser überall in der Natur vorhanden ist. Der Schöpfer hat es über die ganze Erde fließen lassen:

II,396f. Теши пустил водам премудрый всех творец  
От края по земле на самый в ней конец, -

Es kommt aus den Wolken, die als riesige Gebilde, von der Vorsehung gehalten, über uns schweben. Der Anblick dieser Ordnung weckt den Lobpreis:

II,464f. О! промысла сего премудр толико строй:  
Повесил воду он, в вид грозно надо мной, -

Der Lauf des Wassers durch eine Ideallandschaft wird beschrieben: da gibt es 'rauschende Quellen', den 'tosenden Wasserfall', den Gebirgsbach, aus dem die Tiere trinken und die Flüsse, die an Städten vorbei dem Meere zueilen (II,400-405). Mit begeisterten Versen apostrophiert der Autor den Ozean:

II,406f. Великий Океан - дивлюсь, как то поемлю,-  
Объемлющий вокруг и наполю всю землю, -

Staunend bedenkt er, daß der Ozean die Erde nicht 'zerteilt', sondern im Gegenteil die Menschheit verbindet: auf diesem Wege ist die Neue Welt, Amerika, entdeckt worden (II,408-421).

In Verbindung mit dem Ozean spricht Tred. von den Gezeiten. Er gibt zu, daß er die Ursachen nicht kenne und deutet sie als eine wunderbare Ordnung des Schöpfers, der dem Ozean eine feste Grenze gesetzt hat (II,426-443).

Wie gezeigt wurde, ist die Beschreibung nach den rhetorischen Topoi aufgebaut (qualitas - cui bono - ubi) und aus einzelnen Elementen zusammengesetzt. Dieses Prinzip gilt nach Ansicht von Chr.Siegrist für alle Beschreibungen der Lehrdichtung: "Die Zusammenstückelung des Porträts aus einzelnen Elementen, die enumeratio partium, durch eine mit rhetorischen Mitteln erzielte Stilisierung..., das Nebeneinander von visuellen Details und deren Deutung

entspricht der herrschenden Auffassung von der Nützlichkeit der Dichtkunst."<sup>81</sup>

Ähnliches läßt sich bei der Beschreibung der Luft beobachten (II,472-535). Sie besteht aus Äther, Wasserdampf und 'Rauch aus dem Inneren der Erde' (Эфир - пары - курения, изнутри земли происходящи, II,479ff.). Von ihren Eigenschaften heißt es:

II,486f.    Весь воздух тонок, чист и так есть проникаем,  
              Что шлемый от планет легко свет созерцаем,    -

Zum Topos 'ubi' wird nur bemerkt, daß die Luft 'uns von allen Seiten umgibt' (II,476).

Dagegen wird der Bezug zum Menschen (cui bono) ausführlicher dargestellt: die Luft ist so gemacht (nicht zu dünn oder zu dicht), daß wir in ihr atmen und klar sehen können. Wind und Sturm haben die Aufgabe, die Luft zum Wohle des Menschen immer wieder zu reinigen. Sie vertreiben die dunklen Wolken. Die stetigen Luftströmungen in bestimmten Regionen der Erde werden physikotheologisch erklärt. Der Autor merkt an, daß 'wir erst jetzt von ihnen wissen' (II,526). Sie sollen nach dem Willen der Vorsehung dem Menschen bei der Seeschifffahrt helfen:

II,530f.    Не промисл ли есть в сем, для плаваний податных,  
              Чрез полгода в страну, чрез столько ж вспять обратных?

Bei der Beschreibung des Feuers hat Tred. zunächst den Topos 'ubi' im Auge: es kommt von der Sonne und aus den 'feuerspeienden' Bergen. An das Stichwort 'пламенисты горы' (II,539) anknüpfend, erörtert der Autor das Phänomen des Vulkanismus, den er unbeschadet der natürlichen Kausalität auf den Schöpfer zurückführt:

II,546f.    Огонь сей, естеству единому известный,  
              Зиждителем зажжен и скрыт как в ров кой тесный    -

Der Vulkanausbruch dient als Gleichnis für die Himmelfahrt der 'unsterblichen Seele':

II,554f.    То вспархивает светл из гроба своего,  
              Бессмертныя души как образ от того.

An zahlreichen Beispielen wird aufgezeigt, wie der Mensch gelernt hat, das 'drohende' Element zu beherrschen und für seine Zwecke zu gebrauchen: zum Schmelzen, Schmieden, Leuchten, Wärmen u.a.m. (II,556-585). Die Unentbehrlichkeit und die Wohltaten des Feuers lassen erkennen, daß es ein Geschenk der Gottheit an uns Menschen ist:

II,586       Премудро нас огнем снабдило божество:    -

Tred. erinnert an den Prometheus-Mythos, in dem die Überzeugung vom himmlischen Ursprung des Feuers greifbare Gestalt angenommen hat. Er schiebt aber diese Reminiszenz beiseite (но баснь поганска прочь, II,592). Das soll heißen: die heidnische Sage braucht uns nicht zu bestätigen, welch 'unvergleichlicher Schatz' in Wahrheit das Feuer für uns ist (II,592f.).

#### Zoologische Beschreibungen

Im Unterschied zur Anatomie des Menschen wird die der Tiere nicht in systematischem Zusammenhang dargestellt. Statt dessen wählt Tred. charakteristische Merkmale aus, deren teleologische Deutung ihm zwingend erscheint. Dafür einige Beispiele: die Tauchvögel sind mit einem dichten, fettigen Gefieder ausgestattet, so daß 'keine Nässe durchdringen kann' (III,45-48). Die Raubvögel haben auf ihren Flügeln eine dicke Haut, 'damit sie schneller auf ihre Beute herabstoßen können' (III,68-70). Staunend macht der Autor darauf aufmerksam, daß 'langbeinige' Tiere auch einen langen Hals haben - Kranich und Kamel werden genannt - 'damit sie imstande sind, ihre Nahrung zu erreichen' (III,95-99). In dieser Zweckmäßigkeit erweist sich die Macht und Weisheit des Schöpfers, der die Mücke mit ihren winzigen Organen nicht weniger wunderbar gemacht hat als den großen Elefanten (III,294-298).

In vielen Bildern schildert Tred. den Nutzen der Tiere für den Menschen (III,105-268). Das Tier liefert dem Menschen Nahrung und Kleidung. Es arbeitet für den Menschen als Reit-, Trag- und Zugtier. Der Nutzen ist aber nicht nur von materieller Art. So hat der Mensch z.B. eine persönliche Beziehung zu seinem Hund. Er teilt mit seinem Herrn 'Hitze und Kälte', bewacht ihn des Nachts, gehorcht seinem Befehl und apportiert das Wild bei der Jagd. An ihm hat der Mensch einen treuen und uneigennütigen Freund (III,109-118).

Der Mensch kann vieles von den Tieren lernen, auch darin besteht ihr Nutzen. Die Bienen führen uns ein vorbildliches Gemeinwesen vor Augen (III,209-220). An der 'fleißigen' Ameise und an der 'weisen' Spinne sollen wir uns ein Beispiel nehmen. Die moralische Lehre wird sprichwortartig formuliert:

III,223f. Смотря на обое́х, трудиться б научились

И, как на мать всех зол, на праздность ополчились.

Das Lamm verkörpert 'Einfachheit und Sanftmut', der Hund 'Liebe und Treue', Tugenden, nach denen der Mensch trachten soll. Sogar die Existenz der Raubtiere (ein spezielles Problem der Theodizee) bringt dem Menschen Nutzen: durch sie will der Schöpfer uns lehren, 'maßlose Gier und Grausamkeit' zu

verabscheuen (III,157-176). Außerdem kann der Mensch, so erklärt Tred., bei der Jagd auf Löwen, Wölfe und Tiger seine Tapferkeit beweisen und braucht keine 'todbringenden' Kriege zu führen (III,185-188). In physikotheologischem Eifer behauptet der Autor, daß 'alles, was lebt und atmet', vom Schöpfer dazu gemacht ist, dem Menschen zu nützen (III,147f.).

Die weitläufige Darlegung von Themen der Tierpsychologie (mehr als 600 Verse von insgesamt 1028 Versen der III.Ep. handeln davon) erreicht ihren Höhepunkt in der Auseinandersetzung mit der Automatentheorie Descartes'. Tred. vertritt die Auffassung, Descartes widersprechend, daß die Tiere ein 'gewisses Denken', ein 'ihnen gemäÙes Wissen', 'Träume und Gefühle', kurz, eine Seele haben. Welcher Art die Tierseele ist, läßt sich schwer sagen, meint Tred.. Es steht jedoch fest, daß sie, anders als die menschliche Seele, nicht unsterblich ist. Außerdem kann das Tier nicht abstrakt denken und hat kein Wissen von den 'ewigen Wahrheiten' (III,877-900).

Seine Behauptung von der Existenz der Tierseele gründet Tred. auf die allgemeine Erfahrung: 'Против Декарта весь наш опыт вопиет' (III,921). Zur Veranschaulichung reiht er in III,761-814 viele Exempel staunenswerten Tierverhaltens aneinander. Die gewöhnliche Lebensweise des Hundes, des Maulwurfs oder der Schwalbe ist genauso wunderbar wie der legendäre Krieg der ägyptischen Störche gegen die libyschen Schlangen, die Jagd des Adlers auf die Schildkröte oder der Kampf des Ichneumon mit dem Krokodil. Die Schilderung wird mehrfach von Ausrufen der Verwunderung unterbrochen: 'не дивно ль?', III,789, 791, 793; 'нас дивят вельми', III,761; 'дивятся', III,784; 'чудимся', III,805; 'предивные дела и вымыслы чудесны', III,811.

Tred. erläutert den Unterschied zwischen dem Organismus der Tiere und einem seelenlosen Mechanismus. Der erste erneuert seine Kräfte durch Nahrung und Schlaf (III,440-492), vor allem ist er am Wunder der Fortpflanzung der Art beteiligt (III,521-552): 'коль дивно как скоты свой умножают род!', III,521. Wo gäbe es einen Mechanismus (z.B. eine Uhr), der sich selbst vermehren könnte? fragt der Autor ironisch (III,679-687). In die Tiere hat der Schöpfer 'diese Fähigkeit von Anfang an hineingelegt' (III,693). Darauf folgt eine, abgesehen von der Rhythmisierung, kaum poetisierte Darlegung verschiedener Zeugungstheorien, z.B. der Präformationslehre und der Theorie der Ovisten sowie der 'нарочна заготовка' (III,695-728). Dieses Thema ist in den zeitgenössischen Lehrgedichten meist bei der menschlichen Physiologie behandelt worden.<sup>82</sup> Alles Wissen bestätigt letzten Endes den Glauben. Für den Physikotheo-

logen gilt:

III,729f. Но кое мнений сих от мудрых ни принять,  
Везде искусство долг всевышне обонять: -

### 3. Bildformen

Der Gebrauch des Bildes im Lehrgedicht der Aufklärung wird von den Theoretikern verschieden begründet:

a) Psychologisch: die Bilder wenden sich an die 'unteren Erkenntniskräfte' des Menschen, wie sich die Begriffe an seine 'oberen Erkenntniskräfte' wenden.

b) Philosophisch: in der Vorstellung von der Harmonie zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt "liegt die Möglichkeit begründet, das eine auf das andere zu beziehen, jenes durch dieses auszudrücken; aus ihr fließt die Lizenz bildhaften Sprechens".<sup>83</sup>

c) Sprachtheoretisch: da der Wortschatz einer Sprache nicht ausreicht, um alle Begriffe und die zwischen ihnen möglichen Beziehungen mit ebensoviel Wörtern zu benennen, wird "...die Übertragung, d.h. die mehrfache Verwendung jedes Wortes zur sprachökonomischen Notwendigkeit..."<sup>84</sup> Insbesondere können "...die abstrakten Begriffe nur durch einen Übertragungsvorgang formuliert werden..."<sup>85</sup>

d) Wirkungspoetisch: die im Lehrgedicht vorgetragenen Gedanken, Wahrheiten und Erkenntnisse würden in unanschaulicher Form den Leser schnell ermüden. Joh.Jacob Breitinger rät deshalb dem Dichter, "...seine Schriften durch eine reiche Abänderung der Bilder angenehm zu machen, und dem Leser immer neue Szenen und neue Durchblicke vor Augen zu legen, welche seine neugierige Aufmerksamkeit nicht schmachten lassen, sondern mit immer neuer Verwunderung und Lust speisen und erfrischen."<sup>86</sup> Nach ihrer Funktion im poetischen Kontext unterscheidet Breitinger "die erleuchtenden, auszierenden und lehrreichen Gleichnisse".<sup>87</sup> In der dichterischen Praxis vermischen sich diese Funktionen häufig. Das Bild soll in erster Linie einen Gedanken 'verdeutlichen'. Deshalb muß es klar und verstehbar sein. Abgelehnt werden rätselhafte, verschlüsselte und weit hergeholte Bilder. Siegrist erklärt: "...nicht mehr die von Scharfsinn zeugende, möglichst entfernte Beziehung, sondern die naheliegende ist die bessere, da...Verdeutlichung intendiert ist".<sup>88</sup> Zugleich werden die Dichter aufgefordert, ständig nach neuen Bildern zu suchen, da nur so die 'delectatio' erhalten werden könne. Das Bild soll "...neu, aber nicht fremd, unerwartet, aber einsehbar" sein.<sup>89</sup> Als ergiebige Quelle neuer Bilder wird

den Dichtern dieser Zeit nicht die eigene Phantasie, sondern die Kunst und die Wissenschaft empfohlen. J.G.Sulzer z.B. betont die Fruchtbarkeit des wissenschaftlichen Fortschritts für die Dichtung, da "in unseren Zeiten...bey den ...so sehr vervielfältigten mechanischen Künsten, die Quelle der Metaphern weit reicher ist, als sie ehemals war".<sup>90</sup>

Der Bildgebrauch in der Feoptija läßt sich anhand der Breitingerschen Typologie nach der Funktion der verschiedenen Bildformen spezifizieren. Aus einer großen Zahl von Metaphern, Exempeln, Vergleichen und Gleichnissen können hier nur einige wenige ausgewählt werden.

'Licht' wird in der Feoptija wie allgemein in den Lehrgedichten als 'Metapher der Wahrheit' (H.Blumenberg) verstanden. Die Lichtmetapher 'verdeutlicht' die Hauptbegriffe der Epoche: Vernunft, Erkenntnis und Wahrheit. Daß die geschaffene Welt den Schöpfer offenbart, bezeichnet Tred. als die 'Wahrheit, die heller ist als die Sonne':

I,20 Ясность истины сея солнца есть светлейша.

Mit einer verwandten Metapher wird die Wahrheit der mathematischen und logischen Axiome verdeutlicht:

V,775 Подобно как лучи от солнца есть светлы -

Um den Begriff 'Erkenntnis' zu veranschaulichen, spricht Tred. von der 'Erleuchtung durch die Morgenröte der Wahrheit':

I,68 Чтоб от истинных зарей в том ...просветиться: -

Die Wendung 'natürliches Licht' der Vernunft entspricht dem traditionellen 'lumen naturale': '/разум/...в природном свете пребывающий с собой' (I,42). Den Gottlosen wirft Tred. vor, daß sie 'absichtlich die Augen der Seele vor dem Licht der Wahrheit verschließen':

I,69f. Разве вы нарочно восхотите затворить  
Очи внутрь душевны, света б правды вам не зрить.

Der ursprünglich wohl metaphysisch gedachte Gegensatz von 'Licht und Finsternis'<sup>91</sup> erscheint in der Feoptija als Metapher für den Antagonismus von Vernunft und Leidenschaften, Wahrheit und Irrtum, Erkenntnis und Verblendung. Tred. spricht von der 'durch die Finsternis grober Irrtümer verblendeten Vernunft' der Gottlosen: '/разум/...ослепленный грубых заблуждений тьмой' (I,41). Der 'Finsternis' entsprechen die 'abscheulichen Leidenschaften des Herzens', die dem Menschen 'die Vernunft rauben': '/разум/гнусными...страстьми сердца восхищенный' (I,43). Die Transposition des metaphysischen Dualismus von 'Licht' und 'Finsternis' in das Innere des Menschen scheint auf Cicero zurück-



zugehen, der auch den Begriff des 'natürlichen Lichtes' geprägt und "die Lichtmetapher mit der inneren moralischen Evidenz verknüpft" hat.<sup>92</sup> Zur Auffassung Ciceros schreibt H.Blumenberg: "Der Verinnerlichung des reinen Lichtes entsprechen die innerlichen Formen seiner Verdunkelung durch die Leidenschaften".<sup>93</sup> Das Nichtsehen wird mindestens zum Teil "auf die Trübung des Auges selbst durch die Unreinheit des Sehenden bis hin zum willentlich-schuldhaften Verschließen des Auges"<sup>94</sup> zurückgeführt. Die verschiedenen antiken, mittelalterlichen und modernen Ausprägungen der Lichtmetapher, die H.Blumenberg in seinem Aufsatz untersucht hat, sowie die reich differenzierte 'Lichtsprache' der Bibel lassen sich im Rahmen dieser Arbeit nicht darstellen.<sup>95</sup> Die angeführten Stellen aus der Feoptija belegen, daß Tred. sich auf diese Überlieferung bezogen hat.

Mit dem Lichtbereich eng verbunden ist die Vorstellung vom 'Spiegel': er reflektiert die Lichtstrahlen. Die Entstehung der Metapher hängt nach G.Kittel mit einem hellenistischen Zauberbrauch, der Katoptromantie, zusammen.<sup>96</sup> Näheres hierzu ist bei der Interpretation der Passage Ep.VI,292-297 ausgeführt worden.

Die Physikotheologen haben die Spiegelmetapher mit Vorliebe gebraucht als bildhaften Ausdruck für ihren Glaubenssatz, daß die Schöpfung die Herrlichkeit des Schöpfers offenbare. Chr.Siegrist weist besonders auf das Gedicht von Brockes 'Spiegel der Gottheit' hin, in dem diese Lehre entfaltet wird: "Brockes spricht von der 'Creaturen Spiegel', vom Himmel als der Gottheit Spiegel u.a.m."<sup>97</sup> Nach Siegrist ist "die physikotheologische Tradition, wonach alles Irdische Gott repräsentiert, ... bei Brockes besonders ausgeprägt."<sup>98</sup>

Auch Tred. versichert, daß die Schöpfung aus vielen Gründen 'Spiegel der göttlichen Vollkommenheiten' genannt werden könne:

VI,297      Божиих зеркалом совершенств быть названá.

Im Unterschied dazu wird die Spiegelmetapher in I.Kor.13,12 - der einzigen Belegstelle für die übertragenen Bedeutung des Wortes im NT - in abwertendem Sinne gebraucht. Die Aussage 'ὅτι ἑσοῦπτου' wird von Paulus durch den Zusatz 'ἐν ἀνύγματι' eingeschränkt: "ἐν ἀνύγματι βλέπειν bedeutet stets das nicht deutliche Sehen..."<sup>99</sup>

Den Himmel nennt Tred. metaphorisch 'das Gewölbe' (свод сей, II,598), das die Hand des Allmächtigen 'über unseren Häuptern befestigt hat'. Auch vom 'Dach' (кровъ, II,46) des 'Weltgebäudes' (VI,312) ist die Rede. Gott ist der 'Erbauer' des Hauses (строитель, II,33; 259). Diese zum ptolemäischen System

passenden Metaphern, die den Kosmos als vertrautes und überschaubares Gebilde kennzeichnen, werden in der kosmischen Lyrik des 17. Jahrhunderts, wie K. Richter anmerkt, noch überwiegend gebraucht. Erst die Dichtung des 18. Jahrhunderts findet für die kopernikanische Erkenntnis die angemessenen Ausdrucksformen. K. Richter, der die 'Kopernikanische Wende in der Lyrik von Brockes bis Klopstock' dargestellt hat, führt ein Zitat aus den damals viel diskutierten 'Gesprächen von mehr als einer Welt' Fontenelles an, das den 'Umschlag des Bewußtseins' (K. Richter) greifbar macht: "Als ich mir eingebildet, daß der Himmel ein blaues Gewölbe wäre, woran die Sternen angenagelt, schien mir die Welt klein und enge, und deuchte mich, als würde ich erdrücket; anjetzo da man diesem Gewölbe unendlich mehr an Weite und Tiefe beygelegt, indem man es in viele tausend Wirbel erweitert hat, so scheint es mir, daß ich mit mehrer Freyheit Atem hole..."<sup>100</sup>

Tred. bringt die 'Wende' u.a. durch mehrere Versionen der Gewölbe-metapher zum Ausdruck. Er spricht vom 'riesigen Gewölbe' (свод огромный, II, 773). Die unendliche Weite und Vielfalt des Kosmos wird außerdem durch 'charakteristische kosmische Plurale' (K. Richter) bezeichnet. Wir werden aufgefordert, zu den 'blauen Gewölben' aufzusehen, an denen 'Legionen von Sternen befestigt sind' (пригвожденны = angenagelt, II, 768). Mit der räumlichen Dimension wird auch die zeitliche unendlich ausgedehnt:

II, 45f. Воззрим выспрь к небесам на толь далеки своды,  
Которы кровом нам чрез толь премноги годы.

Die Ordnung und Harmonie des Kosmos werden durch die Metapher 'Plan' verdeutlicht: der Schöpfer hat die erstaunlich vielgestaltige Welt nach einem einheitlichen Plan geschaffen:

II, 804f. Колико зримых Солнц! Земель колико нижних!  
Колико тварей всех! родов коль непостижных!  
II, 808 Всеми един чертеж! но коль по виду разно!

In diesem Plan war eine Welt 'von solcher Größe, Vielfalt, Pracht, Schönheit und Harmonie' (I, 223-227) von Anfang an vorgesehen. Durch die Kriterien 'Maß, Zahl und Gewicht' (I, 228; V, 294) wird schon in der Spruchweisheit des AT (Sap. Sal. XI, 20 - LXX) die planvolle Ordnung der Welt als Werk des Schöpfers gekennzeichnet. Sie ist von den physikotheologischen Lehrdichtern immer wieder gepriesen worden, wie Siegrist mit Versen von Brockes belegt:

"Der große Schöpfer hat, nach Zahlen, Maß, Gewicht,  
Den großen Bau der Welt besonders zugericht'."<sup>101</sup>

Das Bild der 'Kette' als Symbol für das 'Kontinuum der Existenzformen' (B.Fabian) und, wie Fabian anhand der Verwendung im 'Essay on Man' dargelegt hat, zugleich als "poetisches Symbol für die Gravitation, für die Ordnung im planetarischen Raum, ja für den gesamten Kosmos der klassischen Physik"<sup>102</sup>, ist in der Textinterpretation (Ep.III,239ff. und III,576 der Feopt.) behandelt worden. Tred. hat das Bild offenbar von Pope übernommen. Es taucht jedoch im 18.Jahrhundert bei fast allen Lehrdichtern auf. Siegrist zitiert aus der Arbeit von A.O.Lovejoy 'The great Chain of Being' die Feststellung: "It was in the 18th century, that the conception of the Universe as a chain of being,...attained their widest diffusion and acceptance..."<sup>103</sup>

Dem Bild der Kette ähnlich ist das der 'Stufenleiter', das auf eine Rangordnung hinweist. Tred. spricht von 'Stufen der Vollkommenheiten':

III,514 Мы в совершенствах зрим степени толь различны, -

Beide Metaphern enthalten die Vorstellung des lückenlosen Zusammenhangs. Alle Wesen sind unentbehrlich für die Kette oder Stufenleiter des Universums: auch die Mücke (мушица, III,230) ist nicht 'umsonst' (втуне, III,238) auf der Welt. Kein Teilchen dürfte sich von einem Himmelskörper losreißen, sonst stürzte es die Erde in den Abgrund:

II,866f. Хотя б частица где отторглась от шаров,  
Низвергла б Землю всю ударом бездны в ров.

Die Kette dient als Bild für die Erhaltung der Welt durch Gott. Diese Vorstellung steht hinter der Frage:

II,868 Хранение кому ж мы всех вещей присвоим?

Pope hat die Metapher eindeutig in diesem Sinne gebraucht ('Essay',I,33f.):

"Is the great chain, that draws all to agree,  
And drawn supports, upheld by God, or thee?"

Mit den Metaphern 'Maschine', 'Mechanismus' und 'Uhr' hat Tred. 'epochenspezifische Bilder' (Siegrist) sich zu eigen gemacht, die z.B. Descartes in seiner mechanistischen Physiologie verwendet. Nach R.Specht ist der Automat Descartes' "dadurch ausgezeichnet,...daß seine sämtlichen Funktionen durch die klaren Gesetze der Dynamik erklärbar sind".<sup>104</sup> Als Beispiele solcher Automaten nennt R.Specht: die Uhr, die Orgel, die hydraulische Gartenkunstfigur, die von Descartes entworfene magnetische Seiltänzermaschine und das von ihm geplante rotierende Flugobjekt.<sup>105</sup>

Tred. hat die Metaphern 'Maschine' und 'Mechanismus' auf verschiedenartige Organismen angewendet, ohne diese aber als Automaten im Sinne Descartes' anzu-

sehen. So nennt er z.B. den Saftstrom im Baum einen 'wunderbaren Mechanismus' (предвиный механизм, II,257), der den 'wunderbaren Mechaniker' (предвиный механист, II,258) ausweist. An die Stelle der automatischen Funktion tritt die Einwirkung des Schöpfers. In dieser Umdeutung steht die Mechanismus-Metapher auch für die Körperfunktionen des Menschen und der Tiere in der Feoptija. Die Tiere sind Mechanismen, den Uhren vergleichbar, erklärt Tred., denen der Schöpfer statt des Uhrwerks einen 'gewissen seelischen Lebenshauch' gegeben hat:

III,688ff. Машины суть они в своем составе плотном,  
 Подобны все часам, имеющие в дар  
 Внутрь, вместо всех пружин, душевный некий пар.

In ähnlichem Sinne steht die Mechanismus-Metapher in III,417ff.:

Однак зрим механисм мы совершенный в тех,  
 Но в механисм какой сначала дует мех,  
 То первойшей вины, кроме творца, не знаю, -

Der Gedanke der Alleinherrschaft Gottes 'sprengt' die Metapher:

III,425 Самодержавный он, второе всё есть раб; -

In dem vom Schöpfer bewirkten 'commercium mentis et corporis' hat der Körper die Funktion eines dem Willen des Menschen gehorchenden Mechanismus:

V,433 Вся ма́шина уже послушна полнить волю, - (vgl.V,470)

Die Beispiele aus dem künstlerischen Schaffen, die von Tred. in I,233-424 angeführt werden, begründen in erster Linie den Analogieschluß: wie ein Kunstwerk den Künstler voraussetzt, so die Welt ihren Schöpfer. Zugleich gehören diese Beispiele zu den Bildformen der Feoptija. Ihre Verwendung im Kontext soll an zwei Einzelfällen deutlich gemacht werden.

Im Orgelbeispiel (I,267-312) sind mehrere Funktionen zu erkennen. Zuerst soll daran sinnfällig werden, daß die Welt ihre Existenz nicht dem Zufall, sondern dem Schöpfer verdankt. Die kunstvolle Arbeit des Orgelbauers wird als Analogie herangezogen. Die sinnreiche Mechanik und die besondere Schönheit der Orgel sind die Vergleichspunkte. Zweckmäßigkeit und Schönheit zeichnen in weit höherem Maße auch den Kosmos aus, von dem Tred. mit einer biblischen Wendung in III,291 sagt, daß 'die Finger Gottes überall mit ihm spielen' (Prov.VIII,31 - Mas.).

Das Orgelbeispiel hat außerdem schmückenden Charakter. Die Beschreibung ist in einzelne Szenen aufgeteilt. Man betritt eine dunkle Kirche, in der 'süß eine Orgel tönt' (I,267f.). Dann kommt man zum Spieltisch, an dem 'einer mit

seinen Händen die Tasten schlägt' (I,273). 'Ein anderer tritt die Bälge', so daß sie sich auf und ab bewegen (I,275). Der Blick fällt auf die vielen verschieden großen Pfeifen, die sinnreich und schön angeordnet sind (I,281-284).

Schließlich verbindet der Autor mit dem Beispiel auch eine belehrende Absicht: der Leser erfährt, wie eine Orgel beschaffen ist und wie ihr Mechanismus arbeitet (I,285-294).

Am Beispiel des Götzenbildes auf einer menschenleeren Insel werden ebenfalls die verschiedenen Möglichkeiten des Bildes im Lehrgedicht deutlich (I,313-364): die versinnlichende, schmückende, nachdrückliche und die belehrende Funktion (nach der von Breitingen eingeführten Unterscheidung).

Zuerst veranschaulicht das Beispiel den schon genannten Analogieschluß. Hinzu kommen schmückende Elemente: das Marmorbild wird auf einer 'völlig leeren Insel' gefunden, die den Menschen 'von alters her unbekannt' gewesen ist und 'keine Spuren menschlicher Besiedlung' aufweist. Die meisterliche Arbeit des Bildhauers wird sorgfältig beschrieben. Er hat eine Statue geschaffen, die bewundernswert lebendig wirkt, und aus deren Zügen 'Kühnheit, würdevolle Haltung und Schönheit' sprechen (I,319-326).

Tred. benutzt das Beispiel zur 'nachdrücklichen' Widerlegung der Zufallsgläubigen. Sarkastisch fragt er seine Widersacher, ob etwa der Sturm einen Marmorblock aus den Bergen fortgetragen und auf einen Sockel gestellt habe, wobei der Stein von selbst, ohne Künstlerhand, zum Götterbild geworden sei (I,331-346).

Auch die belehrende Absicht wird in dem Beispiel deutlich: der Autor zählt die berühmtesten Bildwerke der Antike auf und erwähnt darüber hinaus die Statue der 'Vera', die der Zar Peter im Schloßpark aufstellen ließ (I,347-352).

Unter den Bildformen der Feoptija findet sich häufig der 'Vergleich'. Er soll vor allem einen Inhalt 'verdeutlichen'. "Mit der Forderung nach Deutlichkeit mag eine Vorliebe der Zeit für den Vergleich zusammenhängen", meint Siegrist.<sup>106</sup> Wie die Beispiele sind aber auch die Vergleiche oft mehrfunktional. So vergleicht Tred. die Strömung des Wassers auf dem 'Erdbreis' zugleich anschaulich und nachdrücklich mit dem Blutkreislauf des Körpers:

II,422ff. Разлитием своим вода в земном сем круге  
 В подобном действе есть и в равной же услуге,  
 Как в теле нашем кровь, кружащая всегда, -

Gleichzeitig treffend und schmückend ist der Vergleich des Gefäßsystems im menschlichen Körper mit den herabhängenden Zweigen der Bäume:

IV,122f. В человечесем теле суть трубочки премноги,  
Схожи с ветвями дрeвес, также и отлоги.

Ein nachdrückliches Bild für die gehorsame Arbeit, die bestimmte Tiere dem Menschen zu leisten haben, ist der Vergleich mit dem 'оброк', dem Erbzins der Bauern: III,108 И на работы нам как подданы оброчно.

Der vielseitige Gebrauch der Arme wird durch eine Reihung von Bildern aufgezeigt: sie werden mit den 'Querbalken an der Wand', mit den 'Rudern' eines Schiffes, mit 'Flügeln der Vögel' und mit 'Zweigen' der Bäume verglichen (IV, 301-303). Wenn ein Paar sich die Hände reicht - etwa beim Menuett - so lassen sich ihre Arme mit einer 'Girlande zwischen Pfeilern' vergleichen, sagt Tred. mit einem sinnfälligen und schmückenden Bild (как фестон между столпов, IV,304).

Nach Siegrist haben die 'Bildaufzählungen' im Lehrgedicht meist 'schmückenden Charakter'.<sup>107</sup> Die Theorie verlangt in diesem Falle, "daß jedes Bild ein Mehr an Klarheit beiträgt, so daß nicht die Emotionalität, sondern - durch die Einbildungskraft - der Verstand angesprochen wird".<sup>108</sup> Es ist kaum anzunehmen, daß Tred. alle Regeln der zeitgenössischen Poetik bewußt beachtet hat. Die Häufung von Bildern hängt bei ihm mit seiner Neigung zum Pleonasmus zusammen.

Das unserem Verstand unzugängliche Geheimnis des 'commercium mentis et corporis' verdeutlicht der Autor, indem er es mit dem nachtwandlerischen Verhalten eines Seiltänzers vergleicht (V,463-470).

Von den zahlreichen Vergleichen in der Feoptija, die bei der Textinterpretation behandelt worden sind, konnten hier nur einige Proben vorgeführt werden.

Als beziehungsreiche Bildform erweist sich das Gleichnis, das Tred. am Schluß der IV.Epistel (648-661) auf das Menschenleben bezieht: unser Leben gleicht dem Lauf des Wassers. Das Bild wird allegorisch gedeutet: 'Ungestüm', 'Aufbrausen' und 'Ruhelosigkeit' des Gebirgsbaches charakterisieren in übertragenem Sinn auch das menschliche Leben.

Die verschiedenen Formen und Funktionen der Bildlichkeit sind im Text häufig ineinander verflochten. Festzuhalten bleibt: das Bild ist im Lehrgedicht nicht um seiner selbst willen da, sondern hat funktionale Bedeutung. Siegrist konstatiert: "Die Ornatusfunktion wird von der Wirkung her lizenziert."<sup>109</sup> Für die Feoptija läßt sich sagen, daß Tred. die Bilder dem physikotheologischen Zweck des Poems nutzbar gemacht hat.

#### 4. Beweisformen

Der Lehrdichter soll - so verlangt es die Theorie - die von ihm vorgebrachten Wahrheiten nicht nur beschreiben und bildhaft poetisieren, er soll darüber hinaus den Leser von ihrer Gültigkeit rational überzeugen. Das geschieht durch 'poetische Beweise', die sich von den philosophischen unterscheiden. Der Unterschied wird von Siegrist, der sich dabei auf eine Definition von J.G.Sulzer beruft, so bestimmt: "Die dichterischen Beweise laufen auf 'Klarheit und Sinnlichkeit' hinaus, die philosophischen auf 'Kürze und Deutlichkeit'."<sup>110</sup> Der poetische Beweis gründet sich daher weniger auf Begriffe als auf "jene Modi, welche größtmögliche Anschaulichkeit verbürgen".<sup>111</sup> Dazu zählen u.a. "Erfahrungen, Inductionen, Analogien,...auffallende Schilderungen des Guten, Schönen, Übereinstimmenden, oder des Thörichten, Hassenswürdigen..."<sup>112</sup>

In diesem literaturgeschichtlichen Rahmen stehen auch die physikotheologischen Argumente der Feoptija. Wie der Titel des Poems anzeigt, will Tred. 'Gottes Existenz auf Grund der Schöpfung beweisen': 'Феоптия или доказательство о Богозрении по вещам созданного естества...'<sup>113</sup> Alle Betrachtungen Tred.s über den Kosmos, die 'Elemente', die Pflanzen und Tiere, vor allem über die physische und psychische Natur des Menschen führen zu der einen Wahrheit, die in vielen Variationen verkündigt wird: Gott ist groß, allmächtig, allweise und gütig.

Wie Tred. vorgeht, wird aus folgendem deutlich. Er schildert z.B. in II,85-312 eingehend die Erde: ihre Fruchtbarkeit, den Reichtum an Bodenschätzen, den Nutzen und die Schönheit der Gebirge und Wälder. Er betrachtet den Kreislauf des Werdens und Vergehens. Angesichts der natürlichen Dinge bewegt ihn ehrfürchtiges Staunen, das in zahlreichen rhetorischen Fragen und enthusiastischen Ausrufen zum Ausdruck kommt. Im Hinblick auf die Schätze der Erde fragt der Autor:

II,233f. Кто ж скрыл в нее то всё толикое богатство?  
Кто умножает в ней сие всё толь изрядство, -?

Er bewundert den unaufhörlichen biologischen Kreislauf:

II,211f. Предивен есть весьма сей непрестанный круг:  
Земля что нам ни даст, в себя ж приемлет вдруг, -

Er preist die göttliche Ordnung, die aus Verwestem neue Pflanzen wachsen läßt

II,214 А как подать? О! чин, из сгнивших свежи злаки, -

Er rühmt die Vorsehung, die dafür gesorgt hat, daß in den kältesten Regionen

die dichtesten Wälder zu finden sind:

II,285f. O! промысл, стужа где несноснейше ярится,  
В тех более странах густых лесов и зрится.

Auf diese und viele andere 'Inductionen' (Joh.Jac.Engel) stützt sich die physikotheologische Schlußfolgerung in II,303-312, die so ausklingt:

II,303f. Прилежно рассуждай, Евсевий, и внемли,  
Что вся земля собой и всё, что из земли, -  
II,308ff. Показывает всем сотворша самого,  
Что он премудр, всеблаг, что всемогущ и силен,  
Что по судьбе своей нас всем снабдить обилем, -

Den Induktionen ähnlich sind die Analogien, aus denen Tred. ebenfalls den Schluß auf die Existenz Gottes ableitet. Eine zusammenhängende Kette von Analogieschlüssen bilden die 'Beispiele' in I,233-424. Die Klugheit der Tiere wird durch einen Analogieschluß belegt, der auf dem im 18.Jahrhundert häufig gebrauchten Bild der Uhr beruht: wie ein Uhrwerk von einem Meister erdacht und in Gang gesetzt worden ist, so ist auch die Klugheit der Tiere auf den Schöpfer zurückzuführen:

III,849f. Так точно хитрость всю животных я скотов  
Творцу наперед даю, не то что дать готов.

Vielfach argumentiert Tred. mit dem aus der Démonstration übernommenen Gedankenexperiment: die Wohltaten der bestehenden Weltordnung werden in das rechte Licht gerückt, wenn man sich die verheerenden Folgen ausmalt, die eine andere Beschaffenheit der Dinge hätte. So bilden die hypothetischen Erwägungen (eingeleitet mit 'когда бы' oder 'если бы') über eine andere Beschaffenheit der Erde (II,85-96), des Wassers (II,321-343) und der Luft (II,493-505) die dunkle Folie, vor der die wirkliche Welt als wunderbares Werk des Schöpfers erscheint. Die Argumentation zielt auf die Rechtfertigung des Bestehenden ab und gehört in den Zusammenhang der Theodizee, auf die Tred. noch an anderen Stellen - z.B. bei der Barmherzigkeit Gottes in VI,476-515 - näher eingeht. Den Schluß aus seinen hypothetischen Erwägungen zieht der Autor gern in Form von rhetorischen Fragen, die ein emotionales Element enthalten. Wiederholte rhetorische Fragen werden als affekterregendes Mittel auch im Verlauf der Argumentation eingeschoben, so etwa bei den Erwägungen über das Wasser:

II,329 Кто ж густу сотворил толь равномерно воду?



II,340ff. Кто воду так создал, что жидкость, быстрина,  
 Да и прозрачность в ней до самого есть дна?  
 Кто твердости в себе отнюдь ту не имущу,  
 А бремена поднять огромные могущу?

Zur physikotheologischen Beweisform bemerkt W.Philipp: "Das 'Beweisen' der Physikotheologen ist in Wirklichkeit ein irrationaler Bekenntnisakt."<sup>114</sup>

Tred. argumentiert in der Feoptija nicht ausschließlich physikotheologisch (по вещам созданного естества...), sondern bedient sich auch der apriorischen Methode, speziell der herkömmlichen Gottesbeweise. Beide Wege führen nach seiner Ansicht zur Erkenntnis der Existenz Gottes. Während der erste allgemein zugänglich ist ("не должно уже употреблять великую тонкость понятия, но только один простой взор на все вещи доволен..."), erfordert die apriorische Argumentation ein geschultes Denken ("...хотя и многие находятся приобикшии к тонкостям метафизическим, однако немало и таких, которым помянутые доказательства не без трудности будет уразумевать.")<sup>115</sup>

Die beiden Denkweisen gehören zu verschiedenen theologischen Systemen. Die Physikotheologie schließt "a posteriori aus der Fülle der Welt auf Gott". Die Theologia Naturalis hingegen "will...auf dem Wege apriorischer Vernunftschlüsse Existenz und Eigenschaften Gottes erweisen". Diese Richtung wird von W.Philipp so charakterisiert: "Mit ihren begrenzten apriorischen Mitteln versuchen die Vertreter der Theologia Naturalis festzustellen, ob der Mensch aus einem angeborenen natürlichen Licht erkennen könne, daß ein Gott sei, ob man mittels vernünftiger Gründe das Dasein Gottes gegen die Atheisten erweisen könne, ob und wie die Eigenschaften Gottes durch deduktive Schlüsse aus dem Gottesbegriff oder kategorischen Prämissen abzuleiten seien."<sup>116</sup>

Dieser Denkart entsprechen die apriorischen metaphysischen Gottesbeweise, die Tred. in der I.Epistel der Feoptija nachgezeichnet hat.

Zuerst skizziert er den durch Anselm von Canterbury aufgestellten 'ontologischen Beweis', der aus dem Begriff Gottes als des 'vollkommensten Wesens' (ens perfectissimum = 'совершенств всех существо, I,49) auf die 'Notwendigkeit' seiner Existenz schließt (ens realissimum = 'вседолжно бытность купно естество', I,50).

Auf der Grundlage Anselms hat Descartes ausgeführt, "daß wir die Idee eines vollkommensten Wesens nicht haben könnten, wenn sie nicht von einem solchen Wesen selbst in uns hervorgebracht worden wäre."<sup>117</sup> Das Selbstbewußtsein des Menschen erkennt sich als endlich und unvollkommen, darum kann die Idee des

vollkommensten Wesens (die Gottesidee) nicht aus uns selbst stammen. Sie ist eine uns 'eingeborene Idee' von unmittelbarer Evidenz. Tred. nimmt diesen Gedanken auf und fragt:

I,93f. От сего ль не ясно, что не от себя ум есть,  
И другой, сто должен в бытность оного известв?

Daß der Gottesbegriff nicht nur dem individuellen Bewußtsein, sondern der Menschheit 'eingeboren' ist, wird am 'consensus gentium' (I,491-542) dargetan. Tred. schildert die universale Verbreitung des Gottesgedankens, der Religion und des Kultus und stellt fest:

I,534 Всюду отдается божеству вседолжна честь.

In Form von rhetorischen Fragen wird versichert, daß Gott selbst dieses 'Gefühl' den Menschen ins Herz gelegt habe:

I,539f. Как и не от чувства внутри в сердце положенна  
И создателем его в том изображенна?

Der 'kosmologische' Beweis ist in I,75-78 kurz dargestellt worden.

Wie Tred. das syllogistische Verfahren anwendet, wird aus folgenden Beispielen deutlich:

In I,161ff. beginnt er mit der Prämisse: die Materie ist 'träge' und kann deshalb nicht die Ursache der Bewegung sein. Die zweite Prämisse besagt, daß die Bewegung nicht von sich aus entstehen könne, da sie nur eine Eigenschaft der Materie sei. Aus beiden Prämissen wird der Schluß gezogen:

I,165ff. Есть затем Началу, разное от вещества  
И совсем другого, нежель оное, родства,  
Кое в вещество сие движи впечатлело -

Der Syllogismus in I,201-210 beruht auf diesen Prämissen: die Welt ist ein 'Zusammengesetztes'; sie existiert nicht 'notwendig', sondern 'zufällig', d.h. sie könnte auch nicht sein oder anders sein als sie ist (I,201-203). Sie besteht zum andern aus 'träger' Materie (I,204ff.). Folglich braucht sie eine Ursache, die sie mustergültig hervorgebracht hat, das ist Gott:

I,207ff. Следует, что мир вини требовал природно,  
Да его так изведет, как самой угодно.  
Та есть бог премудрый, -

Syllogismen dieser Art sind rein begrifflich und daher unpoetisch. Daß sie trotzdem im Lehrgedicht gebraucht werden dürfen, wird in der Poetik manchmal anthropologisch begründet: 'der Vorgang des Schließens sei dem Menschen na-

türlich'.<sup>118</sup>

Die Lehre von der Unsterblichkeit wird von Tred. aus dem Begriff der 'unteilbaren' Seele und aus den Eigenschaften Gottes deduziert:

V,859f. Простое, как душа, есть без частей родство,  
Бессмертно есть затем душевно существо.

Vor allem folgt aber die Unsterblichkeit aus der Güte, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Heiligkeit Gottes, der 'die Seele nicht vernichtet' (V,871-898).

Aus dem Begriff der Vollkommenheit Gottes leitet Tred. die 'Einheit' Gottes (den Monotheismus) ab. Die Vollkommenheit bedeutet, daß Gott die alles umfassende Realität ist. Er hat nicht seinesgleichen (VI,172-181).

Eine weitere Schlußfolgerung a priori führt ebenfalls zur 'Einheit' Gottes und zur Widerlegung des Polytheismus: Zum Gottesbegriff gehören - so Tred. - Allmacht und Allwissenheit. Wenn diese Attribute einer Vielzahl von Göttern beigelegt werden, geraten sie zueinander in Widerspruch; denn entweder haben die Götter die Macht, ihre Gedanken voreinander zu verbergen, dann sind sie zwar mächtig, aber nicht allwissend; oder sie können ihre Gedanken nicht voreinander verbergen, dann sind sie allwissend, aber nicht allmächtig. Tred. zieht den Schluß: in beiden Fällen sind sie keine Götter, d.h. der Polytheismus ist logisch widerlegt (VI,182-189).

Zielt die physikotheologische Argumentation darauf ab, aus der Fülle der Wirklichkeit die Existenz des allmächtigen, gütigen und weisen Schöpfers zu erweisen, so wird nun aus den Eigenschaften Gottes a priori deduziert, daß die von ihm geschaffene Welt 'die beste aller möglichen Welten' sein müsse. Der weise Schöpfer muß einen Grund gehabt haben, so argumentiert Tred., aus vielen möglichen Welten, die er kraft seiner Allmacht hätte verwirklichen können, diese Welt auszuwählen. Seine Güte hat ihn zu dieser Auswahl veranlaßt. Daraus folgt, daß diese Welt die beste aller möglichen Welten ist:

VI,259f. Благостию сей для тех предпочтен в уставе;  
Следует, что самый лучший есть из всех мир сей -

Dieses Urteil wird nicht dadurch entkräftet, daß es Krankheit und Sünde, d.h. physische und moralische Übel in der Welt gibt. Vor ihrem Hintergrund hebt sich das Gute um so deutlicher ab:

VI,488f. Говорю: не пречны лучшу миру скорбь и грех,  
Но еще и больше можно знать добро от тех, -

Die Theodizee in der Feoptija kann hier nicht im einzelnen wiedergegeben werden. Im Grunde ist das ganze Poem eine Theodizee, eine Rechtfertigung des

Schöpfers, bei der physikotheologische Argumente und Deduktionen a priori zusammenwirken. Wo die rationale Erklärung versagt, wie angesichts der Ungleichheit der menschlichen Schicksale, bleibt das Bekenntnis zur Souveränität Gottes, der selber 'Bitteres und Süßes austeilt':

VI,430 Вышний разделяет сам горесть нам и сладость, -

Es bleibt das Vertrauen, daß die Güte das Motiv seines Handelns ist:

VI,438f. Но неравенству почто должно быть такому?

Весно токмо самому богу преблагому.

Darum ist der Lobpreis die angemessene Form der Rechtfertigung des Schöpfers. In der Doxologie kommt die Theodizee ans Ziel:

VI,444f. Тем и восклицаю, ужасаясь бездн сих дна:

О! премудрость, в коей неиспытна глубина.

Zahlreiche Beispiele für das scholastische Verfahren, durch das aus dem Gottesbegriff mittels logischer Analyse die göttlichen Eigenschaften ermittelt werden, liefert Tred. in der VI.Epistel. Er eruiert auf diese Weise insgesamt 23 Attribute: 'absolute' (самостоятельные) und 'relative' (возносительные). Bei den zuletzt genannten unterscheidet er nach scholastischem Muster zwischen Eigenschaften Gottes, die sich auf die 'natürlichen' Dinge (естественные) und solchen, die sich auf die 'sittliche' Welt (нравственные) beziehen.<sup>119</sup>

#### Definitionen

Grundsätzlich zählen Definitionen zu den Beweisformen, die im Lehrgedicht angebracht sind. Siegrist erklärt: "Definitionen sind der Lehrdichtung insgesamt wichtig, beim Beweisen gar unentbehrlich."<sup>120</sup> Der poetische Wert der Definition hängt von ihrer Form, vor allem vom Grad der Anschaulichkeit ab. Logische Begriffserklärungen sind im Lehrgedicht fehl am Platze. Siegrist zitiert dazu den Literaturkritiker G.Friedr.Meier: "Aus allem ist klar, daß die logischen Erklärungen nicht nur ästhetisch dunkle Begriffe sind, sondern daß sie auch viel zu arm, trocken und abstract sind, als daß sie schöne Begriffe seyn könnten."<sup>121</sup> Statt dessen werden besonders metaphorische Definitionen empfohlen, "die dem Gesetz maximaler Anschaulichkeit entsprechen".<sup>122</sup>

Von den in Lehrgedichten benutzten Definitionen werden von Siegrist die wichtigsten erläutert. Die 'definitio essentialis' sucht als eigentlich philosophische Definition das Wesen einer Sache zu bestimmen. Sie muß nicht trocken und abstrakt sein. Die Lehrdichter bemühen sich häufig um Versinnlichung der

'definitio essentialis' durch Bilder, Metaphern und Personifikationen. Dasselbe geschieht bei der 'definitio realis', die "eine Sache in ihrem Sosein benennt".<sup>123</sup> Dies kann in der Form der 'enumeratio partium' erfolgen. Bei der 'definitio accidentalialis' werden die zufälligen Eigenschaften der Sache herausgestellt, die dem Dichter wichtiger sein können als ihre notwendigen Merkmale. Am häufigsten kommen in den Lehrgedichten, so vermerkt Siegrist, die 'definitio a simili - a contrario' und die 'definitio causalis et finalis' vor. Die erste bestimmt eine Sache mittels der Ähnlichkeit bzw. Unähnlichkeit zu einer anderen; die zweite durch die Bezeichnung ihrer Ursache bzw. ihres Zweckes. Siegrist weist darauf hin, daß im Lehrgedicht oft mehrere Definitivonsarten aneinandergereiht werden, "analog zur Metaphernkette oder Exempelreihung".<sup>124</sup>

In der Feoptija häufen sich die Definitionen besonders bei den psychologischen Begriffen in der V.Epistel. Aus einer großen Anzahl nehmen wir einige Proben heraus.

Der 'Verstand' (смысл, V,51) wird zunächst durch die Aufzählung seiner Tätigkeiten definiert: er kann 'verbinden und zerlegen' (качества вещей слагать и разделять, V,52); er 'erforscht die Ursachen' (разыскивает он собою все причины, V,54); er hat die Fähigkeit zur Abstraktion und zur Verallgemeinerung:

V,57f. Он мысли от единств и видов отвлекает  
И, отвлекая так, повсемство постигает; -

Daran schließt sich eine 'definitio a contrario':

V,61f. От скотского ума наш точно сим различен:  
Внутри токмо есть себя познанием тот сличен -

Mit einer 'definitio a comparatione' wird der menschliche Verstand als Mittelwesen zwischen dem der Tiere und der vollkommenen Intelligenz Gottes bestimmt (V,65-70).

'Навык' ist nach einer 'definitio causalis' diejenige Kraft, die wir durch den ständigen Gebrauch der Überlegung und des Willens erhalten:

V,141ff. Та сила навик есть, что чаетейшим рассудком  
И чаетейшим притом хотения побудком  
Мы получаем так, -

Das wird durch eine 'definitio finalis' ergänzt: alle 'навыки' tragen dazu bei, Vernunft und Willen zu vervollkommen:

V,145f. Все навик к тому собою споспешают,  
Что разум весь они и волю совершают.

'Мудрость' wird dreifach definiert. Die 'definitio essentialis' lautet:

V,149f.      Познавши мудрость то, что праведно и ложно,  
                  Что есть добро и зло и что в себе возможно,      -

Eine 'definitio finalis' wird angefügt:

V,151f.      Способней может уж судить и предложить  
                  Делам своим конец, а тем уму служить;      -

Die Reihe schließt mit einer 'definitio a contrario':

V,153          Мы буйством то зовем, что мудрости противно.

Die aneinandergereihten Definitionen sind trocken und abstrakt. Durch die Zerlegung der Begriffe in Tätigkeiten und durch eine gewisse Personifikation von 'смысл' und 'мудрость' versucht der Autor eine, wenn auch dürftige, Poetisierung zu erreichen.

Als Beispiel einer metaphorischen Definition a simili kann das in der Textinterpretation erläuterte Bild vom Ritter und seinem Schwert gelten, das die Herrschaft des Geistes über den Körper veranschaulichen soll (V,241-244).

#### Berufung auf Autoritäten und Lehrmeinungen

Der Lehrdichter beruft sich auf Lehrmeinungen, "welche die behandelten Wahrheiten bestätigen oder in Frage stellen". Siegrist fügt hinzu: "gerade die Widerlegung einer Gegenmeinung vermag die eigene Position beträchtlich zu stärken".<sup>125</sup>

Die Bemühungen Tred.s, die Lehren der Atheisten, Materialisten, Deisten etc. zu widerlegen, brauchen hier nicht noch einmal dargestellt zu werden. In positivem Sinn bezieht sich Tred. in bestimmten Passagen der Feoptija auf Plato, die Stoa, Augustin, Descartes, Newton, die neuere Naturwissenschaft und vor allem auf die Bibel.

Beim Thema 'Weltprinzip' (III,575ff.) nennt Tred. die entsprechenden Schlüsselworte Platos (душа естества, III,578), Descartes' (подвижность, III, 577) und Newtons (влечение, III,577). Zu Platos 'Weltseele' merkt er an: "Халдеи содержали, что есть симпатия между небесными вещами".<sup>126</sup> Sie alle werden herangezogen, um die von ihm gelehrte Wahrheit zu bestätigen, daß die Liebe jene 'feste Kette' sei, die alle Dinge zusammenhält (III,575f.)

Für seine Auffassung, daß die Tiere eine Seele haben, beruft sich Tred. auf Platos Lehre vom lebendigen Wesen der Natur, auf die Logosphilosophie der Stoiker und die Georgica Vergils, in denen der Dichter die 'Klugheit'

der Bienen auf den göttlichen Geist zurückführt (III,959-1008). Tred. vermerkt, die Lehre von der Beseeltheit der Natur sei in der Neuzeit von dem 'Italiener Giordano Bruno' vertreten worden.<sup>127</sup>

Bei dem Problem des 'commercium mentis et corporis' läßt Tred. zur Unterstützung der eigenen Auffassung 'einen bedeutenden Lehrer' zu Wort kommen, bei dem es sich, wie die Démonstration zeigt, um Augustin handelt. Der Kirchenvater wird in V,501-516 wörtlich, in den Versen 517-534 nur wenig von der Vorlage abweichend, zitiert.

Die Phänomene des 'vergessens' und des 'Sicherinnerns' beschreibt Tred. ebenfalls mit Worten Augustins, die aber nicht als Zitat gekennzeichnet sind (V, 599-613).

Die hämische Frage der Gegner, was denn Gott getan habe, bevor er die Welt erschuf, wird von Tred. mit einem Ausspruch des Kirchenvaters abgewehrt. Hier nennt er den Namen Augustins (V,324f.).

In der Frage des Weltbildes bezieht sich Tred. vorsichtig, in konzessiver Form, auf die neuen astronomischen Erkenntnisse. Die folgenden Verse nehmen die Erkenntnis des Kopernikus auf:

II,740f. Но буде, напро́тив, мы вокруг его вертимся,  
Чему, поемля то, безмерно мы чудимся, -

Der Streit zwischen der mechanistischen und der neuplatonischen Naturerklärung klingt in diesem Verspaar an:

II,750f. Пусть будет механизм, пусть пла́стический дух,  
Кой постоянно толь наш обращает круг; -

Wahrscheinlich bezieht sich Tred. dabei auf den 'Essay on Man' (Ep.III,9f.):

"See plastic Nature working to this end,  
The single atoms each to other tend, -"

Die von Giordano Bruno vertretene Lehre wird in folgendem angedeutet:

II,794f. Мнят каждую из звезд, лучей их по огню,  
Подобну солнцу быть и солнечному дню, -

Mit einer Folge von Konzessivsätzen referiert Tred. die Zeugungstheorien der zeitgenössischen Biologie und Medizin:

III,695f. Пусть множатся они для собственного плоду  
От семини, что в них есть вложено по роду -

III,699 Пусть производит их нарочна заготовка, -

III,703ff. Пусть уверяют нас, что в каждом порознь звере  
Припасено по их числу, по их и мере,

III,705 Зародыши пред сим уж за семь тысяч лет, -

Welcher von diesen Lehrmeinungen man auch immer zustimmen mag, so schließt Tred. die Aufzählung, die Kunst des Höchsten 'ist überall zu riechen':

III,729f. Но кое мнений сих от мудрых ни принять,  
Везде искусство долг всевышне обонять: -

Die Art, wie Tred. einzelne Punkte aus großen Zusammenhängen herausgreift und sich aneignet, ist eklektisch und 'kompilatorisch' (Siegrist), einem Wesenszug des Lehrgedichts der Aufklärung entsprechend.

Als oberste Autorität erkennt Tred. die Heilige Schrift an. Ihr unterwirft er sich, auch wenn eine ihrer Lehren, wie etwa die Trinitätslehre, der Vernunft unbegreiflich ist:

VI,190ff. Но когда святое нам слово предлагает,  
Что бог вышний в пресвятой тройце пребывает,  
То мы, упавая пред величием сим ниц,  
Существа в единстве признаваем тройцу лиц,  
А до таинства притом разумом такова  
Не касаемся отнюдь без писаний слова;  
Веры мы пленяем в послушание ум здесь,  
Вера в сем едина, а не слабый ум, свет весь.

Die Übereinstimmung von Bibel und Kirchenlehre steht für Tred. ohne weiteres fest.

Aus der Bibel stammt die Gottesvorstellung in der Feoptija. Tred. verwendet jedoch auch philosophische Bezeichnungen wie 'Gottheit' (божество) und 'höchstes Wesen' (высшее существо) sowie zeittypische Gottesnamen: 'Baumeister' (строитель, II,33;259) und 'Konstrukteur' (механист, II,258). Im Hinblick auf die Schönheit der Welt wird Gott 'der größte Maler' genannt (верховнейший зограф, IV,98). Vor allem aber ist Gott der Schöpfer der Welt (творец, I,13; создатель, I,540; зиждитель, I,24; здатель всего мира, I,73). Im Widerspruch gegen die deistische Position betont Tred., daß Gott die Welt regiert und erhält (верховный царь мира, I,558; всем владыка, I,16; самодержавный, III,425; всё хранит, всем правит сам, I,11; правитель вышний и безмерный, I,174). Gegen pantheistische Anschauungen wendet sich die Aussage, daß Gott der ewige, überzeitliche und überweltliche Schöpfer ist:

I,51ff. Заключает потому, что бог есть превечный;  
Что как безначальный сей, так и бесконечный,  
Что различен с миром, и не то что вещный свет: -



Das Universum führt uns vor Augen, daß es einen überweltlichen Schöpfer hat:

I,23f. Верно кажет общий круг мыслей сверх обширный,  
Что зиждитель есть ему и что сей премирный.

Als wichtigste Attribute Gottes werden ständig genannt: höchste Weisheit, Allgüte und Allmacht, z.B.: "...бог премудрый, всеблагий в нем произвол, // преисполнен мощи,..." (I,209f.)

Im Verhältnis zum Menschen werden die väterlichen Züge Gottes hervorgehoben: er sorgt für uns alle (обо всех из нас печется, II,311). Gott ist unser Vater (премилосерд нам в истине отец, II,312), der seine Kinder liebt (чадолюбный отец, IV,6), unser Wohltäter, der uns nicht dem Verhängnis überläßt (благотворитель не оставит нас и в рок, IV,641).

Gott ist aber auch der gerechte Richter :

I,554 Бог, кой правосудный, не отмстит ль, ибо есть?

Die Schöpfung versteht Tred., von der Bibel beeinflusst, als 'creatio ex nihilo'. Darum lehnt er die Vorstellung einer ewigen Materie ab:

VI,262 Но из ничего сие бытие всё всплыло.

VI,266f. Нет в духах, ни в веществе такового равно,  
Что показывало б в них вечность нам исправно; -

Auf die Autorität der Bibel stützt sich Tred. hinsichtlich des Zusammenhangs von Sünde und Tod. Zunächst erklärt er das Rätsel des Todes rationalistisch: wir müssen sterben, weil die Erde für eine unbegrenzte Zahl von Menschen zu klein ist (IV,632-635). Dann greift er auf die biblische Erzählung vom Sündenfall zurück, in der der Tod als Strafe Gottes erscheint (Gen. Kap.3,19). Der Apostel Paulus sagt prägnant: 'der Tod ist der Sünde Sold'. Röm.6,23: "τὰ γὰρ ὀφύλματα τῆς ἁμαρτίας θάνατος, -"

Bei Tred. klingen die biblische Geschichte und das Pauluswort an:

IV,638ff. На падение мое в праотце взираю:

Винный и преступник уж так я умираю.

Ведаю, что смертность наша есть греха оброк, -

In VI,600-615 bezieht sich Tred. auf die neutestamentliche Lehre von der Versöhnung durch das Heilswerk Christi am Kreuz. Die theologische Argumentation in diesem Abschnitt gründet sich auf verschiedene Bibelstellen.

Gott müßte gemäß seiner Gerechtigkeit den sündigen Menschen verdammen, heißt es in VI,600-603. Dies ist auch die Auffassung des Paulus in Röm. 1,32:

"οἵτινες τὸ δίκαιωμα τοῦ θεοῦ ἐκλυνόντες, ὅτι οὐ τὰ τελευτα κρίσσαντες ἄξιου θανάτου εἶσιν, -"

Die Verschonung des Sünders wird in VI,604-607 mit dem Eintreten eines 'Fürsprechers' (ходатай, VI,604), eines göttlichen 'Anwalts', zu seinen Gunsten begründet. Dahinter steht die neutestamentliche Vorstellung vom 'παράκλητος'. In I.Joh.2,1 steht: "...παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον..."

In VI,608-610 zitiert Tred. II.Kor.5,21 (vgl. die Textinterpretation). In VI,611 spricht Tred. von der 'Rechtfertigung' (к оправданию всех нас). 'Οправдание' ist russ. Äquivalent für das von Paulus gebrauchte Wort 'δικαίωσις'. Der Passus stimmt mit Röm.5,18 überein: "...εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς..."

Der Vers VI,613 hat eine neutestamentliche Parallele in Kol.1,20.

Vgl.: Примиривши богу человекoв со креста, -

mit: "...εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ..."

Zu denken ist auch an Eph.2,15f.: "...κοιῶν εἰρήνην, καὶ ἀποκατάλλαξη τοὺς ἀμφοτέρους...τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ..."

Die Passage ist bemerkenswert, da dogmatische Themen dieser Art im Lehrgedicht der Aufklärung nur selten behandelt werden. Im allgemeinen gilt, wie Siegrist vermerkt, "die Lehre von der Erbsünde und damit verbunden die Heilslehre wie die Gestalt Christi verlieren an Bedeutung".<sup>128</sup>

#### Bibelzitate und biblische Anklänge

##### Motto der Feoptija:

"Невидимая бо его от создания мира твореньми помышляема, видима суть, и присносущная сила его и божество, во еже быти им безответным." (к римлянам. Гл.1,ст.20)

"τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοὺς ποιήμασιν νοούμενα καθοράται, ἧ τε αἰδῶλος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοῦ ἀνακωλόγητους." Röm.1,20

I,210: "содевающий Глагол"

"καὶ εἶπεν ὁ θεός Γενηθήτω φῶς. καὶ ἐγένετο φῶς." (Gen.1,3 - LXX)

"καὶ εἶπεν ὁ θεός Γενηθήτω στερέωμα... καὶ ἐγένετο οὕτως." (Gen.1,6)

"ὅτι αὐτὸς εἶπεν, καὶ ἐγενήθησαν" Ps.32,9

"Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος...πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο..." (Joh.Ev.1,1ff.)

II,373: "...ветров на крилах..."

"ὁ περιπατῶν ἐπὶ πτερύγων ἀνέμων"

(Ps.103,3)

- II,441ff.: "Границей Океан кто твердой оградил,/ За кою преступить он никогда не смеет, -"
- II,640: "С Полудня солнце сшед свой Запад познавает, -"
- II,823: "О! боже, чудеса творишь един в предлог -"
- II,824: "Нет слова, нет речей в языке земнородных -"
- II,877: "Вещают небеса божественную славу!"
- III,291: "Его повсюду толь в нем персты всем играют -"
- III,833f.: "Так истину люблю и, что добро, я зрю,/ Но, ненавидя ложь и зло, сие творю"
- III,1009f.: "Но, о! сиявши вы толь в славе мудрецы,/ Вы были по своей той мудрости слепцы."
- IV,7f.: "Он, Евсевий, сотворил нас себе собразно,/ По подобию создав своему, не разно."
- IV,9: "Коль твое пречудно, боже, имя по земле!"
- IV,11ff. "Малым нечем от чинов уменьшил небесных,/ Зиждя и разумных нас, купно и телесных./ Славою в отмене восхотел нас увенчать -"
- IV,19: "Господи! о! боже наш! Имя твое чудно!"
- IV,29f.: "От земли всё взято, но всевышний творец,/ Мнится, в том искусство показал свое вконец."
- IV,638: "На падение мое в праотце взираю..."
- "Ἐθέμην δὲ αὐτῆ ὄρια... ἐζκα δὲ αὐτῆ Μέχρι τούτου ἐλεύση καὶ οὐχ ὑπερβῆση"  
(Hiob,38,10f.)
- "ὁ ἥλιος ἔγνω τὴν δύσιν αὐτοῦ"  
(Ps.103,19)
- "οὐ ἐστὶ θεὸς ὁ κοιλῶν θαυμάσια"  
(Ps.76,15)
- "τίς λαλήσει τὰς δυναστείας τοῦ κυρίου"  
(Ps.105,2)
- "Οὐ οὐρανοὶ διηγούνται δόξαν θεοῦ"  
(Ps.18,2)
- "ludens in orbe terrarum" (Prov.8,31 Vulg.)
- "ὅτε εὐφραίνεται τὴν οἰκουμένην συντελέσας" (ebd. LXX)
- "οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω" (Röm.7,19)
- "φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν"  
(Röm.1,22)
- "καὶ ἐζκεν ὁ θεός Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν"  
(Gen.1,26)
- "Κύριε ὁ κύριος ἡμῶν, ὡς θαυμαστὸν τὸ ὄνομά σου ἐν πάσῃ τῇ γῆ"  
(Ps.8,2)
- "ἠλάττωσας αὐτὸν βραχὺ τι παρ' ἀγγέλους δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν"  
(Ps.8,6)
- "κύριε ὁ κύριος ἡμῶν, ὡς θαυμαστὸν τὸ ὄνομά σου ἐν πάσῃ τῇ γῆ"  
(Ps.8,10)
- "καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς..."  
(Gen.2,7)
- Gen.3, Geschichte vom Sündenfall

- IV,640: "Ведаю, что смертность наша  
есть греха оброк"  
"ὅτι γῆ ἐξ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ"  
(Gen.3,19)
- IV,641: "Но благодетель не  
оставит нас и в рок"  
"τὰ γὰρ δῶνά τε τῆς ἀμαρτίας θάνατος"  
(Rōm.6,23)
- V,241: "Однако случай к ним к стра-  
стям есть удивлений взор"  
"τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν  
Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν."  
vgl. Gen.3, 'Sündenfall', (Rōm.6,23b)
- V,901: "Бог истинен, и суд его не-  
лицемерен!"  
"καὶ εἶδεν ἡ γυνὴ ὅτι καλὸν τὸ ξύλον  
εἰς βρώσιν καὶ ὅτι ἀρεστὸν τοῖς ὀφθαλ-  
μοῖς ἴδειν..." (Gen.3,6)
- V,904ff.: "Бог Имеяй свой престол  
превыше всех небес,/ Где грозных  
молний огонь весь оный освещает/ И  
приступит к зарям собой не до-  
пускает"  
"καὶ εἰς πατέρα ἐπικαλεσθε τὸν ἀπο-  
στολολήκτως κρίνοντα..." (I.Petr.1,17)
- V,909f.: "Пред ним сил многи тьмы  
сияниями блещут,/ Величества его в  
люблении трепещут."  
"...εἶδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρό-  
νου ὑψηλοῦ καὶ ἐκρημένου..." (Jes.6,1)
- V,909f.: "Пред ним сил многи тьмы  
сияниями блещут,/ Величества его в  
люблении трепещут."  
"καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνὴν καὶ τὰς  
λαμπάδας καὶ τὴν φωνὴν τῆς σάλπιγγος  
καὶ τὸ ὄρος τὸ καπνίζον· φοβηθέντες δὲ  
πᾶς ὁ λαὸς ἕστησαν μακρόθεν."  
(Exod.20,18)
- V,909f.: "Пред ним сил многи тьмы  
сияниями блещут,/ Величества его в  
люблении трепещут."  
"καὶ ἀφοριεῖς τὸν λαὸν κύκλῳ λέγων Προσ-  
έχετε ἑαυτοῖς τοῦ ἀναβῆναι εἰς τὸ ὄρος  
καὶ θιγεῖν τι αὐτοῦ· πᾶς ὁ ἀψάμενος  
τοῦ ὄρους θανάτῳ τελευτήσῃ."  
(Exod.19,12)
- V,909f.: "Пред ним сил многи тьмы  
сияниями блещут,/ Величества его в  
люблении трепещут."  
"...φῶς οὐκῶν ἀκρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς  
ἀνθρώπων οὐδὲ ἴδειν δύναται"  
(I.Tim.6,16)
- V,909f.: "Пред ним сил многи тьмы  
сияниями блещут,/ Величества его в  
люблении трепещут."  
"καὶ ἐκ τοῦ θρόνου ἐκπορεύονται ἀστρακαὶ  
καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ·" (Arc.Joh.4,5)
- V,909f.: "Пред ним сил многи тьмы  
сияниями блещут,/ Величества его в  
люблении трепещут."  
"καὶ σεραφιν εἰστήκεισαν κύκλῳ αὐτοῦ,...  
καὶ ἐκέκραγον ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον  
καὶ ἔλεγον Ἅγιος ἄγιος ἄγιος κύριος  
σαβαωθ, κλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης  
αὐτοῦ."  
(Jes. 6,2f.)
- VI,196: "Веры мы пленяем в послу-  
шание ум здесь"  
"καὶ ἀρχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν  
ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ" (II.Kor.10,5)
- VI,225: "Так как Нинивии града он  
не погубил."  
"καὶ ἐνεκίστευσαν οἱ ἄνδρες Νινευθ τῷ  
θεῷ..." (Jon.3,5) "καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ

VI,445: "O! премудрость, в коей  
неиспытна глубина."

VI,604: "Но что мы не гибнем,  
то ходатай некий есть..."

VI,608ff.: "Тем то нужно стало,  
чтоб безгрешна самого/ В нас грехом  
соделать, да мы правдой чрез него/  
Божиею будем все..."

VI,611f.: "К оправданию всех нас  
бывша толь успешна,/ Объявляет  
быти слово божие Христа..."

VI,613f.: "Примиривши богу чело-  
веков со креста,/ Сына божия  
того и превечна бога."

VI,615: "O! небесная любовь,  
коль ты к нам премнога!"

ἔργα αὐτῶν, ὅτι ἀπέστρεψαν ἀπὸ τῶν  
δόξων αὐτῶν τῶν κουνηρῶν, καὶ μετενόησεν  
ὁ θεὸς ἐπὶ τῇ κακίᾳ ἣ ἐλάλησεν τοῦ κου-  
ῆσαι αὐτοῦς, καὶ οὐκ ἐποίησεν."

(Joh.3,10)

" Ὡ βάθος κλοῦτου καὶ σοφίας καὶ γνώ-  
σεως θεοῦ "

(Rōm11,33)

"...παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα,  
"Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον"

(I.Joh.2,1)

"τὸν μὴ γνόντα ἀμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἀμαρ-  
τίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δι-  
καλοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ."

(II.Kor.5,21)

"...οὕτως καὶ δι' ἑνὸς δικαιώματος εἰς  
πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς"

(Rōm.5,18)

"...κουῶν εἰρήνην, καὶ ἀποκαταλλάξῃ  
τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι τῷ  
θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ..." (Eph.2,15f.)

"καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα  
εἰς αὐτόν, εἰρηνοκοιήσας διὰ τοῦ  
αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ..."

(Kol.1,20)

"...αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν  
τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἕλασμον περὶ τῶν ἀμαρ-  
τιῶν ἡμῶν."

(I.Joh.4,10)

" Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν..."

(I.Joh.4,16)

## 4. Kapitel

## Zur Metrik und Sprache der Feoptija

## Zur Metrik

Tred. hat die Verse seines Poems nach der von ihm entwickelten Verslehre gebildet. Diese war zum erstenmal im Jahre 1735 unter dem Titel "Новый и краткий способ к сложению российских стихов с определениями до сего надлежащих званий" veröffentlicht worden. Der 'Способ' ist "der erste Traktat der russischen Verslehre überhaupt".<sup>1</sup> Mit ihm hat Tred., wie heute überwiegend anerkannt wird, den entscheidenden Schritt zur Erneuerung des russischen Verses getan. O.V.Orlov urteilt: "Несмотря на ограниченность, неполноту осуществленной Третьяковским перестройки стихосложения, эта реформа имела огромное значение, явилось качественным скачком в истории русской поэзии."<sup>2</sup> Auch Тимофеев würdigt das Verdienst Tred.s für die Versbildungslehre: "На долю Третьяковского выпала честь стать реформатором ритмики русского стиха."<sup>3</sup>

"Reformiert wurden", so konstatiert A.Adamczyk, "die sogenannten 'virsi', eine fremde rhythmische Form, wenn sie auch im Süden des Landes Fuß gefaßt hatte."<sup>4</sup> Es handelt sich um syllabische Verse, die aus 13 bzw. 11 Silben bestehen (auch 4- bis 9silbige Verse kommen vor). In der Regel haben die 'virsi' weiblichen Endreim und betonen nach polnischem Vorbild die vorletzte Silbe. Tred. hat die syllabischen Verse abschätzig als 'рифмованную прозу'<sup>5</sup> und 'прозаические строчки'<sup>6</sup> bezeichnet. Er sagt, 'sie schmeicheln sich nicht ins Ohr ein': "никак не ласкают ухо"<sup>7</sup>. Im Gegensatz dazu entwickelt Tred. seine Gedanken im 'Способ' aus der Erkenntnis, "daß russische Verse den Einklang von Hebung und Sprachton, das Wägen, verlangen".<sup>8</sup> Das wichtigste Element in dem von ihm reformierten Vers ist der dem natürlichen Sprachton konforme, aus einer betonten und einer unbetonten Silbe bestehende 'Fuß': "В противовес этому Третьяковский выдвигает свой новый способ...предлагая складывать стих 'равномерными, двухсложными стопами', т.е. строить его на правильном, ритмически упорядоченном чередовании ударных и безударных слогов."<sup>9</sup>

Tred. hat dem 'Choreus' als Versfuß den Vorrang gegeben: "Взялся я всех прежде за Стопу Хорея..."<sup>10</sup> Das neue Prinzip der Versbildung, von ihm selber 'тонический' genannt, erhielt später die genauere Bezeichnung 'syllabo-tonisch'.<sup>11</sup> Tatsächlich sind im 'Способ' von 1735 die Regeln für die Tonisierung des 13silbigen (bzw. 11silbigen) syllabischen Verses aufgestellt worden. Der 'sprachrein wägende' (Adamczyk) 13silbige Vers besteht aus zwei Halbversen zu

je 3 trochäischen, zweisilbigen Füßen. Im ersten Halbvers bildet eine zusätzliche, stets betonte Silbe, die Zäsur. Im zweiten Halbvers bildet der dritte Fuß den weiblichen Reim. Als den idealen Grundfuß im 'героический стих' sieht Tred. den Trochäus an, neben dem er den aus zwei unbetonten Silben bestehenden Pyrrhichius und den Spondeus (zwei betonte Silben) gelten läßt. Dagegen hält er im heroischen Vers den Jambus für unpassend und weist ihn den 'niederen' Gattungen zu. Der männliche Reim sowie mehrsilbige Versfüße (Daktylus und Anapäst) werden im 'Сносок' von 1735 abgelehnt. Tred. hat in der ersten Fassung seiner Versbildungslehre nur die 13- und 11silbigen syllabischen Verse tonisiert. Bei den kurzen, 4-bis 9silbigen Versen schien ihm eine Aufteilung in Takte nicht notwendig zu sein.

Obwohl Tred. im 'Сносок' von 1735 aus seiner Entdeckung nicht alle Schlußfolgerungen gezogen hat, steht fest, daß er als erster die zentrale Bedeutung der Versfüße für den Rhythmus des Verses erkannt und den Begriff in die russische Metrik eingeführt hat. Timofeev unterstreicht: "До Тредиаковского в русской поэзии (ни в поэтической теории, ни в поэтической практике) не существовало понятия стопы как единицы стихотворного ритма."<sup>12</sup> Der Vers unter dem im Text der Feoptija (S.320) wiedergegebenen Porträt Tred.s:

"Стих начавчаго стопой прежде всех в России -" <sup>13</sup>

kennzeichnet die bahnbrechende Bedeutung des 'ersten russischen Verstheoretikers' (A.Adamczyk).

Auf die langwierigen Auseinandersetzungen zwischen Tred. und Lomonosov wegen der Priorität und ihrer unterschiedlichen Meinungen, z.B. über den Jambus, kann hier nicht eingegangen werden. Sie haben ihr Verhältnis zueinander zerrüttet und hatten für Tred. tragische Folgen. Festzuhalten bleibt: in diesem schmerzhaften Prozeß hat Tred. von seinem Widersacher manches gelernt und in die Neufassung seines 'Сносок' (1752) aufgenommen.

So hat er sich in der Neufassung der Versbildungslehre mit dem jambischen Versmaß abgefunden, obwohl er nach wie vor den 'Choreus' bevorzugt, weil er der russischen Sprache angemessener sei. Im Unterschied zur ersten Fassung wird nun auch der männliche Reim zugelassen. Der Reim als solcher wird aber unter Hinweis auf die Versdichtung bei den Griechen und Römern relativiert. Nach dem Muster lateinischer Verse erlaubt Tred. jetzt den 'перенос' (frz. enjambement), die Weiterführung eines Gedankens im folgenden Vers. Im 'Сносок' von 1735 hatte er den 'перенос' abgelehnt.

Für die weitere Entwicklung des russischen Verses war bedeutsam, daß Tred.

die dreisilbigen Versfüße Daktylus und Anapäst in seine Versbildungslehre von 1752 aufgenommen hat. Durch die Kombination von dreisilbigen und zweisilbigen Versfüßen hat er dann den "Hexameter für die russische Literatur entdeckt und nachgebildet".<sup>14</sup> Die Zeitgenossen haben sich über die Hexameter der 'Tilēmachida' häufig lustig gemacht. Oft wird die Episode erwähnt, Katherina II. habe ihre Höflinge zur Strafe für kleine Verfehlungen einen Abschnitt aus der 'Tilēmachida' auswendig lernen und vortragen lassen. A.Adamczyk schreibt, Tred.s 'Tilēmachida' sei gewiß "kein Wunderding der Nachdichtungskunst, versgeschichtlich aber das erste und kühne Beispiel einer neuen, freieren Versgestaltung. Dieser russische Hexameter ist zudem die Krönung von Trediakovskijs metrischem Lehrgebäude."<sup>15</sup> Radiscev und Puškin haben Tred. als bedeutenden Metriker anerkannt. Der erste schreibt im 'Putešestvie' (Kap. Tver'): "...в Тилемахиде найдутся добрые стихи и будут в пример поставляемы." Puškin hat die Leistung Tred.s so gewürdigt: "Он имел в русском стихосложении обширнейшее понятие, нежели Ломоносов и Сумароков. Любовь его к Фенелонову эпосу делает ему честь, а мысль перевести его стихами и самый выбор стиха доказывает необыкновенное чувство изящного..."<sup>16</sup>

Tred. hat behauptet, seine Versbildungslehre aus der ältesten russischen Volksdichtung entwickelt zu haben. Nur die Fachausdrücke habe er der französischen Verslehre entlehnt: "Подлинно, почти все звания при Стихе употребляемая, занял я у Французской Версификации; но самое дело у самой нашей природной, наидревнейшей оных простых Людей Поэзии."<sup>17</sup> Mit dieser Erklärung haben sich die Forscher aber nicht zufriedengegeben. Timofeev weist darauf hin, daß sich eine Reform des syllabischen Verses schon lange vor Tred. angekündigt habe. Er erwähnt, daß zu Anfang des 18.Jahrhunderts die in Rußland lebenden Deutschen Pastor Glück und Magister Paus russische Verse in Jamben gedichtet haben. Schon vorher (1672) finden sich russische Jamben in dem Theaterstück 'Артаксерксово действо', das von dem deutschen Pastor Gregori stammt. Diesen Verfassern war das jambische Versmaß aus ihrer Muttersprache vertraut.<sup>18</sup> Ob Tred. aber diese Verse gekannt hat, ist ungewiß.

Eine differenzierte Darstellung der Faktoren, die auf die Bildung des 'длинный стих' Tred.s eingewirkt haben können, gibt L.V.Pumpjanskij. Nach ihm hat sich Tred. bald nach seiner Rückkehr aus dem Ausland in Petersburg der dortigen 'немецкая школа разума' angeschlossen, die sich um 1700 gebildet hatte. Sie hatte sich den 'vernünftigen Stil' von Martin Opitz zum Vorbild genommen und vertrat ihn entschieden gegen den spätbarocken Schwulst der 'schlesischen



Schule' um Hofmannswaldau. Ein Wortführer der 'немецкая школа разума' war in den dreißiger Jahren der Professor der Akademie und ihr 'Spezialpoet', Juncker, mit dem Tred. in enger Verbindung stand. Unter Junckers Einfluß hat er nach Meinung von Pumpjanskij die in der 'Эпистола от российской поэзия к Аполлину' aufgeführten deutschen Autoren kennengelernt, u.a.: Brockes, Günther und Opitz.<sup>19</sup> Die metrischen Formen der deutschen Autoren haben die Versreform Tred.s wesentlich beeinflusst, behauptet Pumpjanskij. Er stellt die Entwicklung des 'длинный стих' Tred.s so dar:

Sein Ausgangspunkt ist der von ihm vorgefundene 13silbige syllabische Vers. Ihn hat er, angeregt durch trochäische Muster in der deutschen Dichtung, tonisiert. Pumpjanskij erläutert das Vorgehen Tred.s: "Поэтому, из немецких метрических форм ему нужна только та, которая была бы тоническим адекватом симеоно-кантемирового стиха, а вовсе не любая (только потому, что она тоническая). Pumpjanskij unterstreicht, daß Tred. im Unterschied zu Lomonosov bei der Versreform den Zusammenhang mit der Tradition wahren wollte.<sup>20</sup> Außerdem sei es Tred., anders als Lomonosov, zeitlebens darum gegangen, die Formen für den 'erzählenden Vers' (повествовательный стих) zu entwickeln.<sup>21</sup>

Daß Tred. sich mit seinem trochäischen Langvers an deutschen Mustern orientiert hat, sucht Pumpjanskij an einer Variante dieser Versform nachzuweisen, die von Tred. nach 1740 häufig angewendet wurde. Pumpjanskij nennt diese Variante 'трохаический длинный стих...с перебоем пар'.<sup>22</sup> Das erste Verspaar besteht aus trochäischen Versen mit weiblichem Endreim:

"Где стигийску грань делит / с полем доброзлачным  
Светозарнейший предел / поясом безмрачным, -

Im folgenden Verspaar ist die Reihenfolge der Halbverse umgekehrt; der Endreim ist männlich:

Где и зеленеют / всецветущие сады,  
В коих древо всяко / жизненны родит плоды."<sup>23</sup>

Tred. hat diese charakteristische Variante 'героический эксаметр' genannt, fälschlich, wie Pumpjanskij anmerkt. Er fügt hinzu, daß viele Verse in der 'Аргенида' (1751) nach diesem 'seltsamen' Muster gebildet sind: "написаны этим курьезным вариантом трохаического стиха" und bezeichnet die Variante als versgeschichtliche Rarität: "как нечто единственное (semel adhibitum)". Wenn sie in der deutschen Versdichtung vorkommt, kann als erwiesen gelten, daß Tred. sie von ihr übernommen hat: "...что если мы найдем его в немецкой поэзии, заимствованность будет тем самым доказана".<sup>24</sup> Pumpjanskij fährt fort,

er habe das erste Beispiel dieser Versform bei Opitz gefunden, weitere Beispiele im 17. Jahrhundert und bei Günther. Aus der Tatsache, daß die bekannten Verse Tred.s zum Amtsantritt von Baron Korff (1734) - das erste syllabo-tonische Gedicht im Russischen - von Juncker in der gezeigten Form übersetzt worden sind, folgt nach Ansicht von Pumpjanskij 1) "что трохайический стих есть немецкий адэкват стиха ТрEDIAKOBCKOГO", 2) läßt sich daraus entnehmen, "...где ТрEDIAKOBCKИЙ нашел образец своего стиха".<sup>25</sup> Es leuchtet ein, daß Tred. die oben gekennzeichnete Versform erst anwenden konnte, nachdem er unter dem Einfluß Lomonosovs den männlichen Reim anerkannt hatte. Danach erscheint bei ihm der ebenfalls von Lomonosov übernommene 6füßige Alexandriner als jambischer Langvers. Die Hexameterformen können hier außer acht gelassen werden, weil sie in der Feoptija nicht vorkommen. Das Poem enthält trotzdem viele metrische Formen. Pumpjanskij spricht vom 'epischen Polymetrismus' (эпический полиметризм) Tred.s, den er dem 'Monometrismus' der Ode bei Lomonosov (одический монометризм) gegenüberstellt.<sup>26</sup>

In der Feoptija begegnen uns zwei Grundformen des von Tred. entwickelten syllabo-tonischen Langverses: der trochäische 'длинный стих' in der von Pumpjanskij beschriebenen Variante 'с перебоем пар' und der von Lomonosov übernommene Alexandriner.

Das erste Beispiel zeigt ein trochäisches Verspaar mit männlichem Reim:

Ep. I, 13f.      Вся тварь возвещает / самобытного творца,  
                  Безначальна прежде / суца после без конца;

Der erste Halbvers in I, 13 besteht aus drei 'Füßen', von denen der dritte als Zäsur dient. Der zweite Halbvers besteht aus drei 'Füßen' und hat außerdem eine betonte Silbe, die den Reim bildet.

Das darauf folgende Reimpaar schließt mit weiblichem Reim:

I, 15f.      И в себе того ж всегда, / и преудобренна,  
                  Всем владыку, ни чией / длани покоренна;

Hier besteht jeweils der erste Halbvers aus drei 'Füßen' und einer langen Silbe als Zäsur. Der zweite Halbvers hat drei 'Füße', von denen der letzte den Reim ergibt.

Zahlreiche Verse in der I., IV. und VI. Epistel sind nach diesem Muster des trochäischen 'длинный стих с перебоем' (Pumpjanskij) gebildet.

Dazu eine Probe aus der IV. Epistel mit paarweisem Reim in der Reihenfolge männlich/weiblich:

IV,9ff. Коль твое пречудно, / боже, имя по земле!  
 Быть земной подобным / не благоволил нам тле.  
 Малым не́чем от чинов / уменьшил небесных,  
 Зиждя и разумных нас / купно и телесных.

Die Reimfolge ist häufig auch umgekehrt weiblich/männlich:

VI,681ff. Кто о боге сердца внутрь / истинно уверен,  
 В благодати ж сыновства / цел, нелицемерен,  
 Тот есть, о! Евсевий, / правостен, тот горним вдан,  
 Тот, израилтянин, / христианин, оправдан.

Die Form des Alexandriners begegnet in der Feoptija sowohl in Verspaaren mit männlichem wie mit weiblichem Reim.

Der Alexandriner mit männlichem Reim besteht aus zwei Halbversen mit je drei jambischen Versfüßen. Der Vers mit weiblichem Endreim hat im ersten Halbvers drei Jamben, im zweiten Halbvers außerdem noch eine kurze Silbe.

In dem folgenden Beispiel ist die Reimfolge der Verspaare weiblich/männlich/weiblich:

II,257ff. Предивный механизм / сей в жилках всяка листа  
 Предивного всем нам / являет механиста!  
 Но и радящий сей / в строителе совет,  
 Что на листьях вообще / зеленый токмо цвет,  
 Сей зрению очей / цвет наших споспешает,  
 Те ж более, неж взор,/ собою утешает.

Das Verspaar II,257f. ist zugleich ein Beispiel für das Übergreifen der grammatischen Konstruktion, den ursprünglich von Tred. abgelehnten 'перенос'.

Um einen 'гексаметр иамбический' vorzustellen, zitiert Tred. in seiner Schrift 'О древнем, Среднем и Новом Стихотворении Российском'<sup>27</sup> die Verse II,822-827 der Feoptija:

Кто велий толь иный, /коль велий есть наш бог!  
 О! боже, чудеса /творишь един в предлог:  
 Нет слова, нет речей /в язýке земнородных,  
 Ни мыслей нет у нас /пристойно благородных  
 К понятию всему /пречудных дел твоих,  
 Дабы изобразить /довольно силу их.

Dort werden von ihm auch die Verse Feopt.I,555-558 als Beispiel für den 'гексаметр Хореический' angeführt, der dem von Puschjanskij beschriebenen 'трохаический длинный стих с перебоем' entspricht:

I, 555ff.    Есть всеведый! Всеблагий! / Есть бог всемогуший!  
               Без начала, без конца,     / есть везде присуший!  
               Есть бог, о! Евсевий:       / всяка проявляет тварь,  
               Что он есть создатель        / и верховный мира царь.

Die beiden Stellen gehören zu den wenigen der Feoptija, die zu Lebzeiten Tred.s gedruckt worden sind (1755).

Die III.Epistel setzt sich wie die zweite und fünfte aus Alexandrinern zusammen. Verspaare mit männlichem Reim wechseln mit weiblich gereimten:

III, 557ff.    Какой тот полам двум        / толь пребогатый дар,  
               Кой вспламеняет так        / к сообщению в них жар?  
               Взаимна то любовь,        / магнит сердец небесный,  
               Не нас одних, всего        / что тварь, союз нелестный.

Als Beispiel aus der V.Epistel seien die Eingangsverse angeführt: drei Verspaare, Alexandriner, mit paarweise wechselndem Reim in der Reihenfolge weiblich/männlich/weiblich:

V, 1ff.        Создатель есть премудр     / по телу человеку.  
               Но смысл и разум наш     / когда, как долг, примечу,  
               То тело пред умом        / покажется ничто,  
               И мню я, что отнюдь     / не найдется никто,  
               Кой вдруг бы не сказал, / что человеку тело  
               Не может никогда        / с умом сравниться в дело.

## Zur Sprache der Feoptija

### Lexik

Die lexikalische Eigenart des Poems hat das Augenmerk der Forscher von Anfang an auf sich gezogen. I.Serman unterscheidet in seinem Aufsatz 'Неизданная Философская Поэма В.Третьяковского' (1961) zwei verschiedene Sprachschichten: "С одной стороны, это философская терминология, вновь создаваемая Третьяковским из материала хорошо ему известного церковнославянского языка, с другой - это конкретная лексика русского быта..."<sup>28</sup> Nach seiner Auffassung ist die heterogene Lexik in der Feoptija in ihrem verschiedenartigen Inhalt (teils philosophisch, teils konkret) begründet. Schon vor der Veröffentlichung des Poems hatte D.Blagoj in seiner 'История русской литературы XVIII в.' (1960) in den Versen Tred.s allgemein die Vermischung von Umgangssprache (просторечие) und Kirchenslavisch (церковнославянский язык), von 'lebendiger' (живое) und 'buchmäßiger' Sprache (книжное) bemängelt: "...всё это порой при-

даёт его стихам характер какой-то языковой какофонии".<sup>29</sup> – In bezug auf die Feoptija will I.Serman diesen Tadel nicht gelten lassen: "Но в Феоптии выбор лексических средств более точно мотивирован в каждом частном случае, и потому поэма не производит впечатления стилистической какофонии."<sup>30</sup>

Die Lexik der Feoptija hängt mit der Entwicklung der russischen Literatursprache im 18. Jahrhundert eng zusammen. Sie ist gewissermaßen eine Momentaufnahme aus einem langen Prozeß, in dem Tred. eine 'Schlüsselfigur' darstellt. Nach Gerta Hüttl-Worth war Tred. "...one of the key-figures, one of the moving spirits in building up the higher lexical strata of the new literary language." Tred. sei, so führt G.Hüttl-Worth aus, für diese Rolle am besten geeignet gewesen. Er war als Sohn eines orthodoxen Geistlichen mit der kirchenslavischen Sprache und Tradition aufgewachsen, hatte in der 'Slaveno-greko-latinskaja Akademija' in Moskau außer Kirchenslavisch die klassischen Sprachen und Literaturen studiert und bei einem dreijährigen Aufenthalt in Paris ausgezeichnet Französisch gelernt. Dazu kam seine vielseitige Tätigkeit als Übersetzer, die ebenfalls der Bereicherung des russischen Wortschatzes zugute kam. Tred. hatte außerdem "eine ausgeprägte Neigung und das Talent zu lexikalischen Neuerungen". "Writing and translating was for him the same as experimenting in a laboratory",<sup>31</sup> erklärt G.Hüttl-Worth und will mit diesem Vergleich wohl andeuten, daß Tred. mit vorhandenem sprachlichen Material gearbeitet und nicht etwa Wörter frei erfunden hat.

In der Feoptija ist vor allem die 'abstrakte Terminologie' bemerkenswert. Nach Ansicht von G.Hüttl-Worth hat Tred. "...zur Schaffung der 'modernen' philosophischen Terminologie...mehr beigetragen"<sup>32</sup> als andere Schriftsteller des 18. Jahrhunderts. Dieses Urteil stützt sich, so merkt die Verfasserin an, auf die Untersuchung des Wortschatzes der für die abstrakte Terminologie wichtigsten Werke Tred.s: 'Слово о Премудрости, благоразумии и добродетели' (1752), 'Сокращение Философии Канцлера Франциска Закона' (1760) und die 'Тилемахида' (1766).<sup>33</sup>

Die Untersuchungen haben ergeben, daß Tred. die abstrakten Termini in erster Linie aus dem Kirchenslavischen übernommen bzw. abgeleitet hat. In der Feoptija wie in den anderen Werken "...überwiegen substantivische Ableitungen von älteren, meist zusammengesetzten Adjektiven",<sup>34</sup> stellt G.Hüttl-Worth fest. Mit Vorliebe hat Tred. das ksl. Suffix -ость zur Bildung von abstrakten Termini benutzt. Die zahlreichen Komposita mit благо-, добро-, много- und само-, die in der Feoptija wie auch sonst bei Tred. vorkommen,

stammen, wie D.Tschizewskij nachgewiesen hat, aus dem Kirchenslavischen und dürften kaum auf die griechische Literatur zurückgehen. "Der Gebrauch der Komposita gehörte zu den beliebtesten Kunstgriffen der russischen dichterischen Sprache seit dem 11.Jahrhundert",<sup>35</sup> schreibt D.Tschizewskij. Er fügt hinzu, daß die Komposita in der Barockdichtung eine neue Blüte erreicht hätten und bemerkt: "Trediakovskij steht auch in diesem Punkte in der Tradition der Barockdichtung des 17.Jahrhunderts."<sup>36</sup>

Weitere abstrakte Termini hat Tred. durch Lehnübersetzung aus dem Griechischen, Lateinischen und Französischen gewonnen. Als Beispiel nennt G.Hüttl-Worth 'всебожие' für franz. 'panthéisme' (seit 1712), "das auf eine Prägung des englischen Philosophen J.Toland zurückgeht".<sup>37</sup> Die Herkunft vom gr. 'παν + θεός' liegt auf der Hand. Das Adjektiv 'злобожный' (Feopt.I,460) ist - so merkt G.Hüttl-Worth an - vom altruss. 'зълбожныи' abgeleitet, einer Lehnübersetzung von gr. 'δύσθεος'.<sup>38</sup>

Darüber hinaus enthält die Feoptija eine Reihe gemeineuropäischer Fremdwörter, besonders wissenschaftliche Termini, die nach dem 'Словарь современного русского языка' sonst erst viel später bezeugt sind. G.Hüttl-Worth führt u.a. auf: 'клавитура' ('так что тот руками не бьет там клавиатур', Feopt.I,273) statt 'клавиатура', "das nach dem Словарь erst 1845 für Russisch belegt ist".<sup>39</sup> Zu den in der Feoptija erstmalig im Russischen gebrauchten Fremdwörtern gehört nach Ansicht von G.Hüttl-Worth auch 'психология' ('...вся психология предлагается вкратце...', Prosaeinleitung z. V.Ер.,S.279) sowie 'пантеист' (I,460). Das Fremdwort 'эфир' ('Эфир, тончайши те пылинки...', II,479) wird von G.Hüttl-Worth nicht aufgeführt. Nach I.M.Mal'ceva, 'хрон. словник', S.343 kommt die Form 'эфирны' zuerst bei V.N.Tatisčev, 'Geogr.' (1763) vor.<sup>40</sup>

In seinem 'Predislovie' zur Feoptija (nicht in den 'Избранные Произведения' veröffentlicht) hat Tred. bestritten, die von ihm verwendeten Begriffe eigens neu gebildet zu haben. Sie kämen schon in kirchlichen und theologischen Büchern verstreut vor. Insonderheit beruft er sich auf die 'Небеса' des Joh. v. Damaskus: "Впрочем, Званий Метафизических не возможно мне было не употребить в первой и последней Эпистоле; но не возможнож стало их и применить: Они уже давно на нашем языке в употреблении, и находятся почитай всюлу рассеяны в церковных и Богословских книгах, а особливо в книге Преподобного отца Иоанна Дамаскина, прозванной НЕБЕСА..."<sup>40</sup>

Diese Behauptung könnte nur durch einen Vergleich der abstrakten Termini der Feoptija mit einer ksl. Übersetzung des erwähnten Werkes des Joh.Damasce-

nus überprüft werden. Die Forscher sind jedoch der Ansicht, daß die Feoptija eine Anzahl von Neubildungen abstrakter Termini enthält, die dort erstmalig belegt sind. Im folgenden sind Erstbelegungen zusammengestellt, die z.T. von G.Hüttl-Worth in 'Trediakovskijs Feoptija', z.T. im 'Хронологический словарь' der 'Лексические новообразования в русском языке XVIII в.' (1975) nachgewiesen sind. Die Verfasser des 'словник', I.M.Mal'ceva i dr., weisen auf den 'выборочный характер' ihres Wörterbuches hin (S.305). Demnach fehlen in ihm Ableitungen, die bereits in früheren Lexikologien als Neubildungen des 18. Jahrhunderts belegt worden sind.

Hier eine Liste der als Neubildungen angesehenen Begriffe in der Feoptija:

'буйность' (Ungestüm)

II,506f.      Какая сильна власть в нем бури ободряет,  
И буйность оных всю способно усмиряет?

Nach G.Hüttl-Worth: "Ableitung von aruss. буинни, Variante zu буйство (Igorlied, Zadons<sup>VV</sup>cina); буйность ist wohl im XVIII Jh. belegt, aber blieb nicht erhalten..."<sup>41</sup>

'бездвижность' (Unbeweglichkeit)

II,548      Бездвижностью там покой его таит;    -

Erstbelegung, nach 'хрон. словарь', S.307; auch bei G.Hüttl-Worth, Tred.s Feopt., S.969.

'благопроизвольность', etwa 'Willenskraft', G.Hüttl-Worth, ebd., S.969.

Der Terminus steht in der Prosa einleitung zur VI.Ep. Nach 'хрон. словарь', S.307, gibt es keinen früheren Beleg für das Kompositum.

Das Adjektiv произвольнъ ist bei Mikl.(696) mit 'spontaneus' wiedergegeben.

'вещность' (Wesenheit)

II,585f.      Потребность от огня словами необъятна,  
Довольно, что его есть вещь всем приятна.

Erstbelegung, nach 'хрон. словарь', S.309.

'все вещьность', etwa 'allesumfassende Realität'

VI,179      То все вещьности он крайню украшенный    -

Nach G.Hüttl-Worth, Tred.s Feopt., S.969 gibt es keinen älteren Beleg für dieses Kompositum.

'зверный'

IV,602      Многи зверныи скоты завсе нападали    -

Erstbelegung, nach 'хрон. словарь', S.314.

## 'избранность'

II,9f. И, распростершись там, объял собой пространность,  
А тем и твердость их, и видел всю избранность.

Erstbelegung, nach 'хрон. словник', S.315.

## 'кружание'

II,426 Но сверх ее притом кружания обычна, -

Erstbelegung, 'хрон. словник', S.318.

## 'необходимость' etwa 'unumgängliche Notwendigkeit'

In der Prosaeinleitung zur VI.Ep. heißt es: "Из самостоятельных свойств присвоается именно богу:...необходимость..."

G.Hüttl-Worth, Tred.s Feopt., S.967: "...die Ableitung wird nach dem Словарь 1771 zum ersten Mal genannt".

Anders der 'хрон. словник', nach dem 'необходимость' schon zu Anfang des XVIII.Jh.s in den "Zapiski Andreja Artamonoviča grafa Matveeva" zuerst belegt ist (S.351).

## 'незримый'

III,319f. От видимых не всех, но ведомых неложно,  
Незримых уж отнюдь мечтать нам тьмы возможно, -

Diese Belegstelle ist älter als die für 'незримый' im 'хрон. словник', S.322 angegebene in Tilem.I,78 (1766).

## 'пространность' (Ausdehnung)

VI,260f. Следует, что самый лучший есть из всех мир сей  
И что величайший по пространности он всей.

Nach G.Hüttl-Worth (S.967) eine Ableitung "von seit dem Aruss. belegtem пространный..."

'самодовольность' findet sich in der Prosaeinleitung zur VI.Ep. als Attribut Gottes. Der Terminus ist abgeleitet von dem bei Miklosich belegten Adj. самодовольнь (Mikl.819).

## 'самоизвольность' etwa 'Willenskraft aus sich selbst' (G.Hüttl-Worth,967)

VI,150f. Должно присвоать еще и самоизвольность:  
К действию мўдрейших причин имать бог довольность.

G.Hüttl-Worth weist hin auf 'Оумь...самоизволенъ' (XV.Jh., einmal, Sreznevskij) und vermerkt: "Weder das Adjektiv, noch die Ableitung ist erhalten".

## 'согласность' (Harmonie)

I,274 ...согласность, бёмол делается сам и дур, -

Nach G.Hüttl-Worth (S.967): "Dublette zu altem согласие".



Dem 'хрон. словник' (S.336) zufolge ist das Wort zuerst belegt in Tred.s 'сочинения и переводы', I,48 (1752).

'самолюбность'

I,249 То самолюбность есть, что корень меж страстями -  
Hier zum ersten Mal belegt, nach 'хрон. словник', S.334.

'свойственность'

V,28 Из свойственностей тел, ни сии с теми свесть  
Erstbelegung, nach 'хрон. словник', S.334.

'счетанность'

VI,250 Миром называю я всех вещей счетанность -  
Erstbelegung, 'хрон. словник', S.337.

'тленность'

VI,199 Не теряет ничего сею он чрез тленность -  
G.Hüttl-Worth (S.968) verweist auf aruss. und ksl. "t'lenyi, t'lenie".  
Dem 'хрон. словник' zufolge findet sich 'тленность' zuerst bei Lomonosov, 'Собрание разных сочинений' 2-е изд., I,387.

'умеренность'

II,504 Кто ж воздух весь привел в умеренность сию -?  
G.Hüttl-Worth (S.968) verweist auf Polikarpov 'оумерение' (moderatio, temperatio).

'цельность'

VI,9 Состояния притом сущную и цельность -  
Ableitung vom Adj. цель, bei Mikl. (1107) mit 'totus' wiedergegeben.  
Dieser Beleg ist älter als der im 'хрон. словник' (S.341) angegebene: danach kommt 'цельность' zuerst in Tred.s 'Сокращение философии...Баконя', т.I,78 (1760) vor.

## Syntax

Faßt man die Syntax der Feoptija ins Auge, so fallen bestimmte Mängel auf, die von der Kritik immer wieder beanstandet worden sind: die verworrene Wortfolge, die verschachtelten Sätze und die meist langen und schwerfälligen Perioden. D.Blagoj bemängelt an der Sprache Tred.s besonders die zahlreichen Inversionen: "В соединении с искусственно затрудненным синтаксом это делает многие его стихи почти непонятными русскому читателю."<sup>42</sup> Wohl etwas überspitzt urteilt Blagoj, Tred. habe die 'Erschwerung' bewußt als sprachliches und stilistisches Mittel benutzt: "Вообще сознательное усложнение, запутанность, как

бы намеренная затрудненность являются отличительными чертами и языка и стиля Тредиаковского."<sup>43</sup> Ähnlich scheint L.V.Pumpjanskij, auf den sich Silbajoris beruft, über die 'latinisierte Syntax' Tred.s zu denken. Silbajoris schreibt: "L.V.Pumpjanskij thinks that Trediakovskij deliberately sought to make the reading of 'noble' poetry difficult, mostly by means of 'Latinized' syntax."<sup>44</sup> Die erwähnten Merkmale sind aber nicht auf die Syntax beschränkt, sondern kennzeichnen die Sprache Tred.s im ganzen. Wahrscheinlich zeigt sich in ihnen der Einfluß des Kirchenslavischen. Speziell zur Syntax der kirchenslavischen Sprache bemerkt V.V.Vinogradov in seinem Buch 'Язык Пушкина': "Порядок слов, это был большой вопрос синтаксиса церковно-славянского языка XVIII века... Когда в начале XIX века представители новой литературы говорили о 'старом слоге', то они прежде всего обвиняли его в 'запутанной расстановке слов' и в 'затрудненном движении мысли по тягучим периодам'."<sup>45</sup>

Die 'запутанность слов' kann an folgenden Beispielen aus der Feoptija deutlich werden:

III,100ff. Однак произведен слон инако судьбою  
В нем шее так себя когда б распространить,  
 То б та могла собой его обременить...

oder: IV,69f. С краснейшего если кожу снять когда лица,  
 Мерзкою явится красота вся до конца,...

Im allgemeinen wird die Wortfolge, wie in den zitierten Versen, durch metrische Gründe bestimmt.

Schwerfällige Satzgefüge mit Inversionen sind in der Feoptija zahlreich. Ein Beispiel dafür ist etwa die Beschreibung der Gelenkfunktion:

IV,230ff. От другой дабы одна возмогла скоряе  
 Повернуться, и чтоб быть двигам их споряе,  
 Не препятствующим прочему быть ничему  
 Движимому в теле, в стройном ладе, потому.

An anderer Stelle sucht Tred. umständlich zu erklären, daß er sich nicht auf Schulmeinungen einlassen wolle, die in der Alleinwirksamkeit Gottes einen Widerspruch gegen die 'cooperatio' des Menschen sehen:

VI,415ff. Но возражает школа пусть трудностей доводы:  
 С нас содействий правды предовольно есть сея,  
 Трудностей в разборы не вступаю здесь те я.

Satzbildungen dieser Art bestätigen die kritischen Urteile über die Syntax in den Versen Tred.s. A.A.Iljusin vermerkt: "...ему редко удавалось простой, про-

ясненный синтаксис...По-видимому, мешал ему и баснословный его педантизм."<sup>46</sup>  
 Auch Timofeev stellt fest, daß Tred. es 'nicht vermocht hat, den Rhythmus organisch mit dem Satzbau zu verbinden': "Уловив новый тип ритма, Трелиаковский не сумел сколько-нибудь органически связать его с новым строем фразы, с новым порядком слов."<sup>47</sup>

Diese Urteile sollten jedoch nicht verallgemeinert werden. In der Feoptija gibt es auch zahlreiche Passagen, die sich durch eine 'einfache und klare Syntax' auszeichnen. Dazu gehört z.B. die Schilderung der Gebirge:

II,145ff. Неравности Земли быть мнятся не услужны,  
 Но те к ее красе, а к пользе нашей нужны.  
 Где идут гор хребты, долины стольки ж там,  
 На пищу в них трава преславная скотам.  
 З ними вокруг поля и нив бразды желтеют,  
 Богатых класы жатв волнуются и спеют.

Rhythmus und Satzbau stimmen vielfach überein wie in den Versen vom 'Erwachen

III,485ff. Потом, как пролиет заря свой яркий блеск,  
 Встает и человек, и каждый скот и мекс.  
 Забвенны все труды, вся тягость миновалась,  
 Отъята сила вновь дается как давалась; -

## Stil

Auf die stilistische Vielfalt der Feoptija hat I.Serman bereits in seinem Aufsatz 'Неизданная философская поэма В.Трелиаковского' (1961) aufmerksam gemacht. Er führt aus, der Autor bemühe sich, mit Hilfe der Epistelform 'seiner Darlegung einen gemeinverständlichen, natürlicher Gesprächston beizulegen': "...в самом стиле поэмы заметно стремление автора придать изложению популярность и непринужденность тона, свойственного живой беседе".<sup>48</sup> Dieser Ton ließ sich jedoch - so I.Serman - vor allem in der I. und VI.Epistel, in denen 'äußerst schwierige metaphysische Probleme' erörtert werden, nicht durchhalten. So ergeben sich in der Feoptija zwei verschiedene, jeweils durch den Inhalt bedingte, Stilschichten: "Один стилистический ряд образуют собственно философские рассуждения, другой - картины и примеры, особенно взятые из живой природы."<sup>49</sup>

Timofeev spricht allgemein von der stilistischen Vielfalt in der Dichtung Tred.s und stellt sie der Forderung Lomonosovs nach 'Einheit des Stils' gegenüber: "В отличие от Ломоносова стремившегося к строгому единству стиля, что

так отчетливо и сказалось в его теории трех стилей, Тредиаковский стремится к многостильности речи..."<sup>50</sup>

A. Iljuš<sup>v</sup>in unterscheidet in der Feoptija zwei gegensätzliche Stilformen: die erste bestehe aus 'gereimten Erwägungen' (рифмованные рассуждения), die 'in der Regel in einem ruhigen, leidenschaftslosen und unpoetischen Stil gehalten' seien: "...выдержанные, как правило, в спокойном, основательно-бесстрастном стиле, далеки от поэзии. Всѣ размерно, рассудочно..."<sup>51</sup> - Im Gegensatz dazu wird die andere Stilschicht in der Feoptija von Iljuš<sup>v</sup>in so charakterisiert: "Но местами...прорываются эмоции, 'восторг пиитический'."<sup>52</sup> Als Beleg führt er das 'kosmische Gemälde' in Feopt. II, 768-771 an:

Кто легионам звезд места дал пригвожденны -?

Auch bei der Schilderung des Obstgartens in II, 293ff. fallen die emotionalen Züge auf. Iljuš<sup>v</sup>in bemerkt: "Тредиаковского волнует не только космические пейзажи, но и явления земной природы, земного быта:

'А красный взору сад, плодом обремененный -'."<sup>53</sup> (II, 293)

Was den Stil der Feoptija angeht, ist der häufige 'Wechsel der Töne' (Siegrist) besonders bemerkenswert. Der Autor wechselt oft unvermittelt vom vertrauten Gespräch zur leidenschaftlichen Polemik, von der philosophischen Argumentation zum feierlichen Bekenntnis, von der trockenen Information zu erbaulichen Betrachtungen und begeisterten Ausrufen, von der dogmatischen Belehrung zum hymnischen Lobpreis. Dabei tritt der Autor dem Leser in den verschiedensten Rollen vor Augen: als Freund des fiktiven Evsevij, als Apologet und Glaubensstreiter, als Gelehrter, Geschichten- und Legendenerzähler, als Prediger und Beter.

Woraus erklärt sich diese Vielfalt? Einmal aus der Person Tredjakovskijs: als Professor der Rhetorik wußte er ihr reiches Repertoire zu nutzen, als fleißiger Übersetzer war er an minutiöse Genauigkeit gewöhnt. Er hatte bereits Gedichte im Stil der Landschaftslyrik und Oden verfaßt und war auch in der dramatischen Form nicht ungeübt.

Zum andern beruht diese Vielfalt auf den stilistischen Besonderheiten des physikotheologischen Schrifttums und des Lehrgedichts. W. Philipp kennzeichnet den Stil der Physikotheologen als "affektbetont, überladen, ...missionarisch drängend, pathetisch; andererseits als genau und kleinlich, gelegentlich...trivial, utilitaristisch".<sup>54</sup> Ferner ist stilistische Vielfalt für das Lehrgedicht als 'Mischform', die "epische, lyrische und dramatische Töne und Darstellungsmodi" enthält, gattungstypisch: "Die Gattungsmischung, die Zusam-

mensetzung heterogener Elemente zu einem Ganzen bedingen...den Wechsel des Tones", stellt Siegrist fest.<sup>55</sup> Er unterstreicht: "Da jede Gattung ihren besonderen Ton hat, kann man als Merkmal des Lehrgedichtes bestimmen, daß dieses im Wechsel der Töne besteht."<sup>56</sup>

Die Beobachtungen zum Stil der Feoptija bestätigen noch einmal, was die Untersuchung des Ganzen erbracht hat: die Verwurzelung des Poems in der physikotheologischen Weltanschauung und seine Zugehörigkeit zu der um die Mitte des 18. Jahrhunderts in Europa dominierenden Literaturgattung, dem Lehrgedicht.

## ANMERKUNGEN

## Vorwort

- 1 Paul H a z a r d, Die Krise des europäischen Geistes, Hamburg 1939, S.475
- 2 Bericht des Vf. an Prof.Dr.Gerhardt, Hamburg, vom 17.Okt.1975
- 3 E.N.L e b e d e v, Filosofskaja Poézija V.K.Trediakovskogo, in: Russkaja literatura 1976/2, Jg.XIX, Leningrad, S.94-104

1.Kapitel: Voraussetzungen und Überlieferung der Feoptija  
Leben und Werk Trediakovskijs

- 1 V.K.T r e d i a k o v s k i j, Ezda v ostrov Ljubvi, k <sup>V</sup>čitatelju, SPb.1730
- 2 ebd.
- 3 P.P.P e k a r s k i j, Istorija Imperatorskoj Akademii Nauk v Peterburge, T.II, SPb.1873, S.2f.
- 4 P e k a r s k i j, a.a.O.S.3
- 5 Zapiski Akad.Nauk, VII, prilož.<sup>V</sup>No.4, zit. P e k a r s k i j, a.a.O. S.3/4
- 6 P e k a r s k i j, a.a.O. S.4
- 7 ebd., S.4/5
- 8 zit. P e k a r s k i j, a.a.O. S.284, nach d. Materialien zur Biographie Lomonosovs, hrsg. v. Biljarskij
- 9 zit. P e k a r s k i j, ebd.
- 10 zit. P e k a r s k i j, a.a.O. S.5, nach V.K.Tred., Ezda v ostrov...predi-slovie
- 11 zit. P e k a r s k i j, a.a.O. S.6
- 12 zit. P e k a r s k i j, a.a.O. S.7
- 13 P e k a r s k i j, a.a.O. S.6
- 14 zit. P e k a r s k i j, a.a.O., S.6/7
- 15 s. P.N. B e r k o v, Tred. et l'Abbé Girard, in: Des Relations Litt. Franco-Russes, Revue des études Slaves 35, Paris 1958, S.11
- 16 P e k a r s k i j, a.a.O., S.7
- 17 L.I. T i m o f e e v, Vstupitel'naja stat'ja, S.12, in: V.K.Tred., Izbrannye Proizvedenija, M.-L. 1963
- 18 P. H a z a r d, a.a.O., S.103

- 19 zit. P e k a r s k i j, a.a.O.,S.8
- 20 P. B e r k o v, a.a.O.,S.10, Anm.2
- 21 zit. P e k a r s k i j, a.a.O., S.8
- 22 zit. P e k a r s k i j, ebd.
- 23 ebd.
- 24 ebd.
- 25 ebd.
- 26 s.P.N. Berkov, a.a.O.
- 27 ebd.
- 28 L.V. P u m p j a n s k i j, Tred. i nemeckaja <sup>V</sup>škola razuma, in: Litera-  
tury Zapada. Zapadnyj sbornik p.red.V.M. Žirmunskogo,M.-L. 1937,S.157
- 29 zit. P u m p j a n s k i j, a.a.O., S.158
- 30 ebd.
- 31 s. P e k a r s k i j, a.a.O.,S.11
- 32 zit. P e k a r s k i j, a.a.O.,S.11
- 33 T i m o f e e v, a.a.O.,S.24
- 34 P e k a r s k i j, a.a.O., S.13
- 35 zit. P e k a r s k i j, ebd.
- 36 zit. P e k a r s k i j, a.a.O.,S.12 und T i m o f e e v, a.a.O.,S.25
- 37 s. T i m o f e e v, a.a.O.,S.24
- 38 zit. P e k a r s k i j, a.a.O.,S.14
- 39 zit. P e k a r s k i j, a.a.O.,S.20
- 40 zit. P e k a r s k i j, a.a.O.,S.20
- 41 s.P.N. B e r k o v, in: Wiss. Zs. d.Univ. Rostock 6,S.11
- 42 zit. P u m p j a n s k i j, a.a.O., S.176
- 43 P u m p j a n s k i j, ebd.
- 44 s.P u m p j a n s k i j, ebd.
- 45 P u m p j a n s k i j, a.a.O., S.180
- 46 ebd.
- 47 s.P e k a r s k i j, a.a.O.,S.14
- 48 T i m o f e e v, a.a.O.,S.23
- 49 s. P e k a r s k i j, a.a.O., S.21
- 50 zit. T i m o f e e v, a.a.O.,S.14f. nach: A. Malein, Novye dannye dlja  
biografii V.K.Trediakovskogo, sbornik ORJaS,T.CI,No.3,L.1928,S.431f.
- 51 zit. P e k a r s k i j, a.a.O.,S.30
- 52 ebd.

- 53 zit. P e k a r s k i j, a.a.O. S.37
- 54 L.I. T i m o f e e v, a.a.O. S.23
- 55 zit. P e k a r s k i j, a.a.O. S.39, nach: Meloči iz zapasa moej pamjati, M.Dmitrieva, 2-e izd. M.1869, str.5/6
- 56 zit. T i m o f e e v, a.a.O. S.13
- 57 T i m o f e e v, a.a.O. S.25
- 58 zit. P e k a r s k i j, a.a.O. S.47
- 59 zit. P e k a r s k i j, a.a.O. S.46
- 60 s. Barthold Heinrich B r o c k e s, Auszug der vornehmsten Gedichte aus dem Irdischen Vergnügen in Gott, Stuttgart 1965, S.118
- 61 K. R i c h t e r, D.Kopernikanische Wende in d. Lyrik von Brockes bis Klopstock, in:Jb.d.dt.Schiller-Ges. 1968,S.132-169
- 62 P e k a r s k i j, a.a.O. S.35
- 63 T i m o f e e v, a.a.O. S.49
- 64 zit. P e k a r s k i j, a.a.O. S.22
- 65 zit. P e k a r s k i j, ebd.
- 66 Christoph S i e g r i s t, Das Lehrgedicht der Aufklärung, Stgt.1974, S.19
- 67 Epigraph z. Porträt Tred.s in: Feoptija, a.a.O. S.320
- 68 P e k a r s k i j, a.a.O. S.50
- 69 T i m o f e e v, a.a.O. S.29
- 70 T i m o f e e v, a.a.O. S.28
- 71 vgl. Günther W y t r z e n s, V.K. Tred. als Etymologe, in:Wiener Slav. Jb.21(1975)
- 72 zit. P e k a r s k i j, a.a.O. S.226
- 73 zit. T i m o f e e v, a.a.O. S.15/16 nach: Bibliograficeskie zapiski, 1858, Nr.18, stlb.556
- 74 D.D. B l a g o j, Istorija Russkoj Literatury XVIII v.,Moskva 1960<sup>4</sup>,S.90
- 75 T i m o f e e v, a.a.O. S.34
- 76 T i m o f e e v, a.a.O. S.34/35
- 77 zit. T i m o f e e v, a.a.O. S.35
- 78 zit. P e k a r s k i j, a.a.O. S.70
- 79 zit. P e k a r s k i j, a.a.O. S.96
- 80 zit. T i m o f e e v, a.a.O. S.16, nach:V.Varencov, Tred. i charakter našej obščestvennoj žizni v pervoj polovine XVIII stoletija, Mosk.vedemosti, 1860,18.fevr.str.284



- 81 P e k a r s k i j, a.a.O., S.107  
 82 ebd.  
 83 ebd.  
 84 zit. P e k a r s k i j, a.a.O., S.161  
 85 zit. P e k a r s k i j, a.a.O., S.165  
 86 P e k a r s k i j, a.a.O., S.173  
 87 ebd., S.183  
 88 zit. P e k a r s k i j, a.a.O., S.183  
 89-90 P e k a r s k i j, a.a.O., S.187  
 91 s. B l a g o j, a.a.O., S.121  
 92 P e k a r s k i j, a.a.O., S.205 und Primečani<sup>v</sup>ja z. Feoptija, S.508  
 93 P e k a r s k i j, a.a.O., S.205  
 94 zit. P e k a r s k i j, a.a.O., S.208  
 95 zit. P e k a r s k i j, a.a.O., S.209  
 96-98 zit.ebd.  
 99 zit. P e k a r s k i j, a.a.O., S.210  
 100 P e k a r s k i j, a.a.O., S.210  
 101 zit. P e k a r s k i j, a.a.O., S.229

#### Der geistesgeschichtliche Hintergrund

- 1 Wolfgang P h i l i p p, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, Marburg 1957, S.16  
 2 vgl. W.W i n d e l b a n d, ed. H.H e i m s o e t h, Lehrbuch d. Gesch. d. Philosophie, Tübingen 1935, S.153f.  
 3 H.B l u m e n b e r g, Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit, in: Abhdlg. d. Geistes- u. Sozialwiss. Klasse, Jg.1964 Nr.5, Mainz, S.343-45  
 4 W.P h i l i p p, a.a.O., S.98  
 5 ebd.  
 6 ebd.  
 7 H.B l u m e n b e r g, a.a.O., S.347  
 8 ebd., S.366  
 9 W.P h i l i p p, a.a.O., S.59  
 10 vgl. E.H e i n t e l, Tierseele u. Organismusproblem im Cartesianischen System, in: Wiener Zs.f.Philosophie u.Psychologie Nr.3 (1950), S.73-120

- 11 vgl. R. S p e c h t, *Commercium mentis et corporis, Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*, Stgt.-Bad Cannstadt,1966
- 12 W i n d e l b a n d-H e i m s o e t h, a.a.O. S.347
- 13 ebd.
- 14 A. P o p e, *An Essay on Man*, Twickenham Ed., London 1970<sup>2</sup>
- 15 W. P h i l i p p, a.a.O. S.79
- 16 ebd.
- 17 W. P h i l i p p, a.a.O. S.182 u.80
- 18 W. P h i l i p p, a.a.O. S.182
- 19 ebd.
- 20 W.P h i l i p p, a.a.O. S.66
- 21 W.P h i l i p p, a.a.O.S. 44f.
- 22 W.P h i l i p p, a.a.O.S.155
- 23 zit.W.P h i l i p p, a.a.O.S.61
- 24 zit.W.P h i l i p p, a.a.O.S.71
- 25 W.P h i l i p p, a.a.O. S.103
- 26 zit.W.P h i l i p p, a.a.O. S.65
- 27 zit.W.P h i l i p p, a.a.O. S.155
- 28 W.P h i l i p p, a.a.O. S.66
- 29 W.P h i l i p p, a.a.O. S.71
- 30 W.P h i l i p p, a.a.O. S.21ff.
- 31 W. P h i l i p p, a.a.O.S.71
- 32 Titelangaben bei P h i l i p p, a.a.O. S.23
- 33 Titelangaben ebd.
- 34 F é n e l o n, *Démonstration de l'existence de Dieu...S.8f.*
- 35 B.H. B r o c k e s, a.a.O. S.128
- 36 F é n e l o n, a.a.O.S.9
- 37 B.H. B r o c k e s, a.a.O. S.575
- 38 F é n e l o n, a.a.O. S.7
- 39 B.H.B r o c k e s, a.a.O. S.582
- 40 F é n e l o n, a.a.O.S.12
- 41 B.H.B r o c k e s, a.a.O.S.437f.
- 42 B.H.B r o c k e s, a.a.O. S.453
- 43 H.M.W o l f f, *Brockes' Religion*, in: *Publications of the modern language association of America (PMLA) 62, 1947 Nr.4, S.1124*

- 44 B.H.B r o c k e s, a.a.O. S.153  
 45 W. P h i l i p p, a.a.O. S.158  
 46 W. P h i l i p p, a.a.O. S.103  
 47 W i n d e l b a n d-H e i m s o e t h, a.a.O. S.353 u.357  
 48 W i n d e l b a n d-H e i m s o e t h, a.a.O. S.410  
 49 A. P o p e, Essay on Man, Ep.I,291f.  
 50 W i n d e l b a n d - H e i m s o e t h, a.a.O. S.412  
 51 ebd.  
 52 zit. P h i l i p p, a.a.O. S.60, nach:I.Newton, Kölner Ausg.1760,III,673  
 53 W.P h i l i p p, a.a.O. S.174  
 54 ebd.  
 55 zit. P.H a z a r d, a.a.O. S.450

#### Die Überlieferungsgeschichte der Feoptija

- 1 zit. P e k a r s k i j, a.a.O. S.173  
 2 zit. P e k a r s k i j, a.a.O. S.174  
 3 zit. ebd.  
 4 zit. ebd.  
 5 zit. P e k a r s k i j, a.a.O. S.174f.  
 6 zit. P e k a r s k i j, a.a.O. S.176  
 7 vgl. P e k a r s k i j, a.a.O. S.183, s.oben S.19  
 8 zit. P e k a r s k i j, a.a.O. S.203  
 9 zit. ebd.  
 10 zit. P e k a r s k i j, a.a.O. S.204  
 11 P e k a r s k i j, ebd.  
 12 Primečani<sup>v</sup>ja z. Feoptija, a.a.O. S.508  
 13 ebd., S.509  
 14 ebd.  
 15 I. S e r m a n, Neizdannaja filosofskaja poéma V.Tređiakovskogo, in:Russk.  
 literatura, Istoriko-literaturnyj žurnal, god izd.4 No 1, Leningrad 1961  
 16 I. S e r m a n, a.a.O. S.160  
 17 zit. I. S e r m a n, a.a.O. S.160 Anm.  
 18 I. S e r m a n, a.a.O. S.160  
 19 I. S e r m a n, a.a.O. S.161

## 2.Kapitel: Textbegleitende Interpretation

## I.Epistel: Philosophische Beweise für die Existenz Gottes

- 1 Paul A l t h a u s , Der Brief an die Römer, in:Das Neue Testament Deutsch, Bd.6, Göttingen 1946, S.14
- 2 B.H.B r o c k e s , a.a.O.,S.685
- 3 Chr. S i e g r i s t , a.a.O.,S.164; vgl.A.Pope, Essay on Man,Ep.I,1: "Awake, my St.John!"
- 4 E.N.L e b e d e v , Filsofskaja Poëzija V.K.Trediakovskogo, in:Russk.lit. 1976/2, Jg.XIX,Leningrad, S.99,Anm.19 - und I. S e r m a n ,a.a.O.,S.167
- 5 s.Rainer S p e c h t , Commercium mentis et corporis, Kausalvorstellungen im Cartesianismus, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1966,S.60f.
- 6 vstupil'naja stat'ja zur Feoptija, S.511
- 7 W. P h i l i p p , a.a.O., S.72
- 8 Windelband-H e i m s o e t h , a.a.O.,S.330
- 9 s. H.W.J ä g e r , Zur Poetik der Lehrdichtung in Deutschland, kritische Zusätze zu L.L.Albertsens Buch 'Das Lehrgedicht'. Dtsch.Vierteljahrsschr. 44, 1970, S.552,Anm.33
- 10 Windelband-H e i m s o e t h , a.a.O.,S.152ff.
- 11 ebd.,S.330f.
- 12 R.S p e c h t , a.a.O., S.57f.
- 13 Windelband-H e i m s o e t h , a.a.O.,S.342
- 14 R.S p e c h t , a.a.O.,S.57f.
- 15 R.S p e c h t , a.a.O.,S.39f.
- 16 R.S p e c h t , a.a.O.,S.148f.
- 17 s.Windelband-H e i m s o e t h , a.a.O.,S.235
- 18 B.H.B r o c k e s , a.a.O.,S.15
- 19 s.Chr.S i e g r i s t , a.a.O.,S.74
- 20 s.Windelband-H e i m s o e t h ,a.a.O.,S.153f.
- 21 H.P.Herrmann, Naturnachahmung und Einbildungskraft,Zur Entwicklung der deutschen Poetik von 1670-1740, in:Ars poetica,Bd.8,Bad Homburg,S.141
- 22 D.T s c h i <sup>v</sup> z e w s k i j , Zu den Komposita in der Sprache Tred.s, in: Zs.f.slav. Philologie XVII 1941, S.115
- 23 ebd.,S.114
- 24 W.P h i l i p p , a.a.O.,S.63 (zit.)

- 25 lt. Auskunft von Prof.Dr.Rudolf R e u t e r, Musikwiss.Seminar der Uni-  
vers. Münster, der auch die Richtigkeit der techn.Angaben im Orgelvergl.  
Tred.s bestätigt
- 26 Die russisch-orthodoxe Kirche kennt die Orgel als Kultinstrument nicht
- 27 Gerta H ü t t l-W o r t h, Tred.s Feopt. in:Orbis Scriptus, Festschrift  
f.D.Tschizewskij, München 1966, S.971
- 28 Religion in Gesch. und Gegenwart (RGG),Bd.IV<sup>2</sup>, S.758, Artikel:Orgel
- 29 zit.W.P h i l i p p, a.a.O.,S.155
- 30 Augenscheinlicher Beweis...,Hamburg 1714,S.14
- 31 Primečanija zur Feopt.I,350,S.513
- 32 ebd., S.513
- 33 E.N.L e b e d e v, a.a.O.,S.99
- 34 Windelband-H e i m s o e t h, a.a.O.,S.153
- 35 ebd.,S.142
- 36 Gerta H ü t t l-W o r t h, a.a.O.,S.966
- 37 Windelband-H e i m s o r t h, a.a.O.,S.409,Anm.
- 38 Gerta H ü t t l-W o r t h, a.a.O.,S.966
- 39 Windelband-H e i m s o e t h, a.a.O.,S.330

II. Epistel: Die Beschaffenheit der Erde und der Gestirne setzt die Existenz  
des Schöpfers voraus

- 1 Windelband-H e i m s o e t h, a.a.O.,S.414
- 2 zit.Chr. S i e g r i s t, a.a.O.,S.185
- 3 zit.Chr. S i e g r i s t, a.a.O.,S.283,Anm.74
- 4 Theol.Wörterbuch zum Neuen Testament,hg.G.F r i e d r i c h,Bd.VIII,S.318  
Art. 'hydor'
- 5 D. T s c h i Ź e w s k i j, Komposita in d. Sprache Tred.s, a.a.O.,S.116
- 6 D. T s c h i Ź e w s k i j, Komposita, a.a.O.,S.114
- 7 s.Chr.S i e g r i s t, a.a.O.,S.217
- 8 B.H.B r o c k e s, a.a.O.,S.128
- 9 Gerta Hüttl-W o r t h, D.Bereicherung des russ.Wortschatzes im 18.Jhd.,  
Wien 1956, S.96
- 10 B.H.B r o c k e s, a.a.O.,S.130
- 11 ebd., S.453

- 12 B.H.B r o c k e s, a.a.O.,S.437ff.
- 13 ebd.,S.438
- 14 P.H a z a r d, Die Krise d. europ.Geistes, a.a.O.,S.32
- 15 Primečanija z.Feopt.II,483,S.515: "meteory'-vetry, poroždaemye skopleniem gazov".
- 16 ebd.,S.515, zu Feopt.II,484
- 17 Chr.S i e g r i s t, a.a.O.,S.132
- 18 B.H.B r o c k e s, a.a.O.,S.37
- 19 ebd., S.477
- 20 H.B l u m e n b e r g, Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit, Abhdl. d.Geistes- u.Sozialw.Kl.,Jg1964 Nr.5, Mainz, S.352
- 21 zit.H.B l u m e n b e r g, a.a.O.,S.352,Anm.1
- 22 P.A l t h a u s, D.christl.Wahrheit,Bd.2,S.61f.,Gütersloh 1947
- 23 ebd.,S.62
- 24 s.P e k a r s k i j, a.a.O.,S.8
- 25 A.P o p e, Essay on Man, ed. by M.M a c k,Twickenham Ed.,S.93,Anm.zu III,9
- 26 B.H.B r o c k e s, a.a.O.,S.673
- 27 Chr.S i e g r i s t, a.a.O.,S.93
- 28 ebd.
- 29 Chr.Huygens, zit.W. P h i l i p p, a.a.O.,S.61
- 30 Chr. S i e g r i s t, a.a.O.,S.102
- 31 ebd.
- 32 I.S e r m a n, Neizdannaja filos. poéma,a.a.O.,S.165
- 33 R.S p e c h t, a.a.O.,S.173

### III. Epistel: Macht und Weisheit Gottes werden an der Tierwelt aufgezeigt.

- 1 D.T s c h i ž e w s k i j, Komposita, a.a.O.,S.116
- 2 vgl. W.P h i l i p p, a.a.O.,S.48-50
- 3 D.T s c h i ž e w s k i j, Komposita, a.a.O.,S.114
- 4 ebd.,S.118
- 5 vgl. L.L.A l b e r t s e n, Das Lehrgedicht, Aarhus 1967,S.243
- 6 H.R o t h e,Einflüsse in der russ. Lit. des 18.Jh.s, in:Ztschr. f. slav. Philologie 1966, S.32 -  
vgl. J.P.G l o c k, Die Symbolik der Bienen, Heidelberg 1891  
vgl. K.K n o r t z, Die Insekten in Sage, Sitte und Literatur, 1910

- 7 B.F a b i a n, Die didakt. Dichtung in der engl. Lit.-theorie des 18.Jh.s  
in:Festschr. f.W.Fischer, Heidelberg 1959  
B.F a b i a n, Pope und d. gold. Kette Homers, in:Anglia 82 (1964),S.150
- 8 B.F a b i a n, Pope u. d. gold.Kette Homers, a.a.O.,S.150
- 9 ebd.,S.151
- 10 ebd.,S.150
- 11 M. M a c k, A.Pope, Essay on Man, Anm. zu Ep.I,43-50, S.18f.
- 12 B. F a b i a n, Pope u. d.gold.Kette Homers, a.a.O.,S.152
- 13 M. M a c k, a.a.O., Anm. z.Ep.I,30f.,S.17
- 14 B. F a b i a n, a.a.O.,S.154
- 15 ebd., S.169
- 16 V.G i t e r m a n n, Geschichte Rußlands, Frankfurt a.Main, 1965,S.159
- 17 Chr.S i e g r i s t, a.a.O.,S.131
- 18 Theol.Wb. z.NT,Bd.VII, S.491, Art. 'sophia'
- 19 zit. Chr.S i e g r i s t,a.a.O.,S.124, nach:A.v.Haller, Tagebuch II,97
- 20 vgl. P.H a z a r d, a.a.O., S.355
- 21 vgl.W.P h i l i p p,a.a.O.,S.105
- 22 zit.P.H a z a r d, a.a.O.,S.454
- 23 zit. ebd.
- 24 R.S p e c h t, a.a.O.,S.61
- 25 vgl. R.S p e c h t, a.a.O.,S.9
- 26 vgl. E. H e i n t e l, Tierseele und Organismusproblem, in:Wiener Ztschr.  
f. Philosophie u. Psychologie Nr.3 (1950),S.73-120
- 27 zit. E.H e i n t e l, a.a.O.,S.110, nach:Descartes, Disc.V,9
- 28 R.S p e c h t,a.a.O.,S.174
- 29 zit. E.H e i n t e l, a.a.O.,S.112
- 30 vgl. E.H e i n t e l, a.a.O., S.110
- 31 vgl. Windelband-H e i m s o e t h, a.a.O.,S.411f.
- 32 B.F a b i a n, Pope u. d. gold. Kette Homers, S.153
- 33 V.K.T r e d i a k o v s k i j, Feoptija, S.250, Anm.1
- 34 Theol. Wb. z. NT, Bd.V, S.495f., Art. 'osphys'
- 35 Chr.S i e g r i s t, a.a.O.,S.63
- 36 ebd.
- 37 Theol.Wb.z.NT, Bd.II,S.624, Art.'hepta'
- 38 ebd.,S.625
- 39 ebd.,S.624

- 40 Theol.Wb.z.NT, Bd.VIII, S.128, Art. 'tessares'  
 41 ebd.,S.130  
 42 ebd.  
 43 ebd.  
 44 ebd.,S.131  
 45 ebd.,S.133  
 46 ebd.,S.134  
 47 R.S p e c h t, a.a.O.,S.171  
 48 Chr.G e r h a r d t, D.Kriegslist d. Pelikans, in: Zs.f.dt.Altert.,S.115ff.  
 49 zit. Chr.G e r h a r d t, a.a.O. nach: F.Wilhelm, Denkm. dt. Prosa d. 11.  
 u. 12.Jh.s, Bd.II,S.23 , München 1914-18, Nachdr. München 1960  
 50 vgl. R.S p e c h t, a.a.O.,S.61  
 51 zit. E.H e i n t e l, a.a.O.,S.110, nach:Descartes, Disc.V,9  
 52 vgl.R.S p e c h t, a.a.O.,S.174  
 53 zit.E.H e i n t e l,a.a.O.,S.84, nach:Wilh.A.J.Meyer,Descartes' Entwicklg.  
 in d.Erklärung d.tierischen Lebenserscheinungen, Gießen 1907  
 54 E.H e i n t e l, a.a.O.,S.84  
 55 vgl.E.H e i n t e l, a.a.O.,S.111, Anm.74  
 56 E.H e i n t e l,a.a.O.,S.113  
 57 E.H e i n t e l,a.a.O.,S.82, nach:A.v.Berger, Hielt Desc.d.Tiere für be-  
 wußtlos?, Wien 1892  
 58 zit. E.H e i n t e l, a.a.O.,S.83  
 59 W.P h i l i p p,a.a.O.,S.175  
 60 vgl.Windelband-H e i m s o e t h,a.a.O.,S.378ff.  
 61 Windelband-H e i m s o e t h, a.a.O.,S.383  
 62 ebd.,S.382  
 63 ebd.  
 64 ebd., S.383  
 65 ebd.  
 66 vgl. R.S p e c h t, a.a.O.,S.60f.  
 67 vgl. Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.142ff.  
 68 Windelband-H e i m s o e t h, a.a.O.,S.155

#### IV.Epistel: Das Wunder des menschlichen Organismus weist auf den Schöpfer hin

- 1 zit. D. Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, Göttingen 1952, S.26  
 2 P.A l t h a u s, D.christl.Wahrheit, Bd.II,S.92, Gütersloh 1948



- 3 zit. P. A l t h a u s, a.a.O., S.100
- 4 P. A l t h a u s, a.a.O., S.92
- 5 ebd., S.94
- 6 ebd., S.94
- 7 ebd., S.93
- 8 H.P.H e r r m a n n, *Naturnachahmung u. Einbildungskraft, zur Entwicklung der deutschen Poetik von 1670-1740*, in: *Ars poetica*, Bd.8, S.205
- 9 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.70
- 10 ders., S.71
- 11 vgl. Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.71
- 12 Stowasser, *Lat.-deutsches Schulwörterbuch*, S.466, München 1969
- 13 vgl. Gerh.M ü l l e r, *D.Häßliche in Poesie und Poetik*, in: *Die nicht mehr schönen Künste (Poetik u.Hermen. III, S.13-21)*, Mch.1968
- 14 H.P.H e r r m a n n, a.a.O., S.228
- 15 N.B o i l e a u, *L'art poétique*, ch.III, 359, hrg.A.Buck, 1970, S.93
- 16 H.L.A r n o l d, *Nachwort z.L'art poétique*, Reclam, S.112
- 17 H.P.H e r r m a n n, a.a.O., S.227
- 18 zit. P e k a r s k i j, a.a.O. II, 158
- 19 vgl. R.S p e c h t, a.a.O., S.61
- 20 D.T s c h i <sup>V</sup> z e w s k i j, *Komposita*, S.115f.
- 21 H.P.H e r r m a n n, a.a.O., S.22
- 22 vgl. P e k a r s k i j, a.a.O., II, 107
- 23 vgl. W.P h i l i p p, a.a.O., S.155
- 24 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.74f.
- 25 H.P.H e r r m a n n, a.a.O., S.22
- 26 D.T s c h i <sup>V</sup> z e w s k i j, *Komposita*, S.115
- 27 ders., S.117
- 28 B.H.B r o c k e s, a.a.O., S.33
- 29 ders., S.116
- 30 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.194
- 31 *Theol. Wb. z. NT*, Bd.I, 287 Art. 'ἀμαρτάνω' (G.Q u e l l)
- 32 ebd.
- 33 ebd.
- 34 ebd., S.285
- 35 *Theol.Wb.z.NT*, Bd.I, 316 Art. 'ἀμαρτάνω' (W.G r u n d m a n n)
- 36 ebd., S.313

37 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.193

V.Epistel: Das Zusammenwirken von Geist und Körper offenbart Gottes Weisheit  
und Güte

- 1 Prosa einleitung z.V.Ep.d. Feoptija, BP,S.279
- 2 G e r t a H ü t t l-Worth, Tred.s Feoptija, in:Orbis Scriptus, Festschr.  
f. D.Tschizewskij, München 1966, S.971
- 3 Windelband-H e i m s o e t h, a.a.O.,S.342
- 4 vgl.Chr.S i e g r i s t, a.a.O.,S.153
- 5 vgl. Windelband-H e i m s o e t h, a.a.O.,S.383
- 6 Windelband-H e i m s o e t h, a.a.O.,S.347
- 7 Windelband-H e i m s o e t h, a.a.O.,S.382
- 8 Chr. S i e g r i s t,a.a.O., S.153
- 9 Windelband-H e i m s o e t h, a.a.O.,S.331f.
- 10 ebd., S.332, Anm.3 u.2
- 11 R.S p e c h t, a.a.O., S.57
- 12 ebd., S.64
- 13 ebd., S.39f.
- 14 ebd., S.66
- 15 ebd., S.67
- 16 vgl. R.S p e c h t, a.a.O., S.141
- 17 R.S p e c h t, a.a.O., S.68
- 18 Windelband-H e i m s o e t h, a.a.O., S.347
- 19 R.S p e c h t, a.a.O., S.57
- 20 ebd., S.59
- 21 Chr.E.L u t h a r d t, Kompendium d.Dogmatik, Leipzig 1889, S.193f.
- 22 R.S p e c h t, a.a.O., S.9
- 23 ebd., Hinweis auf Descartes' 'Cogitationes privatae' X,231, Ausg.v.Adam  
u.Tannery
- 24 vgl.W.P h i l i p p, a.a.O., S.47ff.
- 25 W.P h i l i p p, a.a.O., S.49
- 26 ebd., S.50
- 27 ebd., S.49
- 28 R.S p e c h t, a.a.O., S.68
- 29 ebd.
- 30 s.Windelband-H e i m s o e t h, a.a.O., S.235

- 31 W.P h i l i p p, a.a.O., S.102, Anm.18  
 32 ebd., S.72  
 33 P.A l t h a u s, D.Christl.Wahrheit, Bd.2, S.488  
 34 ebd., S.491

VI.Epistel: Die Eigenschaften Gottes - die Notwendigkeit des 'Fürsprechers'-  
 die Notwendigkeit der Offenbarung durch Christus

- 1 K.B a r t h, D.Kirchliche Dogmatik, Bd.II,1 Zürich 1952-70, S.390  
 2 W. E l e r t, D.christliche Glaube, Hamburg 1956, S.228 Anm.  
 3 ebd.,S.234, Anm.  
 4 ebd.,S.234  
 5 ebd.  
 6 vgl.W.E l e r t, a.a.O.,S.228ff.  
 7 Chr.E.L u t h a r d t, Kompendium der Dogmatik, Leipzig 1889, S.97  
 8 ebd.  
 9 zit.K.B a r t h, a.a.O. Bd.II,1 S.340  
 10 Windelband-H e i m s o e t h, a.a.O.,S.245  
 11 ebd.  
 12 K.B a r t h, a.a.O.,Bd.II,1 S.344  
 13 Windelband-H e i m s o e t h, a.a.O.,S.198  
 14 ebd.,S.199  
 15 Theol. Wb. z. NT,Bd.VII, S.617 Art. 'στέφανος' (W.Grundmann)  
 16 G e r t a H ü t t l-Worth, D.Bereicherung des russ. Wortschatzes im XVIII.  
 Jh., Wien 1956, S.184  
 17 K.B a r t h, a.a.O. Bd.II,1 S.638  
 18 zit. K.B a r t h, a.a.O. Bd.II,1 S.639,aus:Augustin, De civitate Dei,V,9,2f.  
 19 G e r t a H ü t t l-Worth, Tred.s Feopt., S.969  
 20 ebd.  
 21 K.B a r t h, a.a.O., Bd.I,1 S.395f.  
 22 Religion in Gesch. u. Gegw.<sup>2</sup>(RGG) Bd.III,324  
 23 R.S e e b e r g, Grundriß d.Dogmengesch., Leipzig 1934<sup>6</sup>, S.49  
 24 K.B a r t h, a.a.O.,BD.I,1 S.396  
 25 zit. Symb. Nicaen. in: Bekenntnisschriften d.luth.Kirche,Göttingen 1952,  
 S.26  
 26 ebd.  
 27 Windelband-H e i m s o e t h, a.a.O.,S.412

- 28 Windelband-H e i m s o e t h, a.a.O., S.412  
 29 zit. bei Chr.E.L u t h a r d t, a.a.O.,S.130  
 30 zit. ebd.,S.130  
 31 zit. ebd., S.131  
 32 Gerta H ü t t l -Worth, D.Bereicherung d.russ.Wortschatzes, S.81  
 33 zit. bei Chr.E.L u t h a r d t, a.a.O., S.131  
 34 Theol. Wb.z.NT, I,177-79 Art. 'αἰνυγμα (ἔσοκτρον)', G.Kittel, vgl. J.Behm,  
 R.Seeberg-Festschr.I (1929), S.315ff.  
 35 sämtl. Zitate, G.K i t t e l, a.a.O.,S.177-79  
 36 W.P h i l i p p, a.a.O.,S.173  
 37 zit. Chr.E.L u t h a r d t, a.a.O.S.131  
 38 zit. ebd., S.134  
 39 RGG,Bd.IV, S.811ff.  
 40 ebd.,S.813  
 41 zit. Chr.E.L u t h a r d t, S.134 (ohne Quellenangabe)  
 42 W.P h i l i p p, a.a.O., S.141  
 43 P.A l t h a u s, D. christl. Wahrheit, II,S.62 u. 63  
 44 zit. Chr.E.L u t h a r d t, a.a.O.,S.134  
 44a ebd.  
 45 Gerta H ü t t l-Worth, Bereicherung d. russ. Wortschatzes, S.193  
 46 zit. L u t h a r d t, a.a.O., S.135  
 47 Chr.E. L u t h a r d t, a.a.O., S.136  
 48 ebd.,S.136  
 49 Th. Wb.z.NT, Bd.I,271 u.295 Art. 'ἁμαρτάνω' (Stählin/Grundmann)  
 50 zit. Chr.E. L u t h a r d t, a.a.O., S.136 (Quenstedt, o.Qu.)  
 51 vgl. Windelband-H e i m s o e t h, a.a.O., S.378  
 52 Windelband-H e i m s o e t h, a.a.O., S.366  
 53 M. L u t h e r, Gr.Kat., in:Bekenntnisschriften, a.a.O., S.560  
 54 Th. Wb.z.NT, Bd.VI,112f. Art.'πηγή' (W.Michaelis) - vgl. Bernh.Blume,  
 Lebendige Quelle u. Flut des Todes, in: arcadia 1 (1966) S.18.30  
 55 zit. L u t h a r d t, a.a.O., S.102 (Hollaz, o.Qu.)  
 56 zit. ebd., S.244 (Hollaz, o.Qu.)  
 57 Th. Wb.z.NT, Bd.V,802 Art. 'παράκλητος' (J.Behm)  
 58 Prosa-Einleitung z. VI.Epistel d. Feoptija, S.304

## 3.Kapitel: Die Feoptija als Lehrgedicht

- 1 B.S o w i n s k i, Lehrhafte Dichtung des Mittelalters, Stgt.1971, S.14
- 2 zit. Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.20
- 3 B.F a b i a n, D. didaktische Dichtung, a.a.O., S.75f.
- 4 zit. P.H a z a r d, a.a.O., S.399
- 5 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.29
- 6 vgl. 'Essay on Man', Twickenham ed. 1970, Introd., S.XLI, Anm.1
- 7 s. I.S e r m a n, Neizd. filos. poëma, a.a.O., S.163
- 8 zit. I.S e r m a n, a.a.O., S.162 aus: Predislovie z.Feopt.
- 9-13 zit. I.S e r m a n, a.a.O.,S.162 aus: Predislovie z.Feopt.
- 14 A.P o p e, Essay on Man, The Design, a.a.O., S.7f.
- 15 H.-W.J ä g e r, Z. Poetik d. Lehrdichtung, a.a.O., S.559  
vgl. B.F a b i a n, D. didakt. Dichtung, a.a.O., S.86f.
- 16 B.F a b i a n, D. didakt. Dichtung, a.a.O., S.69
- 17 A.P o p e, Essay on Man, Ep.I,1 (vgl. d. Anm.)
- 18 I.S e r m a n, a.a.O., S.167
- 19 Chr. S i e g r i s t, a.a.O., S.37
- 20 ebd.
- 21-22 zit. I.S e r m a n, a.a.O.,S.165 aus: Predislovie z. Feopt.
- 23 vgl. Windelband-H e i m s o e t h, a.a.O., S.374 und 449
- 24 zit. I.S e r m a n, a.a.O. aus: Predislovie z. Feopt.
- 25 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.60
- 26 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.166
- 27 -28 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.165
- 29 zit. B.F a b i a n, a.a.O., S.86
- 30 zit. Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.165
- 31 H.-W.J ä g e r, a.a.O., S.552
- 32 H.-W.J ä g e r, a.a.O., S.553
- 33 B.F a b i a n, a.a.O., S.89
- 34 B.F a b i a n, a.a.O., S.91
- 35 zit. B.F a b i a n, a.a.O., S.91
- 36 B.F a b i a n, a.a.O., S.91
- 37 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.73
- 38 zit. Chr.S i e g r i s t, a.a.O.,S.127 aus: Joh.Jac.Breitinger, 'Crit. Dichtkunst', 1740,I,14f.

- 39 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.127
- 40 zit. Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.128 aus: Joh.Jac.Bodmer, 'Crit. Betrachtung über die poetischen Gemählde, 1741, S.149f.
- 41-42 zit. aus Joh.Jac.Bodmer, ebd.
- 43 zit. Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.54 aus: Chr.Jos.Sucro, 'Versuche in Lehrgedichten' 1747, S.6ff.
- 44 L.L.A l b e r t s e n, a.a.O., S.8
- 45-46 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.54
- 47 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.57
- 48 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.59
- 49 I.S e r m a n, Primečani<sup>v</sup>ja z. Feopt. B.P., S.511
- 50-51 I.S e r m a n, Primečani<sup>v</sup>ja z. Feopt., S.512
- 52 K.R i c h t e r, D.Kopernikanische Wende in d. Lyrik v. Brockes bis Klopstock, in: Jb.d.dt. Schiller-Ges.1968, S.137
- 53 ebd., S.138
- 54 ebd., S.147
- 55 ebd., S.158
- 56 ebd., S.139f.
- 57 zit. K.R i c h t e r, a.a.O., S.139 aus: B.H.Brockes, 'D. Firmament'
- 58-60 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.131
- 61 zit. K.R i c h t e r, a.a.O., S.150
- 62 zit. K.R i c h t e r, a.a.O., S.150
- 63 K.R i c h t e r, a.a.O., S.152
- 64 zit. Monika S t e i n h a u s e r, 'Anatomie im Lichte der Aufklärung', in: Frankfurter Allg. Ztg., Nr.204, 1977
- 65 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.132
- 66 B.H.B r o c k e s, Ird. Vergn. in Gott, a.a.O., S.425f.
- 67 ebd., S.606f.
- 68 H.-W.J ä g e r, a.a.O., S.551
- 69 Feoptija, Prosaeinleitung z. IV.Ep., B.P., S.261
- 70 I.S e r m a n, Primečani<sup>v</sup>ja z. Feopt., Ep.IV,425-38, B.P.,S.518
- 71 vgl. Nic.B o i l e a u, L'Art Poétique, ch.III  
vgl. d. Beiträge von B.Fabian und Herb.Dieckmann in: D. nicht mehr schönen Künste, ed. H.R.Jauss, München 1968
- 72 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.132
- 73 Feoptija, Prosaeinleitung z. V.Ep., B.P., S.279

- 74 vgl. Windelband-H e i m s o e t h, a.a.O., S.254
- 75-76 Feoptija, Prosaeinleitung z. V.Ep., B.P., S.279
- 77 B.H.B r o c k e s, Ird. Vergn. in Gott, a.a.O., S.696f.
- 78 vgl. Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.130
- 79 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.128
- 80 zit. Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.128 aus: Joh.G.Sulzer, 'Allg. Theorie d. schönen Künste, Lpzg. 1778f., I,227
- 81 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.135
- 82 vgl. Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.62ff.
- 83-84 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.90
- 85 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.91
- 86 zit. Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.92 aus: Joh.Jac.Breitinger, 'Crit. Abhandlung von der Natur...der Gleichnisse, Nachdr. d. Ausg. Zürich 1740, Stgt.1967, S.310
- 87 zit. Chr. S i e g r i s t, a.a.O., S.93
- 88 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.94
- 89 ebd., S.97
- 90 zit. Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.98 aus: Joh.G.Sulzer, 'Allg.Theorie d. schönen Künste, Lpzg. 1778f., III,239
- 91 vgl. H.B l u m e n b e r g, Licht als Metapher d. Wahrheit, in: Studium Generale 10 (1957), S.433
- 92 H.B l u m e n b e r g, a.a.O., S.435f.
- 93 ebd., S.436
- 94 ebd., S.441
- 95 vgl. Theol. Wb.z.NT, Bd.IX S.302-49, Art. φῶς  
und ebd., Bd.VII S.425f. Art. σκοτία
- 96 vgl. Theol. Wb.z.NT, Bd.I,178, Art. αἴνιγμα (ἔσοκτρον)
- 97-98 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.122
- 99 Theol. Wb.z.NT, Bd.I,179 Art.αἴνιγμα (ἔσοκτρον)
- 100 K.R i c h t e r, Kopernik. Wende in d. Lyrik, a.a.O., S.138
- 101 zit. Chr. S i e g r i s t, a.a.O.,S.102
- 102 B.F a b i a n, Pope u. d. Gold. Kette Homers, S.169
- 103 zit. Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.179
- 104 R.S p e c h t,Commercium mentis et corporis, S.9
- 105 s. R.S p e c h t, a.a.O., S.9, Hinweis auf Descartes' Cog. pivatae, Ausg. Adam u. Tannery X,231 u. X,51

- 106 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.93  
 107 ebd.  
 108 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.118  
 109 ebd., S.110  
 110 zit. Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.155  
 111 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.155  
 112 zit. Chr.S i e g r i s t, aus:Joh.Jac.Engel, Anfangsgründe einer Theorie  
 d. Dichtungsarten, Bln. 1806, Bd.XI,196  
 113 zit. I.S e r m a n, 'Neiz. filos. poëma', a.a.O., S.161  
 114 W.P h i l i p p, a.a.O., S.102, Anm.18  
 115 Feoptija, Einleitung z. II.Ep., B.P. S.211  
 116 W.P h i l i p p, a.a.O., S.72  
 117 Windelband-H e i m s o e t h, a.a.O., S.330  
 118 zit. Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.156 aus:G.Friedr.Meier, Anfangsgründe  
 aller schönen Wissenschaften, Halle 1748ff., III,242  
 119 s. Feoptija, Einleitung z. VI.Ep., B.P. S.304  
 120 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.151  
 121 zit. Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.151f. aus:G.F.Meier, a.a.O., III,95ff.  
 122 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.151  
 123 ebd., S.153  
 124 ebd., S.154  
 125 ebd., S.142  
 126 Feoptija, III.Ep.,B.P. S.250,Anm.  
 127 ebd., S.260,Anm.  
 128 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.61

#### 4. Kapitel: Zur Metrik und Sprache der Feoptija

- 1 A.A d a m c z y k, Grundfragen d. russ. Versgesch., Tred. u. d. Reform.  
 Eine Erörterung über den 'Novyj i kratkij sposob...',Breslau 1940, S.8  
 2 O.V.O r l o v, V.K.Trediakovskij, in:Russk. lit. XIII v., M.1973, S.66  
 3 L.I.T i m o f e e v, 'vstup. stat'ja' z. Feopt., B.P. S.32  
 4 A. A d a m c z y k, Russ. Verskunst, in: Münchener Beiträge z. Slavenkunde,  
 IV (1953), S.180  
 5 zit.D.B l a g o j, Ist. Russk. lit. XVIII v. M.1960, S.128  
 6 zit. P e k a r s k i j, a.a.O., II,49  
 7 zit. B l a g o j, a.a.O., S.128



- 8 A.A d a m c z y k, Grundfragen d.russ. Versgesch., S.35
- 9 D.B l a g o j, a.a.O., S.129
- 10 V.K.T r e d i a k o v s k i j, 'O drevnem, srednem i novom stichotvorenii',  
(1755) in: ežemesjačn. soč.<sup>v</sup>, S.496f. zit. v. Pekarskij, a.a.O., II,49
- 11 s. B l a g o j, a.a.O., S.129 und T i m o f e e v, a.a.O., S.32
- 12 T i m o f e e v, 'vstup. stat'ja' z. Feopt., B.P. S.32
- 13 s. P e k a r s k i j, a.a.O., II,232. Das Orig.Porträt Tred.s befindet sich  
im Konferenzsaal der 'Akad. Nauk'.
- 14 A.A d a m c z y k, Russ. Verskunst, a.a.O., S.181
- 15 ebd., S.184
- 16 zit. T i m o f e e v, a.a.O., S.8 aus: Puškin, Poln. sobr. soč.<sup>v</sup> XI,253,  
M.-L.1949
- 17 zit. P e k a r s k i j, a.a.O., S.49 aus: Tred.s 'o drevnem...stichotvor.'  
ežemesjačn. soč.<sup>v</sup> 1755, S.496f.
- 18 vgl. T i m o f e e v, 'vstup. stat'ja' z. Feopt., B.P. S.40
- 19 vgl. L.V.P u m p j a n s k i j, a.a.O., S.173 und 177f.
- 20 ebd., S.183
- 21 ebd., S.184
- 22 L.V.P u m p j a n s k i j, a.a.O., S.182
- 23 zit.P u m p j a n s k i j, a.a.O., S.182
- 24 L.V.P u m p j a n s k i j, a.a.O., S.182f.
- 25 ebd., S.183
- 26 ebd., S.185
- 27 V.K.T r e d i a k o v s k i j, 'O drevnem, srednem i novom stichotv.',  
B.P. S.447
- 28 I.S e r m a n, 'Neizd. filos. poéma', S.168
- 29 D.B l a g o j, a.a.O., S.136
- 30 I.S e r m a n, a.a.O., S.168
- 31 Gerta H ü t t l-Worth, 'Thoughts on the Turning Point in the History of  
literary Russian: the Eighteenth Century, in: Intern. Journal of Slavic  
Linguistics and Poetics, 1970, S.132
- 32 Gerta H ü t t l-Worth, Tred.s Feoptija', a.a.O., S.963
- 33 ebd., S.964
- 34 ebd., S.965
- 35 D.T s c h i ž e w s k i j, Komposita, a.a.O., S.118
- 36 ebd., S.119

- 37 Gerta H ü t t l-Worth, Tred.s.Feopt., a.a.O., S.965  
 38 ebd., S.966  
 39 ebd., S.971  
 40 zit. Gerta H ü t t l-Worth, a.a.O., S.964 aus: Predislovie z. Feopt.B1.19f.  
 41 Gerta H ü t t l-Worth, Tred.s Feopt., a.a.O., S.966  
 42 D.B l a g o j, a.a.O., S.137  
 43 ebd.  
 44 R.S i l b a j o r i s, Russian Versification, New York u. London 1968,  
 S.32  
 45 zit. T i m o f e e v, 'vstup. stat'ja', S.44, aus: V.Vinogradov.'Jazyk  
 Puškina', S.5f.  
 46 A.A.I l j u š i n, 'O jazyke poézii V.K.Trediakovskogo' in: Russk. jazyk  
 v š k o l e 1969/4, S.6-12  
 47 L.I.T i m o f e e v, 'vstup. stat'ja' z.Feopt., B.P. S.44  
 48-49 I.S e r m a n, a.a.O., S.167  
 50 L.I.T i m o f e e v, 'vstup. stat'ja', a.a.O., S.45  
 51 A.I l j u š i n, a.a.O., S.11  
 52 ebd.  
 53 ebd.  
 54 W.P h i l i p p, a.a.O., S.140  
 55 Chr.S i e g r i s t, a.a.O., S.74  
 56 ebd., S.75

## Literaturverzeichnis

## Quellen

- Trediakovskij, Vasilij Kirillovič<sup>v</sup>: Feoptija, in: Izbrannye Proizvedenija, Biblioteka Poëta, bol'saja serija, vtoroe izdanie, M.-L.1963, str. 196-322.
- Fénelon, François de la Mothe: Traité de l'Existence de Dieu. Première Partie. Démonstration de L'Existence de Dieu, tirée du spectacle de la nature et de la connaissance de l'homme, Paris 1845.
- Augenscheinlicher Beweis/daß ein Gott sey/ Hergenommen aus der Erkänntniß der Natur/ und also eingerichtet/ daß es auch die Einfältigen begreifen können. Nach der dritten Frantzösichen Edition ins Deutsche übersetzt. Hamburg, Verlegts Benjamin Schillers seel.Wittwe im Thum, Anno 1714. (Der Name des Übersetzers ist nicht genannt).
- Geistliche Werke, Einleitung und Textauswahl v. François Varillon, Paris 1954, übersetzt v. Peter Manns, Düsseldorf 1961.
- Pope, Alexander: An Essay on Man, ed. by Maynard Mack, Twickenham Edition, London 1970, 2.Auflage.
- Opyt o Čeloveke, übersetzt v. Nikolaj Popovskij, Moskau 1757.
- Brockes, Barthold Heinrich: Auszug der vornehmsten Gedichte aus dem Irdischen Vergnügen in Gott, Faksimiledruck nach d. Ausg. v. 1738, Stgt. 1965.
- Boileau, Nicolas: L'Art Poétique, hrsg., eingcl. u. komment. v. August Buck, Studentexte 6, München 1970.
- Septuaginta, ed. Alfred Rahlfs, Bd.I und II, Stuttgart, o.J.
- Novum Testamentum Graece, D.E.Nestle, Stuttgart 1933.
- Bekennnisschriften der evgl.-luth. Kirche, Göttingen 1952.

## Sekundärliteratur

- Adamczyk, Alexander: Grundfragen der russ. Versgeschichte, Trediakovskij und die Reform. Eine Erörterung über den "Novyj i kratkij sposob k složeniju rossijskich stichov" 1735, Phil. Diss., Breslau 1940.
- Russische Verskunst, ein geschichtlicher Überblick, in: Münchener Beiträge z. Slavenkunde, IV (1953) S.179-201.

Albertsen, Leif-Ludwig: Das Lehrgedicht, Aarhus 1967.

Zur Theorie und Praxis der didaktischen Gattungen im deutschen 18. Jahrhundert, in: Dtsch.Vierteljahrsschrift 45 (1971), S.181-92.

Althaus, Paul: Der Brief an die Römer, in: Das Neue Testament Deutsch, Bd.6 Göttingen 1946.

Die Christliche Wahrheit, Bd.I und II, Gütersloh 1947.

Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik, Bd.I-IV, Zürich 1952-1970.

Benz, Ernst: Theologie der Elektrizität, in: Akademie d.Wissenschaften u.d. Literatur, Abhdlg. d. geistes- u.sozialwiss. Klasse, Jg.1970 Nr.12 Mainz 1970.

Berkov, P.N. Des Relations Littéraires Franco-Russes entre 1720 et 1730.

Trediakovskij et l'Abbé Girard, in: Rev.des ét. sl. 35 (1958),S.7ff.

Blagoj, D.D.: Istorija Ruskoj Literatury XVIII v., Moskva 1960<sup>4</sup>.

Blumenberg, Hans: Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit, Abhdlg. der Geistes- u. Sozialwiss. Klasse, Jg.1964 Nr.5, Mainz.

Licht als Metapher der Wahrheit, in: Studium Generale 10 (1957) S.432-447.

Die Vorbereitung der Aufklärung als Rechtfertigung der theoret. Neugier, in: Europ. Aufklärung, Festschrift f. Herbert Dieckmann, München 1967, S.23-45.

Pseudoplatonismen in der Naturwissenschaft der frühen Neuzeit, Akad. d. Wissenschaften u. d. Literatur, Nr.1, Mainz 1971.

Vomperskij, V.P.: Ob odnoj Popytke Opredelenija Individual'no-chudožestvennogo Stilja. V.K.Trediakovskij i 'Avtorov Stil', in: Žurnalistika i literatury, izd. Mosk. un-ta 1972, str. 66-71.

Dieckmann, Herbert: Das Abscheuliche u. Schreckliche in der Kunsttheorie des 18.Jh.s, in:Die nicht mehr schönen Künste, ed. H.R.Jauß, Mchn.1968.

Eleonskaja, A.i dr.: Istorija russ. literatury XVII-XVIII vv. Trediakovskij (1703-1769), M.1969.

Elert, Werner: Der Christliche Glaube, Grundlinien der Lutherischen Dogmatik, Hamburg 1956

Fabian, Bernhard: Die didaktische Dichtung in der engl. Literaturtheorie des achtzehnten Jahrhunderts, in:Festschrift f.W.Fischer, Heidelberg 1959, S.65-92.

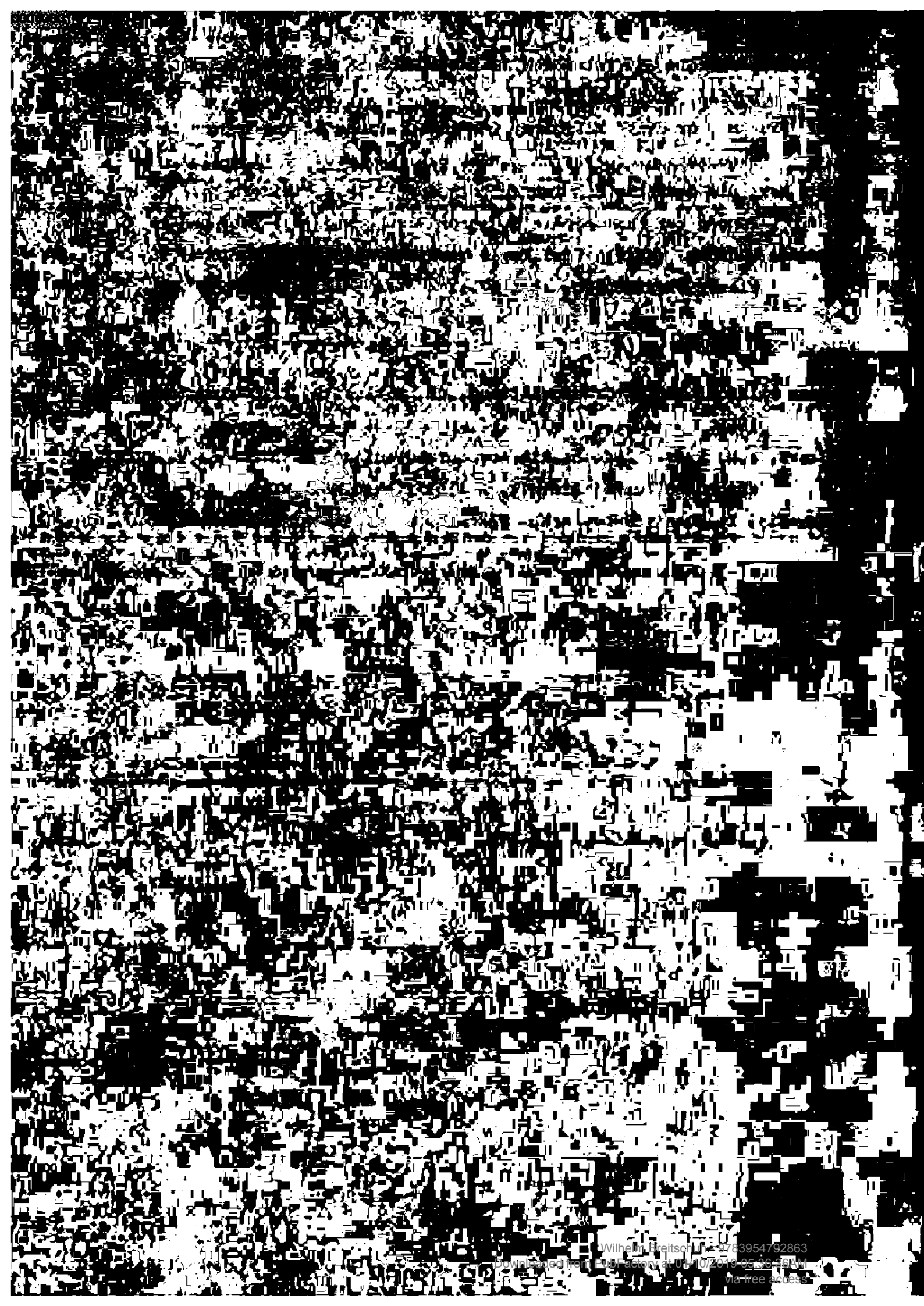
- Pope und die Goldene Kette Homers, in: Anglia 82 (1964), S.150-71.
- Das Lehrgedicht als Problem der Poetik, in: Die nicht mehr schönen Künste, ed. H.R.Jauß, München 1968, S.67-89.
- Fromm, Hans: Bibliographie deutscher Übersetzungen aus dem Französischen 1700-1948, Bd.3, S.19-27 - Baden-Baden 1951.
- Gitermann, Valentin: Geschichte Rußlands, Bd.I u. II, Frankfurt/Main 1965.
- Hazard, Paul: Die Krise des europäischen Geistes, Hamburg 1939.- Orig. Titel: La Crise de la Conscience Européenne 1680-1715.
- Heintel, Erich: Tierseele und Organismusproblem im Cartesianischen System, in: Wiener Zs.f.Philosophie u. Psychologie, Nr.3 (1950) S.73-120.
- Herrmann, Hans Peter: Naturnachahmung und Einbildungskraft. Zur Entwicklung d.dtsch. Poetik von 1670-1740, in: Ars poetica, Bd.8, Bad Homburg.
- Hüttl-Worth, Gerta: Die Bereicherung des Russ. Wortschatzes im XVIII.Jh. Wien 1956.
- Trediakovskijs Feoptija, in: Orbis Scriptus, Festschrift für D.Tschizewskij, München 1966, S.963-972.
- Thoughts on the Turning Point in the History of literary Russian: the Eighteenth Century, in: International Journal of Slavic Linguistics and Poetics, 1970.
- Iljušin, A.A.: O jazyke poëzii V.K.Trediakovskogo, in: Russk. jazyk v škole 1969/4, str. 6-12.
- Jäger, Hans-Wolf: Zur Poetik der Lehrdichtung in Deutschland, kritische Zusätze zu L.L.Albertsens Buch 'Das Lehrgedicht'. Dtsch.Vierteljahrsschrift 44, 1970, S.544-576.
- Küntzel, Heinrich: Essay und Aufklärung, München 1969.
- Lebedev, E.N.: Filosofskaja Poëzija V.K.Trediakovskogo, in: Russkaja literatura 1976/2, Jg.XIX, Leningrad.
- Luthardt, Chr. Ernst: Kompendium der Dogmatik, Leipzig 1889.
- Orlov, O.V. i dr.: V.K.Trediakovskij, in: Russk. literatura XVIII v. M. 1973, str. 63-76.
- Pekarskij, Petr Petrovič: Istorija Imperatorskoj Akademii Nauk v Peterburge, T.II, SPb. 1873.
- Vvedenie v Istoriju Prosvjaščeniija v Rossii XVIII stoletija, SPb. 1862.
- Philipp, Wolfgang: Das Werden d.Aufklärung in theologischesicht, in: Forschungen z.Systemat. Theol. u. Religionsphilos. Bd.3, Gött.1957.

- Plett, Heinrich F.: Einführung in die rhetorische Textanalyse, Hamburg 1973.
- Pumpjanskij, L.V.: Trediakovskij i nemeckaja škola razuma, in: Literaturny Zapada. Zapadnyj sbornik p. red. V.M.Žirmunskogo, M.-L. 1937, S.157ff.
- Radišev, A.N.: Putešestvie iz Peterburga v Moskvu, in: Biblioteka Škol'nika, L. 1971
- Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), Bd.I-V, 2.Aufl., Tübingen 1927-31.
- Richter, Karl: Die Kopernikanische Wende in d.Lyrik von Brockes bis Klopstock, in: Jb. d. dt. Schiller-Ges. 1968, S.132-169.
- Rothe, H.: Zur Frage von Einflüssen in der russ. Literatur des 18.Jh.s, in: Ztschr. f. slav. Philologie 1966, S.21-68.
- Russ. knigi graždanskoj pečati XVIII v. (1725-1800) I-VII, M.1962-1975. (Svodnyj katalog, II 1964).
- Schweinsteiger, Heinrich: Das Echo von Pope im Ausland, (Diss.) München 1912.
- Serman, I.: Neizdannaja filosofskaja poëma V.Trediakovskogo, in: Russk. literatura, Istoriko-literaturnyj žurnal, god izd. 4 No 1, L.1961, S. 160-168.
- Siegrist, Christoph: Das Lehrgedicht der Aufklärung, Stuttgart 1974.
- Silbajoris, Rimvydas: Russian Versification, New York und London 1968.
- Skabičeskij, A.M.: Očerki Istorii Russkoj Cenzury (1700-1863 g.), SPb. 1892.
- Sowinski, Bernhard: Lehrhafte Dichtung des Mittelalters, Sammlg. Metzler, Bd.3, Stuttgart 1971.
- Specht, Rainer: *Commercium mentis et corporis*, Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus, Stuttgart-Bad Cannstadt 1966.
- Striedter, Jurij: Zur unterschiedlichen Kompositionstechnik syllabischer und syllabotonischer Versionen eines Gedichtes von Trediakovskij, in: Orbis Scriptus, Festschr. f. D.Tschizewskij, Mchn.1966, S.827-34.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd.I-X, begr. v. G.Kittel+, hrsg. Gerhard Friedrich, Stuttgart 1932-1976.
- Tschizewskij, Dmitrij I: Zu den Komposita in d.Sprache Trediakovskijs, in: Ztschr.f. slav.Philologie XVII 1941, S.114ff.
- Unbegaun, Boris Ottokar: Russian Versification, Oxford 1956.
- Veit, Walter: Toposforschung, ein Forschungsbericht, in: Dt.Vierteljahrsschr. 37 (1963), S.120-163.
- Viëtor, Karl: Die Idee des Erhabenen in d.dt.Literatur, in: Geist u. Form, Bern 1952, S.234-264.

- Windelband, Wilhelm ed. Heimsoeth, Heinz: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1935.
- Wolff, Hans M.: Brockes' Religion, in: Publications of the modern language association of America (PMLA) 62, 1947 Nr.4, S.1124-1152.
- Wundt, Max: Die deutsche Schulmetaphysik des 17.Jh.s, Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie u. ihrer Geschichte (29) Tübingen 1939.
- Wytrzens, Günther: Vasilij Kirillovič<sup>v</sup> Trediakovskij als Etymologe, in: Wiener Slavist. Jb. 21 (1975).

#### Lexika

- Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum, ed. Miklosich, Fr., Vindobonae 1862-1865.
- Mal'ceva, I.M. i dr.: Leksičeskie<sup>v</sup> novoobrazovanija v ruskom jazyke XVIII v. chronologičeskij slovník, L. 1975, Akad.Nauk SSSR.
- Pawlowskij, I: Russisch-Deutsches Wörterbuch, dritte Aufl., Leipzig o.J.





91. Okuka, M.: Sava Mrkalj als Reformator der serbischen Kyrilliza. Mit einem Nachdruck des *Salo debelega jera libro Azbukoprotores*. 1975. 123 S.
92. Neuhäuser, R.: The Romantic Age in Russian Literature: Poetic and Esthetic Norms. An Anthology of Original Texts (1800-1850). 1975. VIII, 300 S.
93. Literaturwissenschaftliches Seminar: Zur Analyse dreier Erzählungen von Vl. I. Dal'. Redigiert und herausgegeben von J. R. Döring, mit einem methodologischen Geleitwort von J. Holthusen. 1975. 203 S.
94. Alexander, R.: Torlak Accentuation. 1975. XVI, 806 S.
95. Schenkowitz, G.: Der Inhalt sowjetrussischer Vorlesestoffe für Vorschulkinder. Eine quantifizierende Corpusanalyse unter Benutzung eines Computers. 1976. 767 S.
96. Kitch, F. C. M.: The Literary Style of Epifanij Premudryj. *Pletenije sloves*. 1976. 298 S.
97. Eschenburg, B.: Linguistische Analyse der Ortsnamen der ehemaligen Komitate Bács und Bodrog von der ungarischen Landnahme (896) bis zur Schlacht von Mohács (1526). 1976. 156 S. 3 Kt.
98. Lohse, H.: Die Ikone des hl. Theodor Stratilat zu Kalbensteinberg. Eine philologisch-historische Untersuchung. 1976. XX, 242 S.
99. Erbslöh, G.: "Pobeda nad solncem". Ein futuristisches Drama von A. Kručenyč. Übersetzung und Kommentar. (Mit einem Nachdruck der Originalausgabe.) 1976. 121 S.
100. Koszinowski, K.: Die von präfigierten Verben abgeleiteten Substantive in der modernen serbokroatischen Standardsprache. Eine Untersuchung zu den Präfixen do, iz, na, za. 1976. 271 S.
101. Leitner, A.: Die Erzählungen Fedor Sologubs. 1976. 249 S.
102. Lenga, G.: Zur Kontextdeterminierung des Verbalaspekts im modernen Polnisch. 1976. VIII, 233 S.
103. Zlatanova, R.: Die Struktur des zusammengesetzten Nominalprädikats im Altbulgarischen. 1976. VIII, 220 S.
104. Krupka, P.: Der polnische Aphorismus. Die "Unfrisierten Gedanken" von Stanisław Jerzy Lec und ihr Platz in der polnischen Aphoristik. 1976. 197 S.
105. Pogačnik, J.: Von der Dekoration zur Narration. Zur Entstehungsgeschichte der slovenischen Literatur. 1977. 165 S.
106. Bojić, V.: Jacob Grimm und Vuk Karadžić. Ein Vergleich ihrer Sprachauffassungen und ihre Zusammenarbeit auf dem Gebiet der serbischen Grammatik. 1977. 257 S.
107. VINTR, J.: Die ältesten čechischen Evangeliare. Edition, Text- und Sprachanalyse der ersten Redaktion. 1977. 367 S.
108. Lohff, U. M.: Die Bildlichkeit in den Romanen Ivan Aleksandrovič Gončarovs (1812-1891). 1977. XVI, 244 S.
109. Regier, Ph. R.: A Learner's Guide to the Old Church Slavic Language. Part 1: Grammar with Exercises. 1977. XLIV, 368 S.
110. Worth, D. S.: On the Structure and History of Russian. Selected Essays. With a Preface by Henrik Birnbaum. 1977. X, 276 S.
111. Schulte, B.: Untersuchungen zur poetischen Struktur der Lyrik von Sima Pandurovič. *Posmrtna počasti*. 1977. 345 S.
112. Albert, H.: Zur Metaphorik in den Epen *Živana*, *Medved Brundo*, *Utva* und *Ahasver* des kroatischen Dichters Vladimir Nazor. 1977. 171 S.
113. Slavistische Linguistik 1976. Referate des II. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens (5.-7. 10. 1976). Herausgegeben von W. Girke und H. Jachnow. 1977. 261 S.
114. Matuschek, H.: Einwortlexeme und Wortgruppenlexeme in der technischen Terminologie des Polnischen. 1977. VIII, 417 S.

115. Schreier, H.: Gogol's religiöses Weltbild und sein literarisches Werk. Zur Antagonie zwischen Kunst und Tendenz. 1977. 123 S.
116. Beiträge und Skizzen zum Werk Ivan Turgenevs. 1977. 142 S.
117. Neureiter, F.: Geschichte der kaschubischen Literatur. Versuch einer zusammenfassenden Darstellung. 1978. 281 S.
118. Russel, M.: Untersuchungen zur Theorie und Praxis der Typisierung bei I. A. Gončarov. 1978. 401 S.
119. Referate und Beiträge zum VIII. Internationalen Slavistenkongreß Zagreb 1978. 1978. 451 S.
120. Slavistische Linguistik 1977. Referate des III. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens Bochum. 27.9.77 - 29.9.77. Herausgegeben von W. Girke und H. Jachnow. 1978. 260 S.
121. Müller, V.: Der Poetismus. Das Programm und die Hauptverfahren der tschechischen literarischen Avantgarde der zwanziger Jahre. 1978. VI, 215 S.
122. Pailer, W.: Die frühen Dramen M. Gor'kij's in ihrem Verhältnis zum dramatischen Schaffen A. P. Čechov's. 1978. VIII, 210 S.
123. Thomas, G.: Middle Low German Loanwords in Russian. 1978. 269 S.
124. Lehfeldt, W.: Formenbildung des russischen Verbs. Versuch einer analytisch-synthetisch-funktionellen Beschreibung der Präsens- und der Präteritumflexion. 1978. 114 S.
125. Schön, L.: Die dichterische Symbolik V. M. Garšins. 1978. VI, 203 S.
126. Berg, R.: Die Abstrakta auf -nie/-tie, -ka/-ok, -ost', -stvo/-stvie, -ie/-be in den "Pis'ma i Bumagi" Peters des Großen. 1978. IV, 352 S.
127. Stricker, G.: Stilistische und verbalsyntaktische Untersuchungen zum Moskovitischen Prunkstil des 16. Jahrhunderts. 1979. XIV, 678 S., 3 Tabellen.
128. Heim, M. H.: The Russian Journey of Karel Havlíček Borovský. 1979. XII, 194 S.
129. Malingoudis, J.: Die Handwerkerbezeichnungen im Alttschechischen. 1979. IV, 221 S.
130. Roth, J.: Die indirekten Erlebnisformen im Bulgarischen. Eine Untersuchung zu ihrem Gebrauch in der Umgangssprache. 1979. VIII, 186 S.
131. Nitsch, E.: Thema und Anweisungsstruktur im Text. Mit einer Analyse des ersten Abschnittes aus "Noc s Hamletem" von Vladimír Holan. VIII, 178 S.
132. Höck, Ch.: Zur syntaktischen und kommunikativen Struktur slavischer Partizipial- und Gerundialkonstruktionen. 1979. X, 283 S.
133. Slavistische Linguistik 1978. Referate des IV. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens Tübingen 26.-29. Sept. 1978. Herausgegeben von Jochen Raecke und Christian Sappok. 1979. 276 S.

Bayerische  
Staatsbibliothek  
München

Ab Jahrgang XXII (N.F. I) 1977 erscheint die Fachzeitschrift

## DIE WELT DER SLAVEN

Halbjahresschrift für Slavistik

Begründet von Erwin Koschmieder

Schriftleitung: Heinrich Kunstmann, Redaktion: Peter Rehder

im Verlag Otto Sagner, München

### Es liegen vor:

Jahrgang XXII (= N. F. I), 1977  
Heft 1 und 2, 448 Seiten, DM 82.-

Jahrgang XXIII (= N. F. II), 1978  
Heft 1 und 2, 448 Seiten, DM 82.-

Jahrgang XXIV (= N. F. III), 1979  
Heft 1 und 2, 448 Seiten, DM 82.-